رفعه
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تشنيف المسامع

بجمع الجوامع

لتاج الدين السبكي

تأليف
الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي
المتوفى سنة ٧٩٤ هـ

تحقيق
أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم

المجلد الأول

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رفعه
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تشنيف المسامع

بجمع الجوامع

لتاج الدين السبكي

تأليف
الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي
المتوفى سنة ٧٩٤ هـ

تحقيق
أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم

الجزء الأول

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
هاتف و فاكس : ٣٦٤٢٩٨ - ٣٦٦١٣٥ : ٣٧٨٥٤١ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق البريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floor
Tel + Fax : 00 (961 1) -378541 - 366135 - 364398
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2972-4

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

فهرس

مقدمة التحقيق ٣
مقدمة الشارح ١٥
الكلام فى المقدمات ٣٠
الكتاب الأول فى الكتاب ومباحث الأقوال ١٧٣
باب المنطوق والمفهوم ١٩٠
باب الأمر والنهى ٣٢٣
باب العام والخاص ٣٢٣
باب التخصيص ٣٥٨
البيان والمبين ٤٢١
الكتاب الثانى فى السنة ٤٤٦
الكلام فى الأخبار ٤٥٤

فهرس

الكتاب الثالث في الإجماع ٣
الكتاب الرابع في القياس ٢٩
الكتاب الخامس في الاستدلال ١٣٩
الكتاب السادس في التعادل والتراجيح ١٦٨
الكتاب السابع في الاجتهاد ٢٠٢

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

إن الحمد لله، حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وكما ينبغي لأسمائه الحسنى وصفاته العلى ووحدانيته، المحمود بكل لسان، المعبود في كل زمان، الذى لا يخلو من علمه مكان، ولا يشغله شان عن شان، جل عن الأشباه والأنداد، وتنزه عن الصاحبة والأولاد، ونفذ حكمه فى جميع العباد، لا تمثله العقول بالتفكير، ولا تتوهمه القلوب بالتصوير، ﴿**ليس كمثله شىء وهو السميع البصير**﴾، والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله المصطفى، ونبيه المجتبى، ورسوله المرتضى، خاتم الأنبياء، وإمام الأتقياء، وسيد المرسلين، وحبيب رب العالمين، صلى الله عليه وآله وأصحابه ومن سلك طريقه إلى يوم الدين.

وبعد: ففى ظل المتغيرات الاجتماعية والسياسية التى شهدتها معظم ديار المسلمين، وفى وسط حاجيات العصر المتواترة الذى نعيشه، بين صراع القوى الاقتصادية فى العالم، وفى خضم الزحام اليومى، كأثر مباشر لتأثير السلعة، وافتتان الجماعات والأفراد ببريق صنعها المتقن، وتحت إغراء عطرها وانسيابها، الحاملة فى طياتها مذاهب فكرية تشكك فى الإسلام، تحت اسم العلم، زاعمين أن الدين ينكر الحقائق العلمية ومعطياتها، مما أحدث فى العالم الإسلامى اضطرابًا وتفرقا، لم يعرف من قبل، فوجدنا ممن يزعم الإسلام من ينادى بفصل الدين عن الدولة، وعن السياسة، وعن الثقافة، بل وعن الحياة العامة، وحصره فى المساجد؛ لأنه بزعمهم لا يصلح، ولا يواكب هذه المتغيرات السريعة.

ومن فرط جهلهم وكفرهم، استدلوا على مذهبهم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أفلح الكفار فى تربية هؤلاء وجعلهم رموزًا صنعوا منهم أساتذة وعلماء ومفكرين، ينشرون أفكارهم الكفرية الخبيثة تحت عباءة الإسلام، فصاروا يدعون إلى الإسلام الجديد الذى يواكب العصر المستنير المتحضر، إسلام ليبرالى، أو اشتراكى، أو وطنى، إلى غير ذلك، فصاروا شوكة فى ظهر المسلمين، والطابور الخامس الذى ألحق بنا

الهزائم فى كل الميادين، فهم القسيم المشترك بين المرتدين والمنافقين، ﴿**إذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم**﴾ [المنافقون: ٤]، وهؤلاء إحدى مهامهم وكبرياتها التى تربوا من أجلها هى تحريف وتبديل الكتاب والسنة.

ولقد فشل أعداء الإسلام قديمًا فى تحريف الكلم عن مواضعه، وسيفشل أعداء اليوم؛ لأن الله حفظ كتابه، وقيد للسنة علماء أجلاء يذبون عنها ويبينون الصحيح من السقيم، والتحريف من التنزيل؛ لذا عمدوا إلى نوع آخر من التحريف، هو تحريف التأويل، ﴿**يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله**﴾ [آل عمران: ٧٨]، يأتون بالنصوص الصحيحة ثم يُأولونها على غير مرادها؛ لتكون لهم وهى عليهم؛ لأنها حق أرادوا بها باطل، وعلى الجانب الآخر انتفضت جماعات من الشباب لا ينقصهم الحماس أو حسن النية نحو رغبتهم فى تشكيل انتمائهم للإسلام، والذب عنه بقدر الاستطاعة، بحيث يساهمون بهذا الانتماء فى عمليات التنمية والتقدم ترتبط بهم وبدينهم وتعبر عن وجودهم الإسلامى وتعيد عبودية البشر لربهم، فيأتمرون بأمره وينتهون بنهيه، وقيام دولة الإسلام استهدافًا للأقوم والأكرم، وابتغاء وجه الله تعالى.

بيد أن هذه الانتفاضة نشأت وهى خالية الوفاض تقريبًا من رصيد إسلامى يعصمها من عدوان المذاهب الوافدة، ومن ضربات أعدائهم القاصمة، بالإضافة إلى افتقاد التصور الصحيح المؤدى إلى معايشة العصر، وقد تسبب فى تفاقم تلك المشكلة قعود بعض الدعاة والعلماء، وعجز البعض الآخر عن تحمل العبء الجسيم لقيادة الأجيال المعصورة الراغبة فى الاتجاه إلى الله والالتزام بشرعه، الأمر الذى دفع بعض الشباب إلى حمل عبء هذه الدعوة على عاتقهم دون أن يؤهل أغلبهم لذلك، فتارة يستنبطون أحكامًا شرعية دون المعرفة بطرق الاستنباط، وتارة ينقلون فتاوى الأموات التى لا تقوم بها حجة ولا يجوز العمل بها؛ وذلك لأمرين:

الأول: احتمال رجوعه عن رأيه إن كان حيًا مع ظهور ما هو أولى فيأخذ به، أو ظهور اجتهاد أولى بعد موته، ففى الحالين ينتقض الأول.

الثانى: قال الرازى: لا قول للميت؛ لأن الإجماع لا ينعقد على خلافه حيًا وينعقد على موته، وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته. أ. هـ.

وهؤلاء الشباب مع كونهم من أصحاب النوايا الحسنة والمهمة العالية، إلا أنهم بين عامى ومقصر، وليس للمقصر أن يجازف بالاجتهاد، إذا ما تحصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها، أو بمعنى آخر أن يكون عالمًا منتصبًا للاجتهاد فى باب دون باب، ويمنع من الاجتهاد؛ لأن المسألة فى باب من الفقه ربما كان أصلها

فى باب آخر منه، والمفروض حصول جميع ما يتعلق بعضها ببعض.

والاجتهاد لا يكون إلا بمجموع العلوم والفنون والقواعد الشرعية واللغوية وغير ذلك، وكلها سلسلة متكاملة الحلقات، إن تمت جاز لصاحبها الاجتهاد، وإن احتاج إلى البحث فى بعض علومها.

وهذا هو الحكم فى المقصر، فما بالك بالعامى الذى صار بين يوم وليلة مع إطلاق لحيته عالمًا ومفتيًا، الأمر الذى جعلهم يصعدون عقبة كئود زلت فيها أقدامهم فصاروا بين متوقفة وكفرة ومرجئة ودراويش يُحَكِّمون أهوائهم وأفكارهم التى جعلتهم يختلفون فى الفروع، بل وفى الأصول الأمر الذى مكن منهم أعدائهم، وأضاع جهد المخلصين منهم ودمائهم وأعراضهم، نسأل الله العفو والسلامة.

كل ذلك دعانا إلى أن ندعو أنفسنا وإخواننا الذين يقومون بالذب عن دين الله، ندعو الحريصين على الإسلام، العاملين فى حقله، أن يتعلموا هذا الفن الرفيع، والعلم الجامع المعروف بـ«أصول الفقه»، وذلك لمعرفة طريقة استنباط الأحكام من الأدلة، وكيفية استفادتها من مصادرها، سواء كانت كتابًا، أو سنة، أو قياسًا، أو إجماعًا، وبيان مراتب هذه الأدلة، وما الذى يقدم منها على الآخر، وبيان القطعى والظنى، وبيان الطريقة التى ينهجها المجتهد عندما تتعارض ظواهر الأدلة، وبيان تفاوت دلالة الألفاظ من حيث العموم والخصوص، والمجاز والحقيقة، فالفقيه لا يمكنه الحصول على الأحكام الشرعية من منابعها الأصلية إلا إذا درس هذا العلم دراسة واعية مستفيضة، هذا إذا كان الفقيه مجتهدًا، أما إذا كان الفقيه مقلدًا لغيره، فإن الفائدة التى تعود عليه من دراسة هذا الفن، هى معرفة المستندات التى استند عليها هذا المجتهد فى استنباطه للأحكام، مما يبعثه على الإذعان له والاطمئنان إلى تقليده فيما ذهب إليه، والارتياح إلى العمل بما قال.

ونحن نقدم لإخواننا وأحبابنا العاملين فى حقل الدعوة الإسلامية هذا المنتخب النفيس من تراثنا الإسلامى الحضارى، وهو كتاب: «جمع الجوامع» للإمام تاج الدين السبكى، وشرحه «تشنيف المسامع» للإمام بدر الدين الزركشى، نسأل الله الفهم والعمل بأحسن ما فيه، وأن يجعل عملنا هذا فى ميزان حسناتنا، وأن يكون لنا فى الدنيا ذكرًا، وفى الآخرة عوضاً وذخراً، آمين.

* * *

تعريف صاحب «جمع الجوامع»

الإمام تاج الدين السبكى

هو: عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى بن على بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام السبكى، ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧هـ، وقيل: فى سنة ٧٢٨هـ، وقيل: فى سنة

٧٢٩هـ، وذكر الزركلي أن سنة ٧٢٧هـ توافق سنة ١٣٢٧م، فتح عينيه على بيت يموج بالمعرفة، ورأى وفود العلماء وهى تنسل إلى مجلس أبيه ينهلون من علمه، فحفظ القرآن فى صغره، ثم أخذ عن والده أصول العربية والعقيدة والتشريع، سمع بمصر المقدسى وطبقته، ولما تولى أبوه منصب قاضى قضاة الشام، رحل معه إلى دمشق، وأتم دراسته على كبار المشايخ هناك، كابن أبى اليسر تمام، وزينب بنت الكمال.

وقرأ بنفسه على المزى، وكان أبوه يحب المزى، فيُثَبِّت فى قلبه عظمته ويحثه على ملازمته، ولازم الذهبى، فكان يمضى إليه كل يوم مرتين بكرة والعصر، وذلك لحب الذهبى للتاج وملاطفته إياه، وتخرج بتقى الدين بن رافع، وأخذ عن الشيخ أثير الدين أبى حيان، ومن مشايخه أيضًا شمس الدين بن النقيب، والأندرشى النحوى، وصالح بن المختار، ولم يكتف ابن السبكى بهؤلاء، وإنما اتجه إلى التحصيل بنفسه. قال ابن العماد: طلب بنفسه ودأب.

صار ابن السبكى أعظم رجال الأسرة المنوفية السبكية، فذاع صيته فى دولة المماليك، وتولى المناصب العلمية فى سن صغيرة، فقد أجازه شمس الدين بن النقيب، ولما مات ابن النقيب كان عمر تاج الدين ثمانى عشر سنة. قال عنه الحافظ شهاب الدين بن حجى: حصل فنونًا من العلم ومن الفقه والأصول، وكان ماهرًا فيه، والحديث والأدب، وبرع وشارك فى العربية، وكان له يد فى النظم والنثر، جيد البديهة، ذا بلاغة وطلاقة لسان وجرأة جنان، وذكاء مفرط، وذهن وقاد.

كان التاج عالمًا بعلم الكلام، يناقش قضايا العقيدة، إذ إنه كان أشعرى العقيدة، شافعى المذهب، ألف فيه الكثير، وجمع فتاوى والده، وله كثير من المسائل التى تفرد فيها برأى خاص أو ترجيح بعض الآراء على بعض.

تولى مناصب عديدة من التدريس والقضاء وغير ذلك، صنف الكثير فى العلوم النقلية والعقلية، منها: الأشباه والنظائر فى الفروع الفقهية - أوضح المسالك فى المناسك - ترشيح الترشيح فى أصول الفقه - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب - جلب حلب - جزء فى الطاعون - مصنف فى علم الألغاز - قواعد الدين وعمدة الموحدين - الفتاوى - طبقات الشافعية الصغرى والوسطى والكبرى - معيد النعم ومبيد النقم - جمع الجوامع فى أصول الفقه، والذى نحن بصدده، وغير ذلك من مؤلفاته النافعة التى تدل على غزارة علمه ورسوخ قدمه وسعة إطلاعه، فكانت حياته مليئة بالإنتاج العلمى الذى جعله من الأئمة باعتراف معاصريه ومن جاءوا بعده، مع قصر حياته التى بلغت نحو أربعة وأربعين عامًا. توفى ليلة الثلاثاء سابع ذى الحجة سنة ٧٧١هـ، ودفن بسفح قاسيون شمالى دمشق شهيدًا بالطاعون، نحسبه كذلك ولا نزكى على الله أحدًا، رحمه

الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته.

من تلاميذ ابن السبكى: ابن سند، مفتاح الزينى، عبد المؤمن الماردانى، وبرهان الدين إبراهيم بن عسكر، وشرف الدين البغدادى، وعمران الجلجلونى، وأمين الدين وغيرهم.

* * *

تعريف «جمع الجوامع» ومنهجه

«جمع الجوامع» كتاب فى أصول الفقه مشتمل على مقدمات وسبعة كتب، افتتحه المصنف بقوله: نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها. وقال بعد الحمد والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ: ونضرع إليك فى منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع الآتى من فن الأصول بالقواعد القواطع، البالغ من الإحاطة بالأصلين مبلغ ذوى الجد والتشمير، الوارد فى زهاء مائة مصنف منهلاً يروى ويمير. انتهى.

ثم قال فى الخاتمة: وقد تم جمع الجوامع علمًا، المسمع كلامه آذانًا صمًا، الآتى من أحاسن المحاسن بما ينظره الأعمى، مجموعًا جموعًا، وموضوعًا لا مقطوعًا فضله ولا ممنوعًا، ومرفوعًا عن همم الزمان مدفوعًا، فعليك بحفظ عباراته لاسيما ما خالف فيه غيره، وإياك أن تبادر بإنكار شىء منه قبل التأمل والفكرة، أو أن تظن إمكان اختصاره، ففى كل ذرة درة، فربما ذكرنا الأدلة فى بعض الأحايين، إما لكونها مقررة فى مشاهير الكتب على وجه لا يبين، أو لغرابة، أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين، وربما أفصحنا بذكر أرباب الأقوال، فحسبه الغبى تطويلاً يؤدى إلى الملال، وما درى أنا إنما فعلنا ذلك لغرض تحرك له الهمم العوال، فربما لم يكن القول مشهورًا عمن ذكرناه، أو كان قد عزى إليه على الوهم سواه، أو غير ذلك مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه، بحيث أنا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر، وروم النقصان متعذر، اللهم إلا أن يأتى رجل مبذر مبتر، فدونك مختصرًا بأنواع المحامد حقيقًا، وأصناف المحاسد خليقًا، جعلنا الله به مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء، وحسن أولئك رفيقًا. انتهى.

* * *

محتويات جمع الجوامع

كما سبق بيانه، فإن جمع الجوامع يحتوى على مقدمات، وسبعة كتب نذكرها بشىء يسير من التفصيل، وبالله التوفيق:

١ - المقدمات: ذكر فيها تعريف الأصول والفقه، والحكم الشرعى وأقسامه، والمسائل المتعلقة بكل ركن من أركانه: الحكم، والمحكوم عليه، والمحكوم به.

٢ - الكتاب الأول: تكلم فيه عن القرآن الكريم، تناول موضوع القراءات السبع، ثم

الألفاظ، والمنطوق، والمفهوم، والعام، والخاص، والمجمل، والمبين، والناسخ، والمنسوخ.

٣ - الكتاب الثانى: تكلم فيه عن السنة وتقسيمها، والأخبار وتقسيمها، والصحابى.

٤ - الكتاب الثالث: فى الإجماع.

٥ - الكتاب الرابع: فى القياس.

٦ - الكتاب الخامس: فى استدلال الأدلة التى هى ليست بنص، ولا إجماع، ولا قياس، كالاستقراء، والاستصحاب، وقول الصحابى، والاستحسان، وغير ذلك مما اختلف فيه.

٧ - الكتاب السادس: فى التعاديل والتراجيح بين الأدلة عند تعارضها، والأمور التى يحصل بها الترجيح عند التعارض.

٨ - ثم تكلم عن المجتهد وشروطه والاجتهاد، ثم المقلد فى الفروع والأصول، وقد أفاض فى مسألة التقليد فى أصول الدين مبينًا حكم المقلد متابعًا فى ذلك ومتأثرًا بعقيدته الأشعرية.

٩ - ثم ختم «جمع الجوامع» بخاتمة صوفية.

نخلص من ذلك بأن الإمام تاج الدين السبكى أشعرى الأصول، شافعى الفروع، صوفى فتنوع.

* * *

تعريف صاحب تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع
الإمام الزركشى

هو: محمد بن بهادر بن عبد الله، وقيل: ابن عبد الله بن بهادر، أبو عبد الله، بدر الدين المصرى، التركى، الشافعى، الزركشى، المنهاجى، المصنف، ولد فى مصر سنة ٧٤٥هـ، كان أبوه من الأتراك مملوكًا لبعض الأكابر، فتعلم فى صغره صنعة الزركش، وعنى بالاشتغال بالعلم فى صغره، لازم حلقات العلم فى سن الحداثة، وتفقه بمذهب الشافعى، حفظ كتاب المنهاج فى الفروع، ولذلك سمى المنهاجى، وتتبع مجالس الفقهاء والعلماء والمحدثين، حتى صار إمامًا، أهلاً للإفتاء والتدريس، شهد له الجميع بالفضل والعلم وحسن الخلق والتواضع والزهد.

أخذ عن جماعة، منهم: الشيخ جمال الدين الإسنوى، فلازمه وتخرج به فى الفقه، والشيخ سراج الدين البلقينى، ولما ولى البلقينى قضاء الشام استعار منه نسخته من «الروضة» مجلدًا بعد مجلد، فعلق هوامشها من الفوائد، فهو أول من جمع حواشى «الروضة» للبلقينى.

ولى الإمام الزركشى مشيخة خانقاه كريم الدين بالقرافة الصغرى، وكان منقطعًا فى منزله، لا يتردد إلى أحد إلا إلى سوق الكتب، وإذا حضره لا يشترى شيئًا، وإنما يطالع فى حانوت الكتبى طول نهاره، ومعه ظهور أوراق يعلق فيها ما يعجبه، ثم يرجع فينقله إلى تصانيفه، وكان خطه ضعيفًا جدًا، قل من يحسن استخراجه، وعلى الرغم من ذلك، فقد كتب بخطه ما لا يحصى لنفسه ولغيره، وكان له باع فى الأدب واللغة، بجانب الأصول والفقه والحديث والتفسير، كان عفيف النفس زاهد يلبس الخلق من الثياب ويرضى بالقليل من الزاد، لا ينشغل عن العلم بمطالب الدنيا، رضى الخلق، محمود الخصال، عذب الشمائل، متواضعًا رقيقًا، قابل بدمشق الحافظ ابن كثير وأخذ عنه، وله مشايخ غير ما ذكرنا. ومن تلاميذه: ابن حجى، شمس الدين البرمادى، الشمنى، الطنباوى.

ومن مصنفاته الكثيرة التى لقب من أجلها بالمصنف: البرهان فى علوم القرآن، كتاب فى التفسير وصل فيه إلى سورة مريم، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، التذكرة فى الأحاديث المشهورة، التعليق على عمدة الأحكام، تعليقه على علوم الحديث، وغير ذلك كثير، وما نحن بصدده هنا، وهو تشنيف المسامع بجمع الجوامع.

توفى الإمام الزركشى سنة ٧٩٤هـ، والإمام الزركشى كان كالإمام ابن السبكى، أشعرى الأصول، شافعى الفروع، تظهر عليه بجلاء علامات التصوف، وأيضًا لم يعش أكثر من ٤٩ عامًا.

* * *

تعريف «تشنيف المسامع» ومنهجه

كتاب تشنيف المسامع بجمع الجوامع، هو شرح كتاب جمع الجوامع لتاج الدين السبكى، كما أشرنا من قبل، وهو للإمام الزركشى محمد بن بهادر بن عبد الله، التزم فى هذا الشرح بالأبواب والموضوعات الواردة فى متن جمع الجوامع، وقد بين الإمام الزركشى فى مقدمة هذا الكتاب على ما سيأتى إن شاء الله، منهجه فى هذا الشرح، فليراجع فى موضعه لعدم الإطالة.

وقد رجع الزركشى فى تأليفه لهذا الكتاب إلى مصارد كثيرة جدًا، سوف تمر عليك خلال دراستك للكتاب، والله الموفق.

* * *

خاتمة

١ ـ كتاب «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» الذي بين يديك منسوخ من النسخة الأصلية، كتبت بقلم نسخ في سنة ٨٤٩ هـ بخط الشيخ أحمد بن عثمان بن داود السعدي، وتقع في ٣٠٠ ورقة مسطرتها ٢٩ سطراً، ومتوسط عدد الكلمات حوالى ١٣ كلمة في السطر، هذه النسخة موجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٧٩ أصول فقه، رقم ميكروفيلم ١٣٩٢٨.

٢ ـ إضافة إلى النسخة المخطوطة، اعتمدنا النسخة الوحيدة المطبوعة للكتاب في القاهرة، كأصل آخر واستفدنا منها كثيراً؛ فجزى الله تعالى ناشري ومحققي هذه المطبوعة خير الجزاء للجهد الذي بذلوه.

٣ ـ الخط المكتوب به المتن في المخطوطة يختلف في لونه عن لون خط الشرح، مما جعلني أرمز للشرح بحرف (ش) وللمتن بحرف (م) وذلك للتمييز بينهما.

٤ ـ تم تخريج الأحاديث من مصادرها دون التعرض للجرح والتعديل إلا في القليل النادر، وذلك لسببين: الأول: أن أغلبها بين الصحيح والحسن. الثاني: اكتفائنا بأقوال رواة الحديث وتحقيقاتهم، كقول الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

٥ ـ تم تخريج الآيات القرآنية، وكذلك قمت بترجمة للأعلام الواردة لمعرفة حالهم بتصرف غير مخل.

٦ ـ علقت على بعض المسائل الأصولية إما موضحاً أو وضع زيادة لم توجد بالشرح، أو مناقشاً، وعزوت أغلبها لبعض كتب الأصول الأخرى، وأهمها بل عمدتي هو كتاب إرشاد الفحول، ولم أحيل أي مسألة تحتاج إلى بحث أو نقاش إلى مصادر أخرى، لعقم هذا المسلك في التحقيق، بل استخرجت ما يحتاج إلى إيضاح أو إضافة أو نقاش من مصدره بنصه، أو بتصرف غير مخل، أو بقولي وهو قليل، ووضعته بالمكان الخاص بالتحقيق.

٧ ـ المصادر التي اعتمدت عليها في ترجمة الإمامين: تاج الدين السبكي، ومحمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، هي: شذرات الذهب (١٦/ ٢٢١)، (٦/ ٣٣٥)، البداية والنهاية (١٤/ ٢٩٥)، طبقات الشافعية الكبرى (١٠/ ٣٩٥)، وكشف الظنون (٢/ ١٨٥٥)، الأعلام للزركلي (٤/ ١٨٤)، البدر الطالع (١/ ٤١٠)، الدرر الكامنة (٤/ ١٧)، وغيرها.

هذا، واسأل الله عز وجل، السميع البصير العليم القدير، أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتي، وكفارة لسيئاتي، وأن يجعله لي ذخراً في الآخرة، وأن يجعله خالصاً لوجهه، وأن يعفو عن ما فيه من ذلل لمؤلفه وشارحه ومحققه، وكل من شارك في إخراجه وحفظه، وصلى اللهم على محمد وآله وأصحابه وأهل طريقته المتمسكين بسنته، وسلم تسليماً كثيراً، آمين.

محققه: أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين حمداً يليق بجلاله والصلاة والتسليم الأتمان الأكملان على سيدنا محمد وآله فلما كان كتاب جمع الجوامع في أصول الفقه لقاضي القضاة أبي نصر عبد الوهاب ابن الشيخ الإمام أبي الحسن السبكي برد الله مضجعه من الكتب التي دقت مسالكها ورقت مداركها لما اشتمل عليه من النقول الغريبة والمسائل العجيبة والحدود المنيعة والموضوعات البديعة مع كثرة العلم ووجازة النظم فقد علا بحره الزاخر وأصبح اللاحق يقول كم ترك الأول للآخر قد اضطر الناس إلى حل معاقده وبيان مقاصده والوقوف على كنوزه ومعرفة رموزه وليس عليه ما يفي بهذه المسالك بيد أن مؤلفه أجاب عن مواضع قليلة من ذلك فاستخرت الله تعالى في تعليق نافع عليه يفتح مقفله ويوضح مشكله ويشهر غرائبه ويظهر عجائبه مرتفعاً عن الإخلال المخل منحطاً عن الإطناب الممل والله أسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم مقرباً للفوز بجنات النعيم وسميته تشنيف المسامع بجمع الجوامع

الحمد الثناء بالوصف الجميل على جهة التعظيم هذا أحسن حدوده فالثناء جنس وبالجميل فصل يخرج إطلاقه على غيره ومنه فأثنوا عليها شراً والفصل الثاني يخرج التهكم نحو ذق إنك أنت العزيز الكريم وافتتح المصنف بالجملة الفعلية دون الاسمية لدلالة الفعلية على التجدد والحدوث بخلاف الاسمية فإنها مسلوبة الدلالة على الحدث وضعاً ولما كان هذا الكتاب من النعم المتجددة ناسب أن يؤتى بما يدل على التجدد وانفصل المؤلف بهذا عن سؤال عظيم تأسياً بالقرآن في الافتتاح بجملة [illegible] قديم لم يحدث ولم يتجدد فالاسمية به أنسب قال وهذا معنى [illegible] استنبطه وبه يعتضد من افتتح كتابه بالجملة الفعلية كالغزالي والرافعي قلت وحينئذ فكان حقه التعبير بالصيغة المتعينة للإفراد وهي [illegible] لأن [illegible] للاصطلاح [illegible] تصنيف الكتاب خاص به وهي إنما تكون للمتكلم [illegible] وهي شمول [illegible] الاستغراق [illegible] يخرج الباب [illegible] هذا قوله [illegible] حيث [illegible] كالإجمع الجوامع [illegible] في كلام الله تعالى [illegible] وليس [illegible] استعمال الملوك [illegible] نزلت [illegible] بجوازه يستعمل

التوّد

صورة الصفحة الأولى من المخطوط

النون كل من لا يباشر العمل بنفسه، فأما قول العالم نحن نشرح ونحن نبين فمفرح
له لانه يخبر بنون الجمع عن نفسه وأهل مقالته انتهى وذكر ابن السيد في الاقتضاب
نحوه وزاد فيه وجهاً آخر وهو أن الرجل الجليل القدر ينوب وحده مناب جماعة
وينزل منزلة عدد كثير في فضله وعقله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لأبي سفيان
كل الصيد في جوف الفرا والزمخشري استفتح المفصل بالجملة الفعلية والكشاف بالاسمية
لان النعمة التي ذكرها في المفصل خاصة به وفي الكشاف عامة وفي التعبير بالمضارع
فائدة أخرى فان التجدد في الماضي معناه الحصول وفي المضارع معناه الاستمرار
يعني ان من شأنه ان يتكرر ويقع مرة بعد أخرى كما قال الزمخشري عند قوله تعالى
الله يستهزئ بهم وأما اللهم فلا خلاف كما قال ابن السيد ان المراد به يا الله وان الميم
زائدة ليست بأصل في الجملة ثم اختلفوا بعد ذلك في هذه الميم على ثلاثة مذاهب
فذهب سيبويه والبصريون الى انهم زادوا الميم في آخره عوضاً من حرف النداء ولهذا
لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة
محذوفة والتقدير يا الله أمنا بخير أي اقصدنا ثم حذف للاختصار ولكثرة
الاستعمال وربما يصح المراد هذا التقدير في أكثر المواضع ولذا قالوا اللهم ان كان هذا
هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب اليم ولو كانت
الميم عوض أمنا لما احتاج الشرط الى جواب لان الفعل يكون الجواب وهو أمنا والثالث
ان الميم زائدة للتعظيم والتفخيم لدلالتها على معنى الجمع كما زيدت في زرقم لشدة الزرقة
وابنم في الابن قال ابن السيد وهذا غير خارج عن مذهب سيبويه لانه لا يمنع ان
تكون للتعظيم وان تكون عوضاً من حرف النداء كما ان التاء في قولنا تالله بدل من الواو
وفيها زيادة معنى التعجب قال وهذا القول أحسن الاقوال وذكر ابن ظفر في أول شرح
المقامات ان الله للذات والميم للصفات فجمع بينها ايذاناً بالسؤال بجميع أسمائه
وصفاته وقواه بعضهم واحتج بقول الحسن البصري اللهم مجمع الدعاء وقول النضر
ابن شميل من قال اللهم فقد دعا الله بجميع أسمائه وكأنه قال يا الله الذي له الأسماء
الحسنى ولهذا قيل انه اسم الله الأعظم وبذلك يظهر لنا حسن ابتداء المصنف بها
وزنة على ضم التكبير فيها التعظيم بدليل الوصف وعليها التعليل على انه يكون
أو عليها ما استعملك لما فيه من الاشارة الى تفخيم الحمد لكن الاستعمال على النكرة
غير مناسب وكان الأحسن تجنبها هنا فانها انما تستعمل في جانب النقمة وتنزل
في جانب النعمة واستعمالات القرآن موالية على ذلك وفي الحديث كان اذا رأى ما يكره
قال الحمد لله على كل حال واذا رأى ما يعجبه قال الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وانما

صورة الصفحة الثانية من المخطوط

لكلام لم يبلغه حاله كان فتنة عليه وعلى سامعه ومن لم يكن عليه من حاله
فهو ناقل

يا واعظ الناس قد اصبحت متهما   تعيب فيهم امورا انت تاتيها
يا كاسي الناس من عري وعورته   للناس بادية ما ان تواريها

وانا اسال الله تعالى المنة بكل ما يقربني اليه ويجمعني عليه مقرونا بالعوافي والرضا
برحمتك يا ارحم الراحمين   ووافق الفراغ بحمد الله تعالى لتعليقه في اليوم المبارك
يوم الاربعا الرابع عشر من شهر جمادى الاول من شهور سنة تسع واربعين وثمانمائة
من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والتسليم   والبركات والتكريم وعلى
اله وصحبه اجمعين وذلك بالمدرسة الصلاحية بالقدس الشريف على يد العبد
الفقير المعترف بالتقصير الراجي عفو ربه الكريم احمد بن ...
بن داود السعدي لطف الله به وعفى عنه وعن والديه
ولوالديه ولجميع المسلمين والحمد لله رب
العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل
ولا حول ولا قوة الا
بالله العلي
العظيم

صورة الصفحة الأخيرة من المخطوط

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين[١]، حمدًا يليق بجلاله، والصلاة والتسليم الأتمان الأكملان على سيدنا محمد وآله، أما بعد: فلما كان كتاب جمع الجوامع فى أصول الفقه لقاضى القضاة أبى نصر عبد الوهاب ابن الشيخ الإمام أبى الحسن السبكى، برد الله مضجعه، من الكتب التى دقت مسالكها، ورقت مداركها، لما اشتمل عليه من النقول الغريبة، والمسائل العجيبة، والحدود المنيعة، والموضوعات البديعة، مع كثرة العلم، ووجازة النظم، قد علا بحره الزاخر، وأصبح اللاحق يقول: كم ترك الأول للآخر، قد اضطر الناس إلى حل معاقده، وبيان مقاصده، والوقوف على كنوزه، ومعرفة رموزه، وليس عليه ما نمى بهذه المسالك، بيد أن مؤلفه أجاب عن مواضع قليلة من ذلك، فاستخرت الله تعالى فى تعليق نافع عليه، يفتح مقفله، ويوضح مشكله، ويشهر غرائبه، ويظهر عجائبه، مرتفعًا عن الإقلال المخل، منحطًا عن الإطناب الممل، والله أسأل أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، مقربًا للفوز بجنات النعيم، وسميته: تشنيف[٢] المسامع بجمع الجوامع.

(م): نحمدك[٣] اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها.

(ش)[٤]: الحمد: الثناء بالوصف الجميل على جهة التعظيم، هذا أحسن حدوده،

---

(١) أى بكل اسم من أسماء الذات الأعلى الموصوف بكمال الإنعام وما دونه أو بإرادة ذلك لا بشىء من غيرها وحده أو معها.
أبتدئ ملتبسًا متبركًا أو مستعينًا، ولم يقتصر المؤلف على البسملة مع أنها تتضمن نسبة الجميل إليه تعالى على الوجه المخصوص، بل تابع بالحمد والثناء على الله عز وجل، والصلاة والسلام على النبى ﷺ. انتهى.

(٢) شنف، يقال له: أشنف له شنفًا: فطن، وشنفت فطنت، ويقال: شنف الآذان بكلامه، أى أمتعها به، وشنف كلامه زينه، لسان العرب (٩/١٨٣، ١٨٤).

(٣) هنا بداية متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكى، وسوف نميزه عن الشرح بوضع حرف (م) مع بداية كل فقرة من المتن.

(٤) (ش): وضعنا قبل كل فقرة من الشرح المعروف بتشنيف المسامع للإمام الزركشى حرف=

فـ«الثناء» جنس، وبـ«الجميل» فصل يخرج إطلاقه على غيره، ومنه: «فأثنوا عليها شرًا»[1]، والفصل الثانى يخرج التهكم، نحو: ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ [الدخان: ٤٩]، وافتتح المصنف بالجملة الفعلية دون الاسمية؛ لدلالة الفعلية على التجدد والحدوث، بخلاف الاسمية، فإنها مسلوبة الدلالة على الحدوث وضعًا، ولما كان هذا الكتاب من النعم المتجددة، ناسب أن يؤتى بما يدل على التجدد، وانفصل المؤلف بهذا عن سؤال عدم تأسيه بالقرآن فى الافتتاح بالجملة الاسمية، فإنه قديم لم يحدث ولم يتجدد، فالاسمية به أنسب[2]، قال: وهذا معنى لطيف استنبطته، وبه يعتضد من افتتح كتابه بالجملة الفعلية كالغزالى[3]، والرافعى[4].

قلت: وحينئذ، فكان التعبير بالصيغة المتعينة للإفراد، وهى: «أحمدك»، لا «نحمدك»؛

=(ش) بين قوسين للدلالة عليه.

(١) هذا جزء من الحديث الشريف المتفق عليه، ولفظه: عن أنس رضى الله عنه قال: مروا بجنازة فأثنوا عليها خيرًا، فقال النبى ﷺ: «وجبت»، فمروا بأخرى فأثنوا عليها شرًا، فقال النبى ﷺ: «وجبت»، فقال عمر بن الخطاب، رضى الله عنه: ما وجبت؟ فقال: «هذا أثنيتم عليه خيرًا فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شرًا فوجبت له النار، أنتم شهداء الله فى الأرض». رياض الصالحين للنووى، باب ثناء الناس على الميت (ص٣٢٨)، مسند الإمام أحمد (٣/٢٨١).

(٢) قلت: والجملة الاسمية أنسب؛ لأنها تضمن نسبة الجميل إليه تعالى على الوجه المخصوص، إلا أن الإمام السبكى بدأ بالفعلية للحديث الذى رواه أبو هريرة: «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع». رواه أبو داود والبيهقى فى السنن الكبرى.
انظر: كشف الخفاء (٢/١١٩)، فيض القدير (٥/١٣).

(٣) هو: الإمام الجليل حجة الإسلام محمد بن محمد الطوسى أبو حامد الغزالى، ولد سنة ٤٥٥هـ بطوس، وتوفى سنة ٥٠٥هـ، له مصنفات كثيرة، منها: المستصفى، والمنخول، وشفاء العليل فى الأصول، وفى الفقه: الوجيز والوسيط، وله أيضًا المنقذ من الضلال، وإحياء علوم الدين، وغير ذلك.
انظر: طبقات الشافعية (٤/١٠١)، الوافى بالوفيات (١/٢٧٤)، النجوم الزاهرة (٥/٢٠٣).

(٤) هو: أبو القاسم عبد الحكيم بن محمد بن عبد الكريم الرافعى القزوينى، ولد سنة ٥٥٧هـ، متضلع فى الفقه والأصول والتفسير والحديث. قال عنه السبكى: أنه وجد الفقه ميتًا فأحياه، وكان ورعًا زاهدًا تقيًا، من شيوخه أبوه، وأبو حامد عبد الله العمرانى، والخطيب حامد بن محمود، والحافظ أبو العلاء الحسن الهمدانى، ومن تلاميذه: الحافظ عبد العظيم المنذرى.
من مصنفاته: الشرح الكبير، العزيز، شرح الوجيز للغزالى، شرح مسند الشافعى، الأمالى الشارحة على مفردات الفاتحة. توفى سنة ٦٢٣هـ.
انظر: طبقات السبكى (٥/١١٩)، الأعلام (٤/٥٥).

لأن النون لا تصلح هنا للجماعة، فإن تصنيف الكتاب خاص به، وهى إنما تكون للمتكلم وحده إذا كان معظمًا نفسه، وهو غير لائق هنا، وقد يلتزم الأول ويدعى شمول النعمة بذلك له ولغيره بالانتفاع، أو يكون الجمع باعتبار التجريد البيانى، لكن يمنع من هذا قوله فيما بعد: وتضرع إليك فى منع الموانع، عن إكمال «جمع الجوامع»، فإن هذا خاص به، وقد حكى الحريرى[1] فى «شرح الملحة» خلافًا فى علة النون الجمع فى كلام الله تعالى، فقيل: للعظمة، وليس لمخلوق أن ينازعه فيها، فعلى هذا يكره استعمال الملوك لها فى قولهم: نحن نفعل، وقيل فى علتها: لما كانت تصاريف أقضيته تعالى تجرى على أيدى خلقه، نزلت أفعالهم منزلة فعله، فلذلك ورد الكلام موارد الجمع، فعلى هذا القول يجوز أن يستعمل «النون» كل من لا يباشر العمل بنفسه، فأما قول العالم: نحن نشرح، ونحن نبين، فمفسوح له؛ لأنه يخبر بنون الجمع عن نفسه وأهل مقالته. انتهى.

وذكر ابن السيد[2] فى «الاقتضاب» نحوه، وزاد فيه وجهًا آخر، وهو أن الرجل الجليل القدر ينوب وحده مناب جماعة، وينزل منزلة عدد كثير فى فضله وعلمه؛ ولهذا قال ﷺ لأبى سفيان: «كل الصيد فى جوف الفرا»[3].

---

(١) هو: الرئيس أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى، عالم أديب لغوى متمرس، صاحب جاه، ولد سنة ٤٤٦هـ. من شيوخه: ابن نضال المجاشعى، وأبو إسحاق. من مصنفاته: المقامات، ملحة الإعراب، وله ديوان شعر. توفى سنة ٥١٦هـ.
انظر: وفيات الأعيان (١٥٧/٢)، شذرات الذهب (٥٥/٤).

(٢) هو: الأديب النحوى اللغوى المشارك فى أنواع العلوم أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسى، ولد فى مدينة بطليوس سنة ٤٤٤هـ. من مصنفاته: الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب، المثلث فى اللغة، شرح سقط الزند لأبى العلاء المعرى، شرح موطأ مالك. توفى سنة ٥٢١هـ ببلنسية موطن إقامته.
انظر: وفيات الأعيان (٩٦/٣)، شذرات الذهب (٦٤/٤).

(٣) هذا جزء من حديث مرسل رواه العسكرى والرامهرمزى واللفظ له: عن نصر بن عاصم الليثى قال: أذن رسول الله ﷺ لقريش، وأخّر أبا سفيان، ثم أذن له، فقال: ما كدت أن تأذن لى حتى كدت أن تأذن لحجارة الجلهمتين قبلى، فقال: «وما أنت وذاك يا أبا سفيان، إنما أنت كل الصيد فى جوف الفرا»، وعند العسكرى، قال: «فى جوف أو جنب».
انظر: أمثال الحديث للرامهرمزى (ص١٨٥)، كشف الخفاء (١٢١/٢).
و«كل الصيد فى جوف الفرا» بغير همز؛ لأنه مثل والأمثال موضوعة على الوقف، أى كلٌّ دونه، وهذا المثل يضرب لمن يفضل على أقوام، ولما يغنى عن غيره، انظر: القاموس-

والزمخشري[1] استفتح «المفصل» بالجملة الفعلية، و«الكشاف» بالاسمية؛ لأن النعمة التي ذكرها في «المفصل» خاصة به، وفي «الكشاف» عامة، وفي التعبير بالمضارع فائدة أخرى، فإن التجدد في الماضي معناه الحصول، وفي المضارع معناه الاستمرار، يعني أن من شأنه أن يتكرر ويقع مرة بعد أخرى، كما قاله الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿**الله يستهزئ بهم**﴾ [البقرة: ١٥١].

وأما «اللهم»، قال خلاف، كما قاله ابن السيد، أن المراد به: يا الله، وأن الميم زائدة، ليست بأصل في الجملة، ثم اختلفوا بعد ذلك في هذه «الميم» على ثلاثة مذاهب، فذهب سيبويه[2] والبصريون إلى أنهم زادوا «الميم» في آخره عوضًا عن حرف النداء؛ ولهذا لا يجمع بينهما؛ لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض.

وقال الكوفيون: «الميم» عوض عن جملة محذوفة، والتقدير: يا الله أمنا بخير، أي: اقصدنا، ثم حذف؛ للاختصار ولكثرة الاستعمال، ورد بعدم اطراد هذا التقدير في أكثر المواضع، قال تعالى: ﴿**وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم**﴾ [الأنفال: ٣٢]، ولو كانت «الميم» عوض «أمنا»، لما احتاج الشرط إلى جواب؛ لأن الفعل يكون الجواب، وهو أمنا.

والثالث: أن «الميم» زائدة للتعظيم والتفخيم؛ لدلالتها على معنى الجمع، كما زيدت في: زرقم؛ لشدة الزرقة، وابنم، في الابن. قال ابن السيد: وهذا غير خارج عن مذهب سيبويه؛ لأنه لا يمنع أن تكون للتعظيم، وأن تكون عوضًا عن حرف النداء، كما أن «التاء» في قولنا: تالله، بدل من «الباء» وفيها زيادة معنى التعجب، قال: وهذا القول أحسن الأقوال، وذكر ابن ظفر[3] في أول «شرح المقامات»: أن «الله» للذات، و«الميم»

=المحيط (٢٣/١).

(١) الزمخشري: هو أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد جار الله، ولد بزمخشر سنة ٤٦٧هـ، قرية من قرى خوارزم فنسب إليها، كان إمام عصره بغير مدافع تسير إليه الرحالة. من مصنفاته: الكشاف، والمفصل، والفائق، والمستقصى، ورءوس المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية، انظر: وفيات الأعيان (١٦٨/٥).

(٢) هو: عمرو بن عثمان بن قنبر، إمام النحاة، سيبويه، أبو بشر، أول من بسط علم النحو، ولد سنة ١٤٨هـ، وسيبويه بالفارسية: رائحة التفاح. من شيوخه: الخليل بن أحمد، وعيسى بن عمرو، ويونس بن حبيب. ومن تلاميذه: الأخفش الأوسط (سعيد)، وقطرب، والجرمي، ومن مصنفاته: الكتاب، وهو مصدر لجميع كتب النحو، توفي بالأهواز شابًا عام ١٨٠هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٩٥/١٢)، بغية الوعاة (٢٣٩/٢)، الأعلام (٨١/٥).

(٣) هو: محمد بن عبد الله أبو محمد بن محمد بن ظفر الصقلي، المكي، حجة الدين، مفسر أديب،=

للصفات، فجمع بينهما، إيذانا بالسؤال بجميع أسمائه وصفاته، ورواه بعضهم واحتج بقول الحسن البصرى(١): اللهم بجمع الدعاء، وقول النضر بن شميل(٢): من قال: اللهم، فقد دعا الله بجميع أسمائه، وكأنه قال: يا الله الذى له الأسماء الحسنى؛ ولهذا قيل: إنه اسم الله الأعظم، وبذلك يظهر أيضًا حسن ابتداء المصنف بها.

وقوله: «على نعم»، التنكير فيها للتعظيم بدليل الوصف، و«على» إما للتعليل على رأى الكوفيين، أو على بابها للاستعلاء؛ لما فيه من الإشارة إلى تفخيم الحمد، لكن الاستعلاء على النعمة غير مناسب، وكان الأحسن تجنبها هنا، فإنها إنما تستعمل فى جانب النقمة، وتترك فى جانب النعمة، واستعمالات القرآن والسنة على ذلك، وفى الحديث كان إذا رأى ما يكره قال: «الحمد لله على كل حال»، وإذا رأى ما يعجبه قال: «الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات»(٣).

وأما قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [الحج: ٣٧]، فلما كان فى ذلك حل من استعلاء التكبير برفع الصوت، و«النعم» جمع نعمة، وهى اليد والصنيعة والمنة،

=ناظر، نحوى، لغوى، فقيه، فرضى، ولد فى صقلية، ونشأ بمكة وتنقل فى البلاد، فدخل المغرب، وحال فى أفريقية والأندلس وعاد إلى الشام فاستوطن حماة، توفى عام ٥٦٥هـ. صنف الكثير، منها: ينبوع الحياة فى تفسير القرآن، سلوان المطاع فى عدوان الأتباع، القواعد والبيان فى النحو، وغير ذلك.

انظر: بغية الوعاة (١/١٤٢)، الأعلام (٦/٢٣٠).

(١) هو: الحسن بن يسار البصرى، أبو سعيد، إمام أهل البصرة، المجمع على جلالته فى كل فن، وهو من سادات التابعين وفضلائهم، جمع الزهد والورع والعبادة، من أشهر كتبه: تفسير القرآن الكريم، توفى سنة ١١٠هـ.

انظر: شذرات الذهب (١/١٣٦)، وفيات الأعيان (٢/٦٩).

(٢) هو: الحسن بن النضر بن شميل بن خرشة بن يزيد بن كلثوم المازنى التميمى، البصرى، أديب، نحوى، لغوى، شاعر، محدث، فقيه، ولد بمرو عام ١٢٢هـ، ونشأ بالبصرة، أخذ عن الخليل بن أحمد، وأقام بالبادية زمنًا طويلاً، فأخذ عن فصحاء العرب، وعاد إلى مرو فولى قضائها، واتصل بالمأمون العباسى فقربه وأكرمه، من مصنفاته: الصفات فى اللغة، غريب الحديث، الشمس والقمر. توفى سنة ٢٠٣هـ، وقيل: ٢٠٤هـ.

انظر: بغية الوعاة (٢/٣١٦)، وفيات الأعيان (٥/٣٩٧).

(٣) الحديث رواه ابن ماجه عن عائشة، رضى الله عنها، قالت: كان رسول الله ﷺ إذا رأى ما يحب قال: «الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات»، وإذا رأى ما يكره قال: «الحمد لله على كل حال»، كذا بهذا اللفظ، رواه أبو داود فى مراسيله، فى كتاب المراسيل (٣٨١)، وانظر: الأذكار للنووى (ص٢٨٤).

وما أنعم به عليك، قاله الجوهري[1]. والمراد هنا الجميع، و«يؤذن» بمعنى يعلم، يقال: آذنتك بالشيء، أعلمتكه، وفسره الراغب[2] بالعلم الذي يتوصل إليه بالسماع، لا مطلق العلم[3]، و«الازدياد» أبلغ من الزيادة، كما أن الاكتساب أبلغ من الكسب، وهو أخذ الشيء بعد الشيء، و«الدال» بدل عن «التاء»، وأصله: ازتياد، أبدل من التاء دالاً، لتوافق الزاي والدال في الجهر، ليتشاكل اللفظ، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ [إبراهيم: ٧].

(م): ونصلي على نبيك محمد هادي الأمة لرشادها.

(ش): الصيغة صيغة خبر، والمقصود الطلب؛ ليكون امتثالاً لقوله تعالى: ﴿صلوا عليه﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وهو من عطف الإنشاء على الإنشاء، إذ لو قدر خبرًا، لزم عطف الخبر على الإنشاء، وهو ممتنع عند البيانيين، ولو قدر هنا إرادتهما لم يبعد، وفسروا الصلاة من الله عز وجل بالرحمة، ومن الآدمي بالدعاء[4].

---

(١) هو: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، أول من حاول الطيران، ومات في سبيله في حدود سنة أربعمائة، لغوي من الأئمة، كان يؤثر السفر على الحضر، أصله من فاراب، ودخل العراق صغيرًا، وسافر إلى الحجاز، ثم أقام بنيسابور، من شيوخه: أبو علي الفارسي، وأبو سعيد السيرافي، من مصنفاته: الصحاح.

انظر: الأعلام (١/٣١٣)، معجم المؤلفين (٢/٢٦٧).

(٢) هو: الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم، المعروف بالراغب الأصفهاني، وذكر السيوطي والداودي أن اسمه: المفضل بن محمد الأصفهاني، وأنه كان من أوائل المائة الخامسة، وقال حاجي خليفة: توفي سنة ٥٠٢ هـ، ومن أهم مصنفاته: مفردات القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ومحاضرات الأدباء، وأفانين البلاغة.

انظر: بغية الوعاة (٢/٢٩٧)، طبقات المفسرين للداودي (٢/٣٢٩)، كشف الظنون (٢/١٧٧٣).

(٣) مطلق العلم. قلت: وحَدُّه قسمين ضروري وكسبي، ومنهم من أطلقه في الشك والوهم والجهل المركب، وهو مخالف لمفهوم العلم لغة واصطلاحًا. والضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر، والكسبي ما يحتاج إلى نظر، وهو ملاحظة المعقول لتحصيل مجهول، انظر: إرشاد الفحول (ص٤، ٥).

(٤) قال ابن كثير في تفسيره: قال البخاري: قال أبو العالية: صلاة الله تعالى: ثناءُ عليه عند الملائكة، وصلاة الملائكة الدعاء.

قال أبو عيسى الترمذي: روى عن سفيان الثوري وغير واحد من أهل العلم، قالوا: صلاة الرب الرحمة، وصلاة الملائكة الاستغفار.

انظر تفسير القرآن العظيم (٣/٦٠٥)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٢/٣٥).

ورد الأول بأن الرحمة فعلها متعد، والصلاة فعلها قاصر، ولا يحسن تفسير القاصر بالمتعدى، وبأنه يلزم جواز رَحِمٌ[(١)] الله عليه، والتكرار فى قوله تعالى: ﴿**أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة**﴾ [البقرة: ١٥٧]؛ ولهذا فسرها بعضهم من الله بالمغفرة؛ لأجل ذكر الرحمة بعدها[(٢)].

ورد الثانى بأنه يلزم جواز: دعا عليه، وأجيب بأنها لما ضمنت معنى العطف والتحنن، عديت بـ «على»، والأحسن ما قاله الغزالى وغيره: أن الصلاة موضوعة للقدر المشترك، وهو الاعتناء بالمصلى عليه، و«النبى»: اختلف فى لفظه ومعناه، أما لفظه: فاختلف فى أنه مهموز أم لا؟ فقيل: ليس بمهموز، من النبوة، وهو ما ارتفع من الأرض. سمي نبيًا؛ لارتفاعه وشرفه، ولهذا ذكره الجوهرى فى باب المعتل، واحتج عليه الأخفش[(٣)] بقوله تعالى: ﴿**ويقتلون الأنبياء**﴾ [آل عمران: ١١٢]، قال: فهذا جميع غير المهموز، طصفى وأصفياء، ولو كان مهموزًا لقيل: نبآء ككريم وكرماء.

وقيل: مهموز من النبأ بمعنى الخبر، واحتجوا بقراءة نافع[(٤)] النبيء، والأنبياء والنبوءة فى جميع القرآن بالهمز، إلا فى موضعين: ﴿**إن وهبت نفسها للنبى**﴾ [الأحزاب: ٥٠]، و﴿**لا تدخلوا بيوت النبى**﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وفى «مستدرك الحاكم»[(٥)] أن أعرابيًا

---

(١) قوله: «رحم» كذا بالأصل، ولَعلَّهُ: «جواز رحمة الله عليه».

(٢) قال الزجاج: الصلاة من الله عز وجل: الغفران والثناء الحسن، انظر: تفسير القرطبى (٥٥٨/١).

(٣) هو: سعيد بن مسعدة المجاشعى البلخى النحوى، أبو الحسن الأخفش الأوسط، أخذ النحو عن سيبويه، وصحب الخليل، وكان معلمًا لولد الكسائى، من تلامذته: أبو عمرو الجرمى، وأبو عثمان المازنى، كان أعلم الناس بالكلام وأحذقهم بالجدل، من مصنفاته: تفسير معانى القرآن، والمقاييس فى النحو، والاشتقاق، وغير ذلك، توفى سنة ٢١٠هـ.

انظر: شذرات الذهب (٣٦/٢)، معجم الأدباء (٢٤٤/١١)، بغية الوعاة (٥٩٠/١).

(٤) هو: نافع بن عبد الرحمن بن أبى نعيم، أبو نعيم، وقيل: أبو عبد الرحمن، أحد القراء السبعة، الثقة، صالح، أصله من أصبهان، أخذ القراءة عن جماعة من تابعى المدينة، منهم مسلم بن جندب، وسمع نافعًا مولى ابن عمر، وعامر بن عبد الله بن الزبير، اشتهر بالمدينة وانتهى إليه رئاسة القراءة فيها. توفى سنة ١٦٩هـ.

انظر: طبقات القراء (٣٣٠/٢)، الأعلام (٥/٨)، وفيات الأعيان (٣٦٨/٥).

(٥) هو: محمد بن عبد الله بن محمد بن حمداويه بن نعيم بن الحكم الضبى الطهمانى، أبو عبد الله، الشافعى، محدث، حافظ، مؤرخ، ولد بنيسابور عام ٣٢١هـ. من مصنفاته: المستدرك، وتاريخ نيسابور، والإكليل فى الحديث، وتراجم الشيوخ، وفضائل فاطمة الزهراء، انظر: وفيات=

قال: يا نبيء الله، فقال رسول الله ﷺ: «لا تغير اسمي»(١). وقال الجوهري: نهى عن ذلك؛ لأنه يقال: نبأت من أرض إلى أرض، إذا خرجت منها إلى أخرى، وهذا المعنى أراد الأعرابي بقوله: يا نبيء الله، أي: يا من خرج من مكة إلى المدينة.

وقال الزمخشري: هو من النبوة، بمعنى الرفعة، فهو أبلغ من الهمز؛ لأنه ليس كل منبئ رفيع المحل؛ ولهذا نهى عن الهمز. وقال ابن خروف(٢) في «شرح الكتاب»: إنما نهى من خففه من أهل التحقيق، وهم قليل، وجماعة من العرب من أهل التحقيق، والتحقيق على البدل، والقراءة بالتحقيق ضعيفة لم يقرأ بها في السبع غير المدني. انتهى.

وكذا قال ابن درستويه(٣): كل ما لزم من البدل فإنه لا يجوز رده إلى الأصل إلا في ضرورة، فلذلك أنكر النبي ﷺ الهمزة، وإن كان هو الأصل. قال: وقد حمل هذا الحديث قوم من الجهال باللغة، حتى زعموا أن النبي مشتق من النبوة، وهذه فرية على الأنبياء؛ لأن النبوة ليست بالارتفاع كما ظنوا، وإنما يقال للسيف: نبا فهو ناب، وللفرس النابي، وكذلك النابي من الأرض، لما غلظ وشق على سالكه، فامتنع منه الناس، وليس هو ارتفاعًا فقط، بل هو وصف له مع ذم.

وقال الفارسي(٤) في كتاب الحجة: من حقق الهمز في النبي، صار كأنه رد الشيء

=الأعيان (٤/٢٨٠).

(١) الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك عن أبي ذر، رضي الله تعالى عنه، قال: جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا نبيء الله، فقال رسول الله ﷺ: «لست نبيء الله، ولكني نبي الله».
قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، انظر: المستدرك على الصحيحين (٢/٢٣١).

(٢) هو: علي بن محمد بن علي، نظام الدين، أبو الحسن بن خروف الأندلسي النحوي، إمام في العربية، ماهر محقق، له مشاركة في الأصول، توفي سنة ٦٠٩هـ. من مصنفاته: شرح كتاب سيبويه، وشرح جمل الزجاجي، وكتاب في الفرائض.
انظر: وفيات الأعيان (٣/٣٣٥)، بغية الوعاة (٢/٢٠٣).

(٣) هو: عبد الله بن جعفر بن درستويه الفارسي النحوي أبو محمد، نحوي جليل القدر مشهور الذكر، جيد التصانيف، من مصنفاته: الإرشاد في النحو، وكتاب غريب الحديث، وشرح الفصيح، وكتاب معاني الشعر، توفي سنة ٣٤٧هـ.
انظر: شذرات الذهب (٢/٣٧٥)، وفيات الأعيان (٣/٤٤).

(٤) هو: أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوي، إمام عصره في علوم العربية، من شيوخه: أبو بكر بن مجاهد، والزجاج، وابن السري، ومن تلاميذه: عبد الملك النهرواني، وابن جني، وأبو الحسن الربعي، توفي سنة ٣٧٧هـ، من مصنفاته: الإيضاح في النحو، والتذكرة والحجة=

إلى أصله المرفوض استعماله كوذر وودع، فمن ثَمَّ كان الأمر فيه التخفيف، ولذلك قال سيبويه: بلغنا أن قومًا من أهل الحجاز من أهل التحقيق يحققون نبى وبريه، قال: وذلك ردىء. وإنما استرداه؛ لأن الغالب فى مثله التخفيف على وجه البدل من الهمز، وذلك الأصل كالمرفوض، فضعفه عندهم لاستعمالهم فيه الأصل الذى قد تركه سائرهم، لا لأن النبى الهمز فيه غير الأصل.

قال الفارسى: أما ما روى من إنكار النبى ﷺ، فأظن أن من أهل النقل من ضعف إسناده، قال: ومما يقوى تضعيفه أن مِنْ مَدْح النبى ﷺ يقال: يا خاتم النبآء، لم يؤثر فيه إنكار عليه، ولو كان فى واحده نكير لكان الجمع كالواحد، وأيضًا فلم يعلم أنه عليه الصلاة والسلام أنكر على الناس أن يتكلموا بلغاتهم.

وأما معناه، فقيل: هو والرسول بمعنى واحد، والصواب تغايرهما[1]، واختلف فى التمييز بينهما، والمعتمد ما قاله الحليمى[2] وغيره من أن النبى مشتق من النبأ وهو الخبر، إلا أن المراد هنا خبر خاص عمن يكرمه الله تعالى بأن يوقفه على شريعته، فإن انضاف إلى هذا التوقيف أمر بتبليغه الناس ودعائهم إليه كان نبيًا ورسولاً، وإلا كان نبيًا غير رسول، ثم ذكر ستة وأربعين خصلة يختص بها النبى ﷺ.

وحاصله أن النبى هو من أوحى إليه، فإن انضاف إليه الأمر بالتبليغ كان رسولاً ونبيًا، وإلا كان نبيًا لا رسولاً، فالنبى أعم، فكل رسول نبى ولا ينعكس، وفى كلام الحليمى فائدة، وهى: تقييد الوحى بالشريعة، فإن صح هذا خرج وحيه إلى مريم وأم موسى، عليهم السلام، ولعله بناه على عدم ثبوتهما، وفيه خلاف ذكرته فى أصول الدين من هذا الشرح، فظهر بما ذكرناه أفضلية الرسالة على النبوة، وتخرج منه منازعة المصنف فى

=فى القراءات، والمقصور والممدود.

انظر: شذرات الذهب (٣/٨٨)، وفيات الأعيان (٢/٨٠).

(١) قلت: والصواب: التغاير، كما ذكر المؤلف، وذلك واضح فى كتاب الله عز وجل، إذ فرق بين النبى والرسول، قال تعالى فى سورة الحج: ﴿وما أرسلنا قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى﴾.

(٢) هو: أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحليمى، يعد من أنبه المتكلمين فيما وراء النهر، ولد سنة ٣٣٨هـ، من شيوخه: أبو بكر القفال، وأبو بكر الأودنى، وأبو بكر محمد بن حبيب، ومن تلاميذه: الحاكم النيسابورى، وأبو سعيد الكبخروذى. من مصنفاته: المنهاج فى شعب الإيمان. توفى سنة ٤٠٣هـ.

انظر: طبقات السبكى (٣/١٤٧)، البداية والنهاية (١١/٣٤٩)، وفيات الأعيان (٢/١٣٧).

إيثاره هنا صفة النبوة على الرسالة، ولعله لحظ ما صار إليه الشيخ عز الدين[1] من تفضيل النبوة على الرسالة من جهة شرف التعلق، والراجح خلافه، وعليه نقد آخر، وهو: عدم تسليمه، وقد قال العلماء: يكره إفراد الصلاة عن التسليم.

وقوله: «هادى الأمة»، مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢]، وفسر الراغب الهداية بالدلالة بلطف، قال: وأما قوله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ [الصافات: ٢٣]، فهو على التهكم.

وفى الحديث: «يا أيها الناس، إنما أنا رحمة مهداة»[2]. قال الرازى[3]: الكثير ضم الميم، بمعنى أن الله تعالى أهداه إلى الناس. وكان ابن البرقى[4] يقول: بكسر الميم من الهداية، وكان ضابطًا فهمًا متصرفًا فى الفقه واللغة، والذى قاله أجود؛ لأنه بعث لله هاديًا، كما قال تعالى: ﴿وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢]، والرشاد ضد الغى.

(م): صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما قامت الطروس والسطور لعيون الألفاظ مقام بياضها وسوادها.

(ش): كان الأولى إضافة الآل إلى الظاهر؛ لأنه الوارد فى السنة، وللخروج من

---

(١) هو: عز الدين بن عبد السلام، سلطان العلماء، وهو عبد العزيز بن عبد السلام بن القاسم السلمى الدمشقى، فقيه شافعى بلغ رتبة الاجتهاد، عالم فى الأصول والعربية والتفسير. من شيوخه: فخر الدين بن عساكر، ومن تلاميذه: تقى الدين بن دقيق العيد، وعلاء الدين بن الحسن الباجى، من مصنفاته: القواعد الكبرى فى أصول الفقه، وفوائد فى مشكل القرآن، والتفسير الكبير، والفتاوى، وغير ذلك. توفى بالقاهرة سنة ٦٦٠هـ.
انظر: الفتح المبين (٢/٧٣)، الأعلام (٤/٢١)، معجم المؤلفين (٥/٢٤٩).

(٢) الحديث رواه الحاكم فى المستدرك عن أبى هريرة، رضى الله عنه. قال الحاكم: حديث صحيح على شرطهما، انظر: المستدرك (١/٣٥).

(٣) هو: فخر الدين أبو عبد الله بن محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن على، الشافعى المفسر المتكلم الفقيه الأصولى، تفقه على الكمال السمعانى، وقرأ على المجد الجيلى، ولد بالرى سنة ٥٤٤هـ وإليها نسبته، ورحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، توفى سنة ٦٠٦هـ، من مصنفاته: التفسير الكبير، المحصول فى علم الأصول، والمعالم فى الأصول، والمطالب العالية، والمحصول فى علم الكلام.
انظر: البداية والنهاية (٣/٥٥)، طبقات المفسرين (٢/١١٥)، الأعلام (٦/٣١٣).

(٤) هو: محمد بن عبد الله بن عبد الرحيم الزهرى، مولاهم المصرى المعروف بابن البرقى، محدث حافظ، من مصنفاته كتاب الضعفاء. توفى سنة ٢٤٩هـ، انظر: شذرات الذهب (٢/١٢٠).

خلاف من منع إضافته إلى الضمير كالكسائي[١] والنحاس[٢] والزبيدي[٣]. قال ابن مالك[٤]: وقد ثبتت إضافته إلى مضمر، وقيل لرسول الله ﷺ: من آلك يا رسول الله؟ قال: «آلي كل تقي إلى يوم القيامة»[٥]، أخرجه تمام[٦] في فوائده. وقيل: إنه اسم جمع لا

(١) هو: علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي، الكوفي المعروف بالكسائي، أبو الحسن، مقرئ، لغوي، نحوي، نشأ في الكوفة وتنقل في البلدان واستوطن بغداد، وتعلم على كبر، من شيوخه الرؤاسي، وحمزة الزيات، وسمع من سليمان بن أرقم، وأبي بكر بن عياش، توفي برينوية إحدى قرى الري سنة ٢٨٠هـ، من مصنفاته المختصر في النحو، وكتاب القراءات، ومعاني القرآن مقطوع القرآن وموصوله، وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٣٢١/١)، طبقات القراء (٥٣٥/١)، معجم الأدباء (١٦٧/١٣)، إنباه الرواة (٢٥٦/٢)، معجم المؤلفين (٨٤/٧).

(٢) أبو جعفر النحاس، هو: أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي المصري، نحوي، لغوي، مفسر، أديب، فقيه، رحل إلى بغداد وغيرها، من شيوخه المبرد والأخفش ونفطويه والزجاج وغيرهم، توفي سنة ٣٣٨هـ. من مصنفاته: معاني القرآن، أخبار الشعراء، والناسخ والمنسوخ، والكافي في النحو، وتفسير القرآن.
انظر: شذرات الذهب (٣٤٦/٢)، وفيات الأعيان (٩٩/١)، بغية الوعاة (٣٦٢/١)، الأعلام (٢٠٨/١)، معجم المؤلفين (٨٢/٢).

(٣) هو: الحسين بن المبارك بن محمد بن يحيى بن عمران الرابعي الزبيدي الأصل البغدادي الحنبلي، سراج الدين، أبو عبد الله، فقيه، محدث، أديب، لغوي، مقرئ، ولد سنة ٥٤٦هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٤٤/٥)، معجم المؤلفين (٤٣/٤).

(٤) هو: جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الأندلسي، الشافعي، كان إمامًا حجة في النحو والصرف والقراءات وعللها، وأشعار العرب. توفي سنة ٦٧٢هـ. من مصنفاته: تسهيل الفوائد في النحو، والكافية، والشافية، وإعراب مشكل البخاري، وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٣٣٧/٥)، طبقات الشافعية (٦٧/٨)، بغية الوعاة (١٣٠/١).

(٥) الحديث أخرجه تمام في الفوائد من حديث شيبان بن فروخ، عن أنس مرفوعًا، بلفظ: «من آل محمد؟ قال: كل تقي من أمة محمد».
انظر: المقاصد الحسنة (ص٥)، تمييز الطيب من الخبيث (ص٦)، كشف الخفا (١٨/١، ١٩)، فيض القدير (٥٥/١).

(٦) هو: تمام بن محمد بن عبد الله بن جعفر بن الجنيد، أبو القاسم البجلي، الرازي ثم الدمشقي، من حفاظ الحديث، مغربي الأصل، كان محدث دمشق في عصره، من شيوخه خيثمة، وأبو علي الحضائري، وطبقتهما، قال أبو بكر الحداد: ما رأينا مثل تمام في الحفظ والخير.
انظر: شذرات الذهب (٢٠٠/٣)، كشف الظنون (١٢٩٦/٢)، إيضاح المكنون (٢٠٨/٢)، الأعلام (٨٧/٢).

واحد له من لفظه، وفسره سيبويه فيما حكاه ابن عطية[١] بالقوم الذين يئول أمرهم إلى المضاف إليه، وهو نص فى أن «آل» ليس أصله أهلاً كما زعم الناس.

وقال الإمام فى تفسير سورة مريم: الآل: خاصة الرجل الذين يئول أمرهم إليه للقرابة تارة وللصحبة أخرى، كآل فرعون، وللموافقة فى الدين، كآل النبى ﷺ. انتهى. وهو حسن يجمع الأقوال ويقتضى أنه مشترك، ولا يستعمل إلا فى التعظيم. وآله بنو هاشم والمطلب، وقيل: جميع الأمة، وقيل: أولاد فاطمة، رضى الله عنها. والأصحاب جمع صاحب، وهو كل مسلم رأى النبى ﷺ، وقدم الآل لشرفهم، وعطف الأصحاب عليهم؛ لأن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه؛ لأن التابعى الذى هو من بنى هاشم وبنى المطلب من الآل وليس من الصحابة، وسلمان مثلاً بالعكس، وعلىّ مثلاً صحابى وآل.

وقوله: «ما قدمت»، ما فى وضع الظرف، أى مدة، و«الطروس» جمع طرس، بكسر الطاء، فسره الجوهرى بالصحيفة، ثم قال: وهى، ويقال: هى التى محيت ثم كتبت، وعلى هذا اقتصر فى المحكم[٢]، وحكى فيها لغة أخرى: طلس، باللام بدل الراء، وقال الفراء[٣] فى الجامع: الطرس الكتاب الذى قد محى ما فيه ثم كتب، وقيل: هو الصحيفة بعينها، وإنما يقال للذى محى: طلس، وحكى فيها: طرس وطرص، بالسين والصاد، واستعمال المصنف عيون الألفاظ استعارة بليغة، ورشحها بالبياض والسواد، فإنهما من لوازم العيون، وفيه لف ونشر مرتب، فالبياض للطروس، والسواد للسطور، وفيه استعمال الطروس للصحيفة البيضاء، وفيه ما سبق، وفى الطروس والسطور جناس القلب؛ لاختلافهما فى ترتيب الحروف فهو نظير: «اللهم استر عوراتنا، وآمن

---

(١) هو: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية بن تمام المحاربى الغرناطى المالكى، أبو محمد، عالم مشارك فى الفقه والحديث والتفسير والنحو واللغة والأدب، ولى قضاء مدينة المرية ورحل إلى الشرق، من مؤلفاته الجامع المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، توفى سنة ٥٤١هـ، وقيل: سنة ٥٤٢هـ. وقيل: ٥٤٦هـ.

(٢) قوله: «ثم قال: وهى، ويقال:... إلخ» كذا بالأصل ولا وجه لكلمة هى، ويستقيم السياق بسقوطها.

(٣) هو: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمى المعروف بالفراء، ولد سنة ١٤٤هـ. وقال: ابن خلكان: كان أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، رمى بالاعتزال. من شيوخه: الكسائى، وأبو بكر بن عياش، وسفيان بن عيينة، من تلاميذه: سلمة بن عاصم، ومحمد بن الجهم، وهارون بن عبد الله، من مصنفاته: معانى القرآن، والمقصور والممدود والحدود. توفى سنة ٢٠٧هـ، انظر: وفيات الأعيان (١٧٦/٦).

روعاتنا»(١)، ومقصود المصنف تأبيد الصلاة عليه على الدوام؛ إذ لا تزال طائفة من الأمة على الحق حتى تقوم الساعة(٢)، ووجود الطروس من لوازم بقائها، فعبر باللازم وأراد الملزوم، وخص التعليق على ذلك دون غيره من الأشياء المؤبدة؛ لشرف العلم المبعوث به النبي الكريم، صلى الله تعالى عليه وسلم.

(م): ونضرع إليه في منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع، الآتي من فني الأصول بالقواعد القواطع، البالغ من الإحاطة بالأصلين مبلغ ذوي الجد والتشمير، والوارد من زهاء مائة مصنف منهلاً يروي ويمير، المحيط بزبدة ما في شرحي على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير.

(ش): ضرع الرجل ضراعة، خضع وذل. قال الفراء: يقال: جاء فلان يتضرع ويتعرض، بمعنى إذا جاء يطلب إليك الحاجة، ولا شك أن التضرع أبلغ، فإنه نهاية السؤال؛ فلهذا آثره المصنف، و«في منع متعلق بنضرع، وعن» متعلق بمنع، وأصله نتضرع، ثم أدغم، وكأنه طلب من الله تعالى دفع الموانع العائقة له عن إكمال هذا الكتاب، وذلك يستلزم طلب كماله، وكأنه إنما لم يطلبه ابتداء؛ لأنه قد يصحبه مانع، فسأل رفع الموانع أصلاً ورأسًا.

و«الآتي» صفة لجمع الجوامع، وهو اسم فاعل من أتى، بمعنى جاء، ومنه قولهم: ما أقرب ما هو آت، و«بالقواعد» متعلق به، و«من فني الأصول» متعلق بالقواعد، و«من» للبيان، و«الفن» النوع، قال الجوهري: فن الرجل كثر تفننه في الأمور، أي تنوعه، والفنون: الأنواع، والأفانين: الأساليب، والألف واللام في «الأصول» للاستغراق؛ ليعم أصول الفقه وأصول الدين بدليل تثنية فن، وقوله بعده: من الإحاطة بالأصلين، وفي «القواعد» و«القواطع» الجناس اللاحق؛ لاتفاق الكلمتين في عدد الحروف والهيئات، واختلافهما في الآخر، فهو نظير قوله تعالى: ﴿**وإذا جاءهم أمر من الأمن**﴾ [النساء: ٨٣].

وفي التعبير بـ«البالغ» و«الإحاطة» من النهاية في الاطلاع على الأصلين ما لا يخفى،

---

(١) الحديث رواه أبو داود وابن ماجه والإمام أحمد في مسنده.

(٢) قوله هذا استقاه من الحديث الذي رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد والحاكم وابن حبان، عن ثوبان، وجابر بن سمرة ومعاوية، وعمران بن حصين، كلها بألفاظ متقاربة: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق».

انظر: صحيح البخاري (٢٤/١)، صحيح مسلم (١٥٢٣/٣)، سنن ابن ماجه (٤/١)، سنن أبي داود (٤/٢)، المستدرك (٤٤٩/٤).

و«مبلغ» منصوب بالبالغ، و«الجد» بكسر الجيم: الجهد، و«زهاء مائة»، أى قدر مائة، هذا مدلوله لغة، وكلام الفقهاء في باب الوصية يخالفه، ثم كلام الأخفش يقتضى أنها ممدودة، فإنه ذكرها في باب ما يمد، ولكن صاحب الصحاح ذكرها فى المعتل، وعلى المد اقتصر صاحب المشارق. قال: ويقال لها باللام بدل الزاى. و«يُروى» بضم أوله، من الرى، وهو الشبع من الماء، يقال منه: رويت بكسر الواو، أروى ريًّا وريًّا، وفى الحديث: «رَويت» بالفتح، وما أحسن قول بعضهم: رويت وما رويت من الرواية.

و«يمير» بفتح أوله، ويجوز ضمها؛ لأنه يقال: مار وأمار بمعنى من قولهم: مار أهله يميرهم، إذا حمل لهم الميرة، وهو الطعام، ومنه قولهم: ما عندهم خير ولا مير.

(م): وينحصر فى مقدمات وسبعة كتب.

(ش): الانحصار مطاوع حصر، وحق الفعل أن يطاوع مثل الثلاثى، نحو: ضربته فانضرب، ويقال فى الرباعى: أزعجته فانزعج. قال أبو السعادات(١): والحصر التضييق. قال تعالى: ﴿**واحصروهم**﴾ [التوبة: ٥]، وانحصار الشىء فى أشياء يكون على وجهين، أحدهما: انحصاره فى جزئياته، كانحصار الكلمة فى الاسم والفعل والحرف. والثانى: انحصاره فى أجزائه، كانحصار الكلام فى الاسم والفعل والحرف أيضًا، والفرق بينهما أن اسم المحصور فى الأول يكون صادقًا على كل واحد من الأشياء المحصور فيها هو، بخلاف الثانى.

والضمير فى قوله: و«ينحصر»، إما أن يعود على هذا المختصر، أو إلى أصول الفقه، لا جائز أن يعود على المختصر المدلول عليه بقوله فى الخطبة: «جمع الجوامع الآتى من فنى الأصول بالقواعد القواطع»، فإن «جمع الجوامع» يشتمل على غير المقدمة والسبعة كتب من علم أصول الدين وخاتمة التصوف، فلا انحصار. وإما أن يعود إلى أصول الفقه المدلول عليه بقوله فى الخطبة: «المحيط بزبدة ما فى شرحى على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير»، وليس المذكور فى الشرحين غير أصول الفقه، فيقال عليه: إن من جملة المقدمات حد أصول الفقه وغيره من قواعد المنطق ونحوها مما لا يعد من أصول الفقه، فلا يكون جزءًا منه لخروجها عنه اصطلاحًا، وقد يجاب بأنه لما توقف الأصول عليها جعلها جزءًا

---

(١) هو: أسعد بن يحيى بن منصور بن عبد العزيز بن وهب بن وهبان بن سوار السلمى السنجارى الشافعى أبو السعادات البهاء، كان فقيهًا وتكلم فى الخلاف، إلا أنه غلب عليه الشعر وأجاد فيه واشتهر به. ولد بإربل سنة ٥٣٣هـ، وتوفى بسنجار سنة ٦٢٦هـ. من آثاره ديوان شعر، وفى شعره رقة.

انظر: شذرات الذهب (١٠٤/٥)، وفيات الأعيان (٢١٤/١)، معجم المؤلفين (١١٦/١).

منه على طريق التغليب، ووجه الانحصار فيما ذكره أن ما تضمنه الأصول إما مقصود بالذات أو لا، والثانى المقدمات، إذ لابد أن يتوقف عليه المقصود، وإلا لم يحتج إليه، والأول إن كان الغرض منه استنباط الأحكام، فالبحث إما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد، وإما عما تستنبط هى منه، إما عند تعارضها وهو الترجيح أو لا، وهو الأدلة والاستدلال..

* * *

(م): الكلام فى المقدمات

(ش): المقدمات جمع مقدمة، وهى فى اصطلاح الحكماء: القضية المجعولة جزء الدليل، كقولنا: العالم ممكن، فكل ممكن له سبب، فينتج أن العالم له سبب، فكل واحدة من هذه تسمى مقدمة. وأما عند المتكلمين، فما يتوقف عليه حصول أمر آخر، وهو مراد المصنف، وهى أعم من الأولى، فالمقدمة لبيان السوابق، والفصول المعبر عنها هنا بالكتب لبيان المقاصد، وهى مأخوذة من مقدمة العسكر وهو أول ما يبدو، وفيها لغتان: فتح الدال، باعتبار المفعولية، بمعنى قدمت على المقصود إعانة على فهمه، وكسرها، باعتبار الفاعلية، بمعنى مقدمة من قوله تعالى: ﴿لا تقدموا بين يدى الله ورسوله﴾ [الحجرات: ١]. قيل: والكسر أشهر، وكأنهم لحظوا أنه لما وجب تقدمها بالذات؛ لابتناء ما بعدها عليه، رجح تقدير الفاعلية فيها؛ للإشعار بأنها تقدمت بنفسها بخلاف الفتح.

(م): أصول الفقه: دلائل الفقه الإجمالية، وقيل: معرفتها(١).

---

(١) قلت: ولفظ: أصول الفقه، له اعتبارين، أحدهما باعتبار الإضافة والتركيب، والآخر باعتبار اللقب، أو بمعنى آخر باعتبار العلمية. والذى ذكر فى المتن هو تعريف من تعريفات الاعتبار الثانى وهو اللقبى، فقد قيل فيه أيضًا: هو إدراك القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية، من أدلتها التفصيلية. وقيل: هو العلم بالقواعد. وقيل: هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام. وقيل: هو طرق الفقه. ولم يذكر صاحب المتن الاعتبار الأول، وهو تعريف الإضافة، وسنذكره لإتمام الفائدة:

وذِكْره يحتاج إلى تعريف المضاف وهو الأصول، والمضاف إليه وهو الفقه، أما المضاف فلغوى، واصطلاحى، فالمعنى اللغوى ما ينبى عليه غيره، والاصطلاحى قيل: هو الراجح، كالعمل بالمعنى الظاهر دون المحتمل، وبالحقيقة دون المجاز. وقيل: هو المستصحب، وهو ما يقابل الفرع من باب القياس، وهو المقيس عليه؛ لأنه أصل. وقيل: القاعدة الكلية المستمرة كقولهم: أكل الميتة على خلاف الأصل.

وقيل: هو الدليل وهو الأوفق بالمقام والمعنى المراد فى علم أصول الفقه، لقولهم: الأصل فى المسألة الكتاب والسنة. وأما المضاف إليه وهو الفقه، فلغوى أيضًا واصطلاحى، فاللغوى: هو الفهم، وقال صاحب المستصفى: العلم بالشىء والفهم له سواء كان المفهوم دقيقًا أم جليًا، وسواء كان غرضًا للمتكلم أم لا، انتهى.

وهو معنى مطلق عن التقييد، وهو مذهب الكثيرين من الأصوليين كالجوينى، والجهرى، وجلال الدين المحلى، وأحمد بن القاسم العبادى الشافعى، والشوكانى وغيرهم، ومنهم من قيده بفهم=

(ش): الدلائل جنس، والإجمالية فصل أخرج به الأدلة التفصيلية بحسب مسألة مسألة وهو الفقه، ومعنى الإجمالية كما قال أبو الحسين[1] فى المعتمد: أنها غير معينة، ألا ترى أنا إذا تكلمنا على أن الأمر للوجوب، لم نشر إلى أمر معين، وكذلك النهى والإجماع والقياس، وليس كذلك أدلة الفقه؛ لأنها معينة، نحو قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[2]. قال: ولهذا كان قول من قال: أصول الفقه كلام فى أدلة الفقه، يلزم عليه أن يكون كلام الفقهاء فى أدلة الفقه المعينة، كلامًا فى أصول الفقه؛ فلهذا قيدنا الأدلة الإجمالية. انتهى.

وهذا هو المختار فى تعريفه، أعنى أن الأصول نفس الأدلة لا معرفتها؛ لأن الأدلة إذا لم تعلم لا تخرج عن كونها أصولاً، وهو الذى ذكره الحذاق، كالقاضى أبى بكر[3]،

=الأشياء الدقيقة سواء كانت غرضًا للمتكلم أم لا، كالشيرازى، أما الاصطلاحى فهو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلته التفصيلية بالاستدلال، وسيأتى تعريفه إن شاء الله.

انظر: إرشاد الفحول (ص٣)، المصباح المنير (١/٢١)، المستصفى (١/٤)، المحصول (١/٩)، المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية (مخطوط لنا).

(١) هو: محمد بن على بن الطيب البصرى، أحد أئمة المعتزلة، كان يشار إليه بالبنان فى علم الأصول والكلام، قوى فى المجادلة والدفاع عن آراء المعتزلة. من مصنفاته: المعتمد فى أصول الفقه، وهو كتاب قيم من مصادره كتاب الإمام الرازى المحصول، وشرح العمدة للقاضى عبد الجبار. توفى سنة ٤٣٦هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٧١)، طبقات الأصوليين للمراغى (١/٢٣٧)، فرق وطبقات المعتزلة (ص٢٥).

(٢) هذا جزء من الحديث المشهور المتواتر فى معناه الذى رواه البخارى ومسلم وأصحاب السنن وأحمد بطرق مختلفة، منها: عن عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، مرفوعًا. وهذا الحديث من الأحاديث التى عليها مدار الدين.

انظر: صحيح البخارى بحاشية السندى (١/٦)، صحيح مسلم (٣/١٥١٥)، سنن أبى داود (١/٥١٠)، سنن النسائى (١/٥٠)، سنن ابن ماجه (٢/١٣، ١٤)، مسند الإمام أحمد (١/٢٥).

(٣) هو: القاضى محمد بن الطيب محمد بن جعفر بن القاسم الأشعرى وشهرته الباقلانى، وأبو بكر، ولد بالبصرة سنة ٣٣٨هـ، وسكن بغداد. شافعى المذهب، رد على الفرق والمبتدعة، قاضيًا من قضاء علماء الكلام، مجدد المائة الرابعة، من شيوخه: الأبهرى، وابن أبى زيد، وأبو مجاهد. ومن تلاميذه: أبو ذر الهروى، وأبو عمران الفاسى، والقاضى ابن نصر. صنف: التقريب والإرشاد، والمقنع فى أصول الفقه، وتمهيد الأوائل فى تلخيص الدلائل، وغير ذلك. توفى سنة ٤٠٣هـ.

انظر: شذرات الذهب (٣/١٦٨)، تاريخ بغداد (٥/٣٧٩)، البداية والنهاية (١١/٣٥٠).

وإمام الحرمين[١]، والرازى، والآمدى[٢]، وغيرهم، واختاره الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد[٣].

وقيل: بل أصول الفقه معرفة الأدلة، وعليه جرى فى المنهاج.

وكذا ابن الحاجب[٤]، إلا أنه عبر بالعلم بها، ووجهه بعضهم بأن العلم بالأدلة موصل إلى المدلول، والأدلة لا توصل إلى المدلول إلا بواسطة العلم بها.

والحاصل أن الأدلة لها حقائق فى أنفسها من حيث دلالتها ومن حيث تعلق العلم بها، فهل موضوع أصول الفقه تلك الحقائق أو العلم بها؟ والمختار الأول؛ لأن أهل العرف لا يسمون العلوم أصولاً، ويقول: هذا كتاب أصول؛ ولأن الأصول لغة الأدلة، فجعله اصطلاحًا نفس الأدلة أقرب إلى المدلول اللغوى، ومن هنا جعل المصنف وغيره

---

(١) هو: أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجوينى الأصولى الأديب الفقيه الشافعى، سمى إمام الحرمين لمكوثه بين المدينة ومكة يدرس العلم ويفتى أربع سنوات. من شيوخه: والده، والقاضى حسين. ومن تلاميذه: زاهر الشحامى، أبو عبد الله الفراوى. من مصنفاته: البرهان، الورقات، التلخيص، والتحفة فى أصول الفقه، والنهاية فى الفقه، والشامل، والعقيدة النظامية فى علم الكلام، والغياثى، وغيرها، انظر: شذرات الذهب (٢٥٨/٣).

(٢) هو: أبو الحسن سيف الدين على بن أبى على بن محمد بن سالم التغلبى الآمدى، الأصولى المتكلم الحنبلى ثم الشافعى، ولد سنة ٥٥١هـ، تعلم فى بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، برع فى علم الخلاف، من مصنفاته: الإحكام فى أصول الأحكام، واختصاره، منتهى السول فى الأصول، وأبكار الأفكار، وغاية المرام فى علم الكلام، وغيرها. توفى بدمشق سنة ٦٣١هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٢٩٣/٣)، البداية والنهاية لابن كثير (١٤٠/١٣).

(٣) هو: أبو الفتوح محمد بن أبى الحسن على بن أبى العطاء المعروف بتقى الدين ابن دقيق العيد، المالكى، الشافعى، أتقن المذهبين وكان يفتى فيهما، عالم بالمعقول والمنقول، عظيم فى النفوس، ولد عام ٦٢٥هـ. من شيوخه: أحمد بن عبد الدائم، والزين بن خالد. ومن تلاميذه: أبو يحيى التونسى، والأخنائى، وقطب الدين. من مصنفاته: شرح العنوان فى أصول الدين، وكتاب الإلمام فى الحديث، وإحكام الأحكام فى شرح العمدة. توفى سنة ٧٠٢هـ.
انظر: البداية والنهاية (٢٧/١٤)، شجرة النور الزكية (ص١٨٩)، طبقات السبكى (٢٤١/٦).

(٤) هو: أبو عمرو جمال الدين عثمان بن أبى بكر بن يونس الدونى ثم المصرى، ولد فى إسنا من صعيد مصر سنة ٥٧٠هـ، ونشأ فى القاهرة، ودفن بالإسكندرية سنة ٦٤٦هـ، وكان أبوه حاجبًا فعرف به، وكان إمامًا، فاضلاً، فقيهًا، أصوليًا، متكلمًا، نظارًا، أديبًا، شاعرًا. من تلامذته: القرافى، وابن المنير. من مصنفاته: منتهى السول، والأمل مختصر المنتهى. وله مصنفات عديدة فى النحو، مثل: الكافية، وأيضًا فى الصرف، والعروض، والأدب.
انظر: شذرات الذهب (٢٣٤/٥)، بغية الوعاة (١٣٤/٢)، الأعلام (٢١١/٤).

الفقه: العلم بالأحكام لا نفسها؛ لأنه أقرب إلى الاستعمال اللغوى، إذ الفقه لغة الفهم، وليس كذلك الأصول، وبهذا ينفصل عن سؤال جعل الأصول الأدلة، والفقه العلم بالأحكام.

هذا تقرير كلام المصنف، وفيه كلمات:

الأولى: إنه إنما يحد اللقبى لا الإضافى، بدليل أنه لم يعرف الأصول بمفرده، وحينئذ فكيف يصح جعله نفس الأدلة! فإن اللقبى هو ما نقل عن الإضافة وجعل علمًا على الفن، أو صار علمًا بالغلبة لا نقل فيه.

وكيف يصح أن يحكى فيه قولاً إنه معرفة الأدلة، وليس ذلك خلافًا متواردًا على محل واحد، بل هما طريقان لمقصودين متغايرين، فمن قصد الإضافى فسره بالأدلة، ومن قصد اللقبى فسره بالعلم بها؛ ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبى بالعلم والإضافى بالأدلة[١]، ومن أورد عليه أن أصول الفقه نفس تلك القواعد لا العلم بها لثبوتها فى نفس الأمر، علم بها أم لا، فقد غفل عن هذا المعنى، ولم يقع على مراده، فإنه قبل النفلية[٢] بمعنى الأدلة، وأما بعده فصار معنى أصول الفقه، علم أصوله، كما يقال: سورة البقرة، ثم يقال: البقرة، باعتبار النقل إلى علم السورة.

وإمام الحرمين لما عرفه بالأدلة، قال شارحه الإبيارى[٣]: أراد الإضافى. نعم المصنف تابع والده الشيخ الإمام[٤]، فإنه اقتنص ذلك من تخالف عبارة المنهاج والمحصول، مع أن

---

(١) ذكر ابن الحاجب حدَّاه فقال: أما حده لقبًا: فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية، وأما حده مضافًا: فالأصول: الأدلة، والفقه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.

انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (١٨/١).

(٢) قوله: النفلية، كذا بالأصل، ولعل الصواب: النقلية.

(٣) هو: شمس الدين أبو الحسن على بن إسماعيل بن عطية الإبيارى أحد أئمة المسلمين المحققين، أصولى، فقيه، محدث. من شيوخه: القاضى ابن سلامة، وأبو الطاهر بن عوف. ومن تلاميذه: ابن الحاجب، وعبد الكريم بن عطاء الله. من مصنفاته: شرح البرهان، وسفينة النجاة. توفى سنة ٦١٨هـ.

انظر: شجرة النور الزكية (ص١٦٦)، الديباج (١٢١/٢).

(٤) هو: تقى الدين على بن عبد الكافى بن على بن تمام بن عبد الكافى السبكى الأنصارى الخزرجى أبو الحسن، شيخ الإسلام فى عصره، أحد الحفاظ والمفسرين، والد التاج السبكى، والبهاء السبكى ولد فى سبك من أعمال المنوفية بمصر سنة ٦٧٣هـ. انتقل إلى القاهرة ثم الشام فولى قضائها سنة ٧٣٩هـ، واعتل فعاد إلى القاهرة، وتوفى فيها سنة ٧٥٦هـ. من شيوخه:=

كلاً منهما حدَّ اللقبى، فالبيضاوى[(١)] جعله العلم بالأدلة والكيفيتين، والإمام جعله عبارة عن الثلاثة.

قلت: وتابعه الهندى[(٢)] على ذلك، وقاله قبلهما ابن برهان[(٣)] فى الأوسط، ونقل إجماع المتقدمين على أن أدلة الفقه تسمى أصول الفقه، والناظر فيها يسمى أصوليًّا. وقال ابن السمعانى[(٤)]: أصول الفقه عند الفقهاء: طرق الفقه التى يؤدى الاستدلال[(٥)] بها إلى

=علاء الدين الباجى، والسيف البغدادى، وأبو حيان، والدمياطى. من مصنفاته: الابتهاج فى شرح المنهاج للنووى، الدر النظيم فى تفسير القرآن العظيم، الإبهاج فى شرح المنهاج الذى أكمله ابنه بعده.

انظر: معجم المؤلفين (٧/١٢٧)، الدرر الكامنة (٣/١٣٤)، الأعلام للزركلى (٤/٣٠٢).

(١) هو: أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن على الشيرازى البيضاوى، قاضى القضاة، كان إمامًا مبرزًا، ناظرًا، خيرًا، صالحًا، متعبدًا، ولى قضاء شيراز، ولد بالمدينة البيضاء بفارس قرب شيراز، ورحل إلى تبريز وتوفى بها سنة ٦٨٥هـ، وقيل: ٦٩١هـ. من مصنفاته: منهاج الوصول إلى علم الأصول، شرح المطالع.

انظر: شذرات الذهب (٥/٣٩٢)، الأعلام (٤/١٠)، معجم المؤلفين (٩/٩٧).

(٢) هو: محمد بن عبد الرحيم بن محمد أبو عبد الله الملقب بصفى الدين الهندى، الأرموى، الفقيه، الشافعى الأصولى، ولد بالهند سنة ٦٤٤هـ، وقدم اليمن والحجاز ومصر وسوريا، واستقر فيها للتدريس والفتوى. من شيوخه: ابن سبعين، والسراج الأرموى. ومن تلاميذه: الحافظ الذهبى. توفى سنة ٧١٥هـ. من مصنفاته: نهاية الوصول إلى دراية الأصول، الفائق فى التوحيد، والزبد فى علم الكلام.

انظر: شذرات الذهب (٦/٣١)، البدر الطالع (٢/١٨٧)، الفتح المبين (٢/١١٦).

(٣) هو: أحمد بن على بن محمد الوكيل، المعروف بابن برهان، فقيه، شافعى، أصولى، محدث، الحنبلى المذهب، ثم الشافعى. من شيوخه: القفال الشاشى، الغزالى، وأبو الحسين، الكيا الهراسى. من مؤلفاته: البسيط والوسيط والأوسط والوجيز فى أصول الفقه. توفى سنة ٥١٨هـ. وقيل غير ذلك.

انظر: طبقات الشافعية (٦/٣٠)، وفيات الأعيان (١/٩٩)، شذرات الذهب (٤/٦٢).

(٤) هو: منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر التميمى، أبو المظفر ابن الإمام أبى منصور الشافعى، الفقيه، الأصولى، الإمام، الثبت، العالم، الورع، الزاهد، الشهير بابن السمعانى. من شيوخه: والده. من تلاميذه: أولاده، وأبو طاهر السنجى، وعمر السرخسى، وإبراهيم المروزى. توفى سنة ٤٨٩هـ. من مصنفاته: القواطع فى أصول الفقه، والبرهان فى الخلاف، والأوسط، والمختصر.

انظر: طبقات السبكى (٥/٣٣٥ - ٣٤٦)، البداية والنهاية (١٢/١٥٣)، شذرات الذهب (٣/٣٩٣)، طبقات المفسرين (٢/٣٣٩).

معرفة الأحكام. انتهى.

ويمكن رفع الخلاف، فإنه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق، يتوقف على العلم بها، فيجوز حينئذ إطلاق أصول الفقه على الأدلة نفسها وعلى العلم بها، لكن إطلاقه على نفس الأدلة الأولى؛ لأن الغرض ما يستنبط منه الأحكام، لا العلم بتلك الطرق، نعم ينبغى تخريج خلاف فى أن الفقه هل هو مدلول تلك الأدلة أو العلم بالمدلول من الخلاف الكلامى، فيما إذا أقمنا دليلاً على حدوث العالم مثلاً، فهل المدلول حدوث العالم أو العلم بحدوث العالم؟ والصحيح الأول؛ لأن حدوث الأكوان دال على حدوث الجواهر[1]، سواء أنظر الناظر أم لا، والدليل مرتبط بالمدلول نظر الناظر أم لا، وهذا الخلاف قيل: إنه لفظى، إذ لا يصح ثبوت العلم دون المعلوم[2].

الثانية: جعله الإجمالية قيد للأدلة، والأشبه، كما قرره والده، أنه قيد للمعرفة، فإن أدلة الفقه لها جهتان، إحداهما: أعيانها، والثانية: كلياتها، فليست الأدلة تنقسم إلى ما هو إجمالى غير تفصيلى، أو تفصيلى غير إجمالى، بل كلها شيء واحد لها جهتان، فالأصولى يعلمه من إحدى الجهتين، والفقيه يعلمه من الجهة الأخرى، نعم يصح أيضًا جعلها قيدًا للأدلة، باعتبار أن لها نسبتين، فهى باعتبار إحداهما غيرها باعتبار الأخرى.

الثالثة: المراد بالأدلة الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، وقال إمام

---

(٥) الاستدلال هو طلب الدليل ليؤدى إلى المطلوب من علم أو ظن. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

وقال ابن حزم: هو طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه، أو من قبل إنسان يعلم. انظر: الإحكام فى أصول الأحكام (ص٤٠).

(١) وحد هذا الجوهر عند من أثبته أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزء، وحده بعض من ينتمى إليه الكلام بأنه واحد بذاته لا طول له ولا عرض ولا يتجزء، وقالوا: إنه لا يتحرك وله مكان، وأنه قائم بنفسه يحمل من كل عرض عرضًا واحدًا فقط، كاللون والطعم والرائحة والمجسمة. انظر: الفصل (٥/٤٤).

(٢) المعلوم: قسمان: معلوم بالأصل المذكور، ومعلوم بالمقدمات الراجعة إلى الأصل كما بينا، وكل ما نقل بتواتر عن النبى ﷺ أو أجمع عليه نقل جميع علماء الأمة عنه عليه السلام، أو نقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ إليه عليه السلام، فداخل فى باب ما تيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة. انتهى. انظر: الإحكام فى أصول الأحكام (ص٤٢).

وقال شارح الورقات: المعلوم ما من شأنه أن يعلم، لا ما وقع عليه العلم، انتهى. انظر: شرح الورقات لجلال الدين المحلى (ص٣٥).

الحرمين والغزالي: ثلاثة فقط، وأسقطا القياس والاستدلال(١)، فالإمام بناه على أن الأدلة لا تتناول إلا القطعي، فلزم إخراج القياس من أصول الفقه، ثم اعتذر عن إدخاله فيه بقيام القاطع على العمل به، والغزالي خص الأدلة بالمثمرة للأحكام؛ فلهذا كانت ثلاثة، وجعل القياس من طرق الاستثمار، فإن دلالته من حيث معقول اللفظ، كما أن العموم والخصوص دلالته من حيث صيغته.

الرابعة: أورد على المصنف أنه هلا قال: أصول الفقه: دلائله الإجمالية، وأجاب بثلاثة أجوبة:

أحدها: أنه لو أعاده مضمرًا لأوهم عوده إلى نفس الأصول؛ لأنها المحدث عنها.

وثانيها: أن التعاريف يجتنب فيها الضمائر ما أمكن الإتيان بالمظهر؛ لأنها موضوعة للبيان، فإذا قلنا: الإنسان هو الحيوان الناطق، لا يقال: هو الحيوان الناطق، تعريف؛ لأن «هو» ضمير يفتقر إلى الوقوف على ما قبله.

ثالثها: وهو المعتمد: أن الفقه في قوله: دلائل الفقه، غير الفقه في قوله: أصول الفقه؛ لأن الفقه في قولنا: أصول الفقه، أحد جزئي اسم لقب مركب من متضايفين، وفي قولنا: دلائل الفقه، العلم المعروف.

(م): والأصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها.

(ش): الأصولي صفة لمحذوف، أي والمرء الأصولي، نسبة إلى معرفة الأصول، فهو العارف بها، غير أن معرفته بدون أن يعرف طرق استفادتها ومستفيدها محال، ضرورة توقف العلم بالشيء على مقدماته، فهو العارف بها وبطرق استفادتها، وهو باب التراجيح، أي ترتيب الأدلة بأن يقدم الخاص على العام والمبين على المجمل والظاهر على المؤول وهكذا. «ومستفيدها»، أي وهو المجتهد إن استفاد من الأدلة، والمقلد إن استفاد من المجتهد. قال المصنف: وقد عُلم بهذا أن المعرفة بطرق الاستفادة والمستفيد لابد منها في صدق مسمى الأصولي، وإن لم تكن الطرق جزء من مسمى الأصول.

قال: وجعل المعرفة بطرق استفادتها جزء من مدلول الأصولي دون الأصول أمر لم يسبقني إليه أحد، ووجهه أن الأصول لما كان عندنا نفس الأدلة لا معرفتها، لزم من ذلك

---

(١) قوله: «وقال إمام الحرمين والغزالي: ثلاثة فقط، وأسقطا القياس والاستدلال». انتهى.

قلت: بل أثبتهما إمام الحرمين في الورقات، قال: «طرقه، أي طرق الفقه على سبيل الإجمال كمطلق الأمر والنهي وفعل النبي ﷺ والإجماع والقياس والاستصحاب، انتهى.

انظر: الورقات وشرحها بهامش إرشاد الفحول (ص٥١٢٥٠).

أن يكون الأصولى هو المتصف به؛ لأن الأصولى نسبة إلى الأصول وهو من قام به الأصول، وقيام الأصول به معناه معرفته إياه، ومعرفته إياه متوقفة على أن يعرف طرق الاستفادة، فإن من لا يعرف الطريق إلى الشيء محال أن يعرف الشيء، فمن ثَم لزم كون معرفة الطرق أمرًا لابد منه فى صدق مسماه، ولهذا ذكر فى أصول الفقه، وإن لم تكن نفس الأصول ولا منه، ولا ينكر اشتراطنا فى الأصولى ما ليس جزء من نفس الأصول، فإن الناس قاطبة قد عرفوا الفقه بالعلم بالأحكام إلى آخره.

وقال: الفقيه المجتهد، وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولاً إلى آخر صفات المجتهد، فما قالوا: الفقيه: العالم بالأحكام، بل من قامت به شرائط الاجتهاد[1]،

---

(١) قلت: ومن أهم شرائط الاجتهاد:

أولاً: أن يكون عالمًا بنصوص الكتاب والسنة، فإن قصر فى إحداهما لم يكن مجتهدًا، ولا يجوز له الاجتهاد ولا استنباط الأحكام أصلاً، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة، بل بما يتعلق منهما بالأحكام. ولابد أن يكون عالمًا بما اشتملت عليه مجامع السنة التى صنفها أهل الفن، ولا يشترط أن تكون محفوظة له مستحضرة فى ذهنه، بل يكون ممن له تميز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة.

ثانيًا: أن يكون عارفًا بلسان العرب، بحيث يمكنه تفسير ما ورد فى السنة من الغريب ونحوه، ولا يشترط أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنًا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم ترتيبًا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه، وإنما يتمكن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالمًا بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان، حتى يثبت له فى كل فن ملكة ليستحضر بها كل ما يحتاجه عند وروده عليه، فإنه عند ذلك ينظر فى الدليل نظرًا صحيحًا ويستخرج منه الأحكام استخراجًا قويًا.

ثالثًا: أن يكون عالمًا بعلم أصول الفقه، فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاستنباط والاجتهاد، وأساسه الذى يقوم عليه أركان بنائه. قال الغزالى: إن أعظم علوم الاجتهاد تقوم على ثلاثة فنون: الحديث، واللغة، وأصول الفقه.

رابعًا: أن يكون عارفًا بالناسخ والمنسوخ، بحيث لا يخفى عليه شىء من ذلك مخافة أن يقع فى الحكم المنسوخ ولا يشترط فى هذه المعرفة أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنًا من استخراجها من المواضع التى ذكر فيها الأئمة المشتغلين بشروح الحديث وغيرها.

خامسًا: أن يكون عالمًا بالفقه وما فيه من مسائل الخلاف لا للتقليد، ولكن للاستفادة من=

وعددوها؛ لأن بدونها لا يمكن العلم بالأحكام، فكذلك بدون الطرق لا يمكن العلم بالأصول، فلتكن الطرق جزءًا من مسماه أو شرطًا لصدق اسمه، وإن لم يكن جزءًا ولا شرطًا، فلا بأس بذكرها فى تعريفه لتتمته. انتهى.

قلت: وفيه نظر؛ لأن طرق الاستفادة ثابتة فى أنفسها، سواء عرفها الأصولى أم لا، كما قلنا فى الأدلة سواء، فوجب أن يدخل فى مسمى الأصول لا الأصولى. وإنما افتقر العالم بالأدلة إلى ذلك ليصح كونه عالمًا بالأدلة على الحقيقة، وما انفصل به المصنف عن سؤال الاشتراط فى الأصولى، ما ليس جزءًا من نفس الأصول بما ذكره فى الفقيه فممنوع؛ لأن قولهم فى الفقه: إنه العلم بالأحكام المكتسب من أدلتها التفصيلية، صريح فى اعتبار الاجتهاد؛ لأن العلم المكتسب إنما يكون بالاستنباط، وذلك موافق لقولهم: الفقيه المجتهد إلى آخره، فلم يشترطوا فى الفقيه ما ليس شرطًا فى الفقه، ثم قوله: فما قالوا الفقيه: العالم بالأحكام، ممنوع، فقد قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى[1] فى كتابه المسمى بالحدود والحقائق: الفقيه من له الفقه، فكل من له الفقه فهو فقيه، ومن لا فقه له فليس بفقيه، وقيل: الفقيه هو العالم بأحكام أفعال المكلفين التى يسوغ فيها الاجتهاد، هذا كلامه. والأحسن طريقة الشيخ وابن برهان وغيرهما: أن أصول الفقه الأدلة، وكيفية الاستدلال خاصة، ضرورة أن المستدل إذا كان غير عالم بمقدمات الدليل أو بما يترتب عليه الدليل، لم يتصور أن يكون عالمًا بالدليل، وأما حال المستفيد فليس من مسماه، ولهذا قال الشيخ تقى الدين: لو اقتصر على الدلائل وكيفية الاستفادة منها لكفى، ويكون حال المستفيد كالتابع والتتمة، لكن جرت العادة بإدخاله فى أصول الفقه وضعًا، فأدخل فيه حدًا.

قلت: ولو قيل: إن المراد بمعرفة الدلائل معرفتها فى نفسها ومعرفة أقسامها والعلم بأحوالها التى لابد منها فى معرفة الأحكام الشرعية، لكفى الاقتصار على الدلائل كما فعل المصنف مع التوفية بطريق الجمهور. وقد أورد على المصنف أنه إذا كان الأصول عنده الأدلة، لزم أن يكون الأصولى العارف بها، فحينئذ فزيادة طرق استفادتها

=طرق الاجتهاد وكيفية التصرف فى الحوادث، موصوفًا بالبلوغ والعقل والعدالة.

(١) الشيرازى هو: أبو إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف الفيروزأبادى، نبغ فى علوم الشريعة الإسلامية، ولد بفيروزأباد ونشأ بها ثم دخل البصرة، ثم بغداد. من شيوخه: أبو عبد الله البيضاوى، وأبو حاتم القزوينى، والقاضى أبو الطيب. من تلاميذه: أبو عبد الله محمد الحميدى، وأبو القاسم السمرقندى. من مصنفاته: المهذب فى الفقه، اللمع، شرح اللمع فى أصول الفقه، وغيرها كثير.

ومستفيدها، غير محتاج إليه، وأجاب بأن الأصول نفس الأدلة لا معرفتها، وأما الأصولى فهو المتلبس بتلك الأدلة؛ أى العارف بها، غير أن العرفان لا يتهيأ إلا لمن عرف طرق الاستفادة والمستفيد؛ لأن للمعرفة شرطًا لا يتهيأ إلا بها، فإذن معرفة تلك الطرق توصل إلى معرفة الأدلة المقتضية لتسمية العارف أصوليًّا، كما أن الضرب هو الإيلام، والضارب هو المؤلم على كيفية خاصة.

(م): والفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

(ش): هذا حد الفقه اصطلاحًا(١)، فالعلم جنس، ولو عبر بالمعرفة لكان أحسن، كما قال الشيخ تقى الدين، فإن العلم يطلق بمعنى حصول المعنى فى الذهن، ويطلق على أخص من ذلك، وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب، ولهذا جاء سؤال الفقه من باب الظنون، فلا يحسن جعله علمًا(٢)، ومن عبر بالمعرفة سلم منه لذلك. انتهى.

وقد انفصل المصنف عن هذا، فقال: المراد به هنا الصناعة، كما تقول: علم النحو، أى صناعته، وحينئذ يندرج فيه الظن واليقين، ولا يرد سؤال الظن(٣)، وهذا ينازع فيه أن جوابهم عن السؤال بالطريق التى ذكروها، يدل على أن مرادهم بالعلم: اليقين(٤)، وإلا كان جوابهم أن الظن داخل فى العلم، ولو تجنبه المصنف لسلم من التحمل لدفع السؤال.

---

(١) قلت: هذا هو أحسن ما قيل فى تعريف الفقه إصطلاحًا، سبق أن عرفناه لغة، فراجع.

(٢) قلت: بل جعله كثير من العلماء علمًا، وهو الصحيح إن شاء الله، ذلك لأن بين العلم والفقه عموم وخصوص، فالعلم له معنى أوسع وأشمل، فكل فقه علم وليس كل علم فقه. قيل: والفقه الذى معناه معرفة الأحكام بمعنى ظنها شامل للمطابق وغير المطابق، أما العلم فهو معرفة المعلوم على ما هو به، فلا يكون إلا مطابقًا، وفى ذلك نظر؛ لأن العلم هو مطلق الإدراك جازمًا أولاً، مطابقًا أولاً، فإن حمل العلم على المعنى الأول، فلا يكون إلا يقينًا، وهو إدراك جازم قطعى واعتقاد مطابق وتصديق ثابت، وإن حمل على المعنى الثانى، فإن كان الإدراك جازمًا فهو على المعنى الأول، وإن لم يكن جازمًا فهو الظن إما مطابقًا أو التزامًا، كما هو الحال فى معنى الفقه.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

(٣) الظن: تجويز راجح بمعنى أن فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح احتماله للنقيض المرجوح.

انظر: شرح الورقات للمحلى وللعبادى، وانظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية لأبى عمرو الحسينى.

(٤) اليقين: هو القطعى الذى لا يحتمل الخلاف أصلاً، ولا يجوزه العقل ولو مرجوحًا. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

وقوله: «بالأحكام» فصل يخرج الإدراك بلا حكم كالعلم بالذوات والصفات الحقيقية والإضافية، فلا شيء من هذه العلوم بفقه.

وقوله: «الشرعية» يحترز به عن العلم بالأحكام العقلية، مثل كون العرض هل يبقى زمانين. والمراد بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع، والشرع الحكم، والشارع هو الله تعالى، والرسول ﷺ مبلغ، ويطلق عليه أيضًا بهذا الاعتبار.

واعلم أن جعل قولهم: بالأحكام الشرعية، قيدين مستقلين، حتى يحترز بكل واحد منهما عن شيء، وهى طريقة الإمام فى المحصول ومتابعيه، والتحقيق أن الأحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه فيه على شيء، فإن الأحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى، وهو علم لما سيأتى تعريفه من الخطاب المنقسم إلى الإيجاب والتحريم وغيرهما، وقد صرح إمام الحرمين فى البرهان بأن المراد بالأحكام الشرعية فى حد الفقه ذلك، فليتفطن له، فإنه من النفائس.

قوله: «العملية»، قيد لم يذكره القاضى، ولكن ذكره المتأخرون، واختلفوا فى المحترز عنه، فقال الإمام: إنه احتراز عن العلم بكون الإجماع حجة والقياس حجة، فإن العلم به ليس علمًا بكيفية عمل، فلا يكون فقهًا، وفسروا العملية بما يكون العلم به علمًا بكيفية عمل.

واستشكله ابن دقيق العيد؛ لأن جميع هذه القواعد التى ذكر أنه يحترز عنها، فإنما الغاية المطلوب منها العمل، والخلاص من هذا بزيادة الكيفية غير واضح كل الوضوح، إلا أن يردوا الأمر إلى الاصطلاح ويصير معنى ما يريده المتكلم من كلام، فيقرب الحال.

وقال القرافى[1]: يخرج العلمية كأصول الدين، وساعده الشيخ علاء الدين الباجى[2]،

---

(١) القرافى هو: أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجى، انتهت إليه رئاسة المالكية فى عهده، كان بارعًا فى الأصول والفقه والتفسير والحديث وعلم الكلام والنحو. من شيوخه: جمال الدين بن الحاجب، والعز بن عبد السلام، والفاكهانى. من مصنفاته: التنقيح وشرحه، وشرح المحصول، والذخيرة والفروق فى الفقه، وشرح التهذيب وغير ذلك. كانت وفاته سنة ٦٨٤هـ.

انظر: الأعلام (٩٤/١)، معجم المؤلفين (٨٦/٢).

(٢) الباجى هو: على بن محمد بن عبد الرحمن ين خطاب المغربى ثم المصرى الباجى الشافعى أبو الحسن، فقيه، أصولى، محدث، منطقى، متكلم، فرضى، حاسب. ولد سنة ٦٣١هـ، تفقه فى الشام. ثم ولى وكالة بيت المال بالكرك فى دولة الملك الظاهر، ثم استوطن القاهرة، أخذ عن الشيخ تقى الدين السبكى. توفى بمصر سنة ٧١٤هـ. من مصنفاته: مختصر المحصول للرازى،=

وخالفه صاحبه الشيخ الإمام السبكى، وقال: أصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود البارى، ومنه ما يثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية والرؤية، ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع ككثير من أحوال القيامة(١)، فأما ما يثبت بالعقل فخرج بقولنا: الشرعية، وتفسيرنا إياها بما يتوقف على الشرع، وأما ما يتوقف على السمع، فقد يقال: إنها داخلة فى حد الشرعية.

وقوله: «المكتسب»، مرفوع على أنه صفة للعلم، وخرج به علم الله تعالى وما يلقيه فى قلوب الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الأحكام بلا اكتساب.

وقوله: «من أدلتها التفصيلية». قال الإمام وغيره: يخرج اعتقاد المقلد، فإنه مكتسب من دليل إجمالى، وهو أن هذا أفتانى به المفتى، وكل ما أفتانى به فهو حكم الله فى حقى(٢). وقال المصنف: خروج اعتقاد المقلد به يستدعى سبق حصوله، ولا أسلم أن الحاصل عند المقلد علم. وقد قال الإمام فى تعريف العلم: إنه لابد أن يكون عن موجِب، وعمل المقلد ليس لموجب، فالأولى أن يخرج بقيد «التفصيلية» علم الخلاف(٣)، فإنه علم

-مختصر المحرر للرافعى سماه التحرير، وكشف الحقائق فى المنطق، ومختصر علوم الحديث، والرد على اليهود والنصارى.

انظر: شذرات الذهب (٦/٣٥، ٣٦)، كشف الظنون (٢/٦٧٢، ٦٩٢، ٨٣٩)، الأعلام (٤/٣٣٤).

(١) قلت: إثبات وجود البارى بالعقل وحده دليل العقل فيها الآيات الكونية، أما ما يثبت بالعقل والسمع، فدليل العقل فيه السمع، وهو الخبر عن الله فى كتابه أو على لسان رسول الله ﷺ، وفيه إثبات مفصل ونفى مجمل، وفيه كيفية توحيد الله ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه، وصفاته، أما ما لا يثبت إلا بالسمع فلا مجال للعقل فيه؛ لأنه امتحان الله للعباد، فالإيمان فيه على سبيل السمع فقط كأحوال القيامة، والموت، والقبر، والجنة والنار وغير ذلك مما يسمى بالسمعيات، وكل ما يثبت بالسمع أو بالسمع والعقل معًا، فداخل فى حد الشريعة فهو موقوف عليه وخرج عن هذا الحد ما يثبت بالعقل وحده، والله أعلم.

(٢) قلت: التقليد هو اعتقاد الشيء؛ لأن فلانًا قاله ممن لم يقم على صحة قوله برهانًا، وهو مذموم ومردود شرعًا، أما اتباع من أمر الله باتباعه وذلك بالسؤال عن حكم الله، فليس تقليدًا، بل هو طاعة لله تعالى، والله أعلم.

(٣) الخلاف: هو التنازع فى أى شيء كان، وهو أن يأخذ الإنسان فى مسالك من القول أو العقل، ويأخذ غيره فى مسلك آخر وهو حرام فى الديانة، إذ لا يحل خلاف ما أثبته الله تعالى فيها، وقال تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾، وقال تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾، وهو التفريق أيضًا. قال تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾، انتهى. قاله ابن حزم.

مكتسب بأحكام شرعية عملية، لكنها إجمالية؛ لأن الجدلى[1] لا يقصد صورة بعينها، وإنما يفرض الصورة مثالاً لقاعدة كلية، فيقع علمه مستفادًا من الدليل الإجمالى لا من التفصيلى، كذا قال الأصفهانى[2] فى شرح المحصول: اعتقاد المقلد لا يسمى علمًا، وقد صرح بذلك فى المحصول فى تقسيمه، وجعل اعتقاد المقلد قسيمًا للعلم، وحينئذ فهو خارج بقيد العلم، فلا حاجة إلى الاحتراز عنه بقيد آخر.

قلت: الأولى أن يقال: خروج المقلد يستدعى سبق دخوله، ولا أسلم أن قول المفتى دليل الحكم الشرعى، فإن دليله النص والإجماع والقياس، والظاهر أن ذكرها ليس للاحتراز عن شىء، فإن اكتساب الأحكام لا يكون من غير أدلتها التفصيلية، وإنما ذكر للدلالة على المكتسب منه بالمطابقة. قيل: وقول الإمام: علم المقلد ليس لموجب ممنوع، بل لابد له من موجب، كحسن ظنه بمن قلده فيه.

قلت: مراده «بالموجب» ما كان عن برهان حسى أو عقلى أو مركب منهما، واعتقاد المقلد خارج عن ذلك، ولهذا قال فى المطالب العالية: أما التقليد فهو أن يعتقد الإنسان

=وقال ابن تيمية فيمن يخالفون ولا يقبلون الحق إلا من الطائفة التى هم منتسبون إليها، مع أنهم لا يتبعون ما لزمهم من اعتقادهم: وهذا يبتلى به كثير من المنتسبين إلى طائفة معينة فى العلم أو الدين، من المتفقهة أو المتصوفة أو غيرهم، أو إلى رئيس معظم عندهم فى الدين غير النبى ﷺ، فإنهم لا يقبلون من الدين لا فقهًا ولا رواية إلا ما جاء به طائفتهم، ثم إنهم لا يعلمون ما توجبه طائفتهم مع أن دين الإسلام يوجب اتباع الحق مطلقًا، رواية وفقهًا، من غير تعيين شخص أو طائفة غير رسول الله ﷺ.

وقال رحمه الله: والصواب أن ما جاء به الكتاب والسنة على هذا وهذا حق، وما خالف الكتاب والسنة من هذا وهذا باطل. انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (ص٨، ١٠).

(١) الجدل والجدال: إخبار كل واحد من المختلفين بحجته أو ما يقدر أنه حجته، وقد يكون كلاهما مبطلاً، وقد يكون أحدهما محقًا والآخر مبطلاً، إما فى لفظه وإما فى مراده أو فى كليهما، ولا سبيل أن يكونا معًا محقين فى ألفاظهما ومعانيهما.

انظر: الإحكام فى أصول الأحكام (ص٤٥).

(٢) هو: محمد بن محمود بن محمد بن عباد العجلى، أبو عبد الله شمس الدين الأصفهانى، ولد بأصفهان سنة ٦١٦هـ، ثم رحل إلى بغداد، ودرس بمصر، وتولى القضاء فيها، كان إمامًا، متكلمًا، فقيهًا، أصوليًا، أديبًا، شاعرًا. من شيوخه: البرزالى. من مصنفاته: شرح المحصول، والقواعد فى أصول الفقه، وغاية المطلب فى المنطق، والتجريد فى علم الكلام. توفى سنة ٦٨٨هـ، وقيل: ٦٧٨هـ.

انظر: شذرات الذهب (٥/٤٠٦)، بغية الوعاة (١/٢٤٠)، الأعلام (٧/٨٧).

اعتقادًا جازمًا فى الشىء من غير دليل ولا شبهة.

وقوله: إنه يخرج به علم الخلاف، أى فإن الخلافى يقول: يجب بالمقتضى ولا يجب بالنافى، فلا تعيين للمقتضى ولا للمنافى، فغير سديد؛ لأن قول المستدل بالمقتضى أو النافى لا يفيد شيئًا إن لم يعينهما، ثم الظاهر أن المراد به فى كلامه مقتض وناف معهود، فلم يخرج عن التفصيل، فكان الصواب الاقتصار على «أدلتها» من غير وصفها «بالتفصيلية»؛ لئلا يتوهم أنه قيد زائد.

(م): والحكم[1]: خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف.

(ش): لما عرف الفقه بالحكم وجب تعريف الحكم، والألف واللام فيه للعهد، أى الشرعى؛ ليحترز به عن العقلى، وبهذه القرينة استغنى المصنف عن التقييد. فالخطاب جنس، والمراد به ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته، وبإضافته إلى الله تعالى يخرج خطاب غيره. واستغنى عن تقييده بالقديم؛ لأن كلامه قديم، والمتعلق بفعل المكلف يخرج أربعة أشياء: ما يتعلق بذاته، نحو: ﴿**الله لا إله إلا هو**﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وبفعله، نحو: ﴿**خالق كل شىء**﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وبالجمادات، نحو: ﴿**ويوم نسير الجبال**﴾ [الكهف: ٤٧]، وبذوات المكلفين، نحو: ﴿**ولقد خلقناكم ثم صورناكم**﴾ [الأعراف: ١١]، وإنما أفرد المكلف ولم يجمعه؛ لئلا يرد عليه ما يتعلق بمكلف واحد كخواص النبى ﷺ.

وقوله: «من حيث إنه مكلف»، يخرج ما تعلق بفعل المكلف لا من حيث تكليفه، كخبر الله عن أفعال المكلفين، نحو: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [الصافات: ٩٦]، فقوله: ﴿**وما تعملون**﴾، متعلق بعمل المكلف لا من حيث فعله، بدليل أنه يعم المكلف وغيره، بل من حيث أنه مخلوق لله تعالى، وليس ذلك حكمًا شرعيًا، بل هو من باب العقائد لا الأحكام، وكذا قوله عليه الصلاة والسلام: «صلة الرحم تزيد فى الرزق» وغيره، وهذا القيد مغن عن قول البيضاوى: بالاقتضاء أو التخيير، وهو يفهم اختصاص التعلق بوجه التكليف، لا يقال: فحينئذ يخرج ما سوى الإيجاب والحظر، من الندب والإباحة والكراهة وخلاف الأولى؛ لأنا نقول: هذه تخص أفعال المكلفين.

وقول الفقهاء: الصبى يثاب ويندب له، كله على سبيل التجوز عند الأصوليين، فلا يكون ندب ولا كراهة إلا فى فعل المكلف، وهذا أمر مفروغ منه عند الأصوليين، نبهوا

---

(١) الحكم: هو إمضاء قضية فى شىء ما، قاله ابن حزم. وهو فى اللغة: المنع والصرف والقضاء، وفى الدين حكم تكليفى وحكم وضعى على ما سيأتى بيانه إن شاء الله.

عليه بقولهم: المتعلق بأفعال المكلفين. كذا قاله المصنف. وسبقه إليه الهندى، فقال: الدليل على أنه لا يتعلق بفعل الصبى حكم شرعى الإجماع، فإن الأمة أجمعت على أن شرط التكليف العقل والبلوغ، وإذا انتفى التكليف عنهم، لفقد شرطه، انتفى الحكم الشرعى عن أفعالهم، والمعنى من يتعلق بالضمان بإتلاف الصبى أمر الولى بإخراجه من ماله.

وقال الشيخ تقى الدين: عبر بعضهم بأفعال العباد؛ ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبى والمجنون. ومن اعتبر التكليف، رد ذلك الحكم إلى المولى، وتكليفه بأداء قدر الواجب.

قلت: وكذا القول فى إتلاف البهيمة ونحوه، فإنه حكم شرعى، وليس متعلقًا بفعل المكلف، والحاصل رده إلى التعلق بفعل المكلف، إلا أن التعلق تارة يكون بواسطة وتارة يكون بغير واسطة، وكذا القول فيما يثبت بخطاب الوضع على أحد الأقوال، فإن الزوال سبب لوجوب الصلاة، وهو متعلق بفعل مكلف، إذ موجبه وجوب الصلاة لا أنه بواسطة، وقد أورد على المصنف أنه كان ينبغى أن يزيد: به، فيقول: من حيث إنه مكلف به؛ لأن الخطاب من الشارع لا يكون إلا مع المكلف لا مع الصبى والمجنون، وأجاب بأنه لو قال: به، لاقتضى أن المكلف لا يخاطب إلا بما هو مكلف به، وليس كذلك، فإن النبى ﷺ يخاطب بما كلف به الأمة، بمعنى تبليغهم، وكذا جميع المكلفين بفرض الكفاية، وإن كان المكلف به بعضهم لا الكل على المختار.

ولقائل أن يقول: لا نسلم امتناع كون المكلف لا يخاطب إلا بما كلف به، فإن سائر التكليفات كذلك، ولا يرد عليه تكليف النبى ﷺ بالتبليغ دون العمل، فإنه لم يكلف إلا بالتبليغ، ولا يضر تعلق التكليف بغيره من جهة أخرى، فصدق قولنا: إنه لم يخاطب إلا بما هو مكلف به، ويبقى سؤال المعترض، وتنظيره بفرض الكفاية عجيب، فإن كون الجميع مخاطبين مع القول بأن المكلف بعضهم، مما لا يمكن، والأولى أن يقال: لو قال: به، لاقتضى أن المكلف لا يخاطب إلا بما كلف به، وليس كذلك، فإن المندوب والمكروه والمباح مخاطب بها مع أنه غير مكلف بها على ما اختاره المصنف فيما سيأتى، ولا تكليف فى الحقيقة إلا بالواجب والمحظور، فوجب حذف: به؛ ليتناول جميع الأحكام المخاطب بها مكلفًا به وغير مكلف به.

فائدة: قوله: «من حيث إنه»، بكسر الهمزة، وقد أوله الفقهاء بالفتح، وعد من اللحن، لكن يجئ على رأى الكسائى فى إضافة حيث إلى المفرد.

(م): ومن ثم لا حكم إلا لله.

(ش): هذه المسألة فرع لما سبق، ولهذا قال: ومن ثم، وهى هنا للمكان المجازى، أى من أجل أن الحكم خطاب الله، وحيث لا خطاب لا حكم، فعلم أنه لا حكم إلا لله خلافًا للمعتزلة فى دعواهم أن العقل يدرك الحكم بالحسن والقبح، فهو عندهم طريق إلى العلم بالحكم الشرعى.

فائدة: قال الراغب: «ثم» إشارة إلى المتبعد من المكان، و«هناك» للمتقرب، وهما ظرفان فى الأصل، وقوله تعالى: ﴿**وإذا رأيت ثم**﴾ [الإنسان: ٢٠]، فهو فى موضع المفعول. انتهى.

وقوله: إن «هناك» للمتقرب، خلاف المشهور، وقوله: إنها فى الآية، مفعول مردود؛ لأنه ظرف لا ينصرف.

(م): والحسن والقبيح، بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال والنقص، عقلى، وبمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً شرعى، خلافًا للمعتزلة.

(ش): الحسن والقبح يطلق بثلاث اعتبارات:

أحدها: ما يلائم الطبع وينافره، كإنقاذ الغريق واتهام البرئ.

والثانى: صفة الكمال والنقص، فكقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح، وهو بهذين الاعتبارين عقلى بلا خلاف، إذ العقل مستقل بإدراك الحسن والقبح منهما، فلا حاجة فى إدراكهما إلى الشرع.

والثالث: ما يوجب المدح أو الذم الشرعى عاجلاً، والثواب أو العقاب آجلاً، فهو محل النزاع.

فالمعتزلة قالوا: هو عقلى يستقل العقل بإدراكه دون الشرع، إما لذات الفعل، أو لصفة عائدة إلى الأحكام، أو لوجوه واعتبارات على خلاف لهم. وأهل السنة قالوا: هو شرعى، أى لا يعلم استحقاق المدح أو الذم، ولا الثواب أو العقاب شرعًا على الفعل إلا من جهة الشرع. ومن المحققين من رد هذا القسم إلى الأول، وقال: إنه فى الحقيقة راجع إلى الألم واللذة، ولهذا سلم الرازى فى آخر عمره ما ذكره فى كتابه نهاية العقول: أن الحسن والقبح العقليين ثابتان فى أفعال العباد، إذ كان معناهما يئول إلى اللذة والألم.

تنبيهات: الأول: أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام، وإنما يقولون: إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها

ومفاسدها، فهو طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعى، والحكم الشرعى تابع لهما، لا عينهما، فما كان حسنًا جوزه الشرع، وما كان قبيحًا منعه، فصار عند المعتزلة حكمان، أحدهما: عقلى والآخر شرعى تابع له، فبان أنهم لا يقولون: إنه يعنى العقاب والثواب، ليس بشرعى أصلاً، خلافًا لما توهمه عبارة المصنف وغيره.

الثاني: ما اقتصر عليه المصنف من حكاية قولين هو المشهور، وتوسط قوم فقالوا: قبحها ثابت بالعقل، والعقاب يتوقف على الشرع، وهو الذى ذكره سعد بن على الزنجانى[1] من أصحابنا، وأبو الخطاب[2] من الحنابلة. وذكره الحنفية وحكوه عن أبى حنيفة[3] نصًا، وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض، فهاهنا أمران:

أحدهما: إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها.

والثاني: أن ذلك كاف فى الثواب والعقاب، وإن لم يرد شرع، ولا تلازم بين الأمرين، بدليل قوله تعالى: ﴿**ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم**﴾ أى بقبيح فعلهم ﴿**وأهلها غافلون**﴾ [الأنعام: ١٣١]، أى لم تأتهم الرسل والشرائع. ومثله: ﴿**ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم**﴾، أى من القبائح، ﴿**فيقولون ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً**﴾ [القصص: ٤٧].

الثالث: إنما ذكر المصنف الذم والعقاب وأهمل المدح والثواب لتلازمهما نفيًا وإثباتًا،

---

(١) الزنجانى هو: أبو القاسم سعد بن على بن محمد بن على بن الحسين شيخ الحرم، والحفاظ، كان حافظًا، قدوةً، عالمًا، ثقةً، زاهدًا، نزيل الحرم وجار البيت، توفى سنة ٤٧١هـ عن تسعين سنة.
انظر: شذرات الذهب (٣/٣٣٩، ٣٤٠)، معجم البلدان (٣/١٥٢).

(٢) هو: محفوظ بن أحمد بن الحسين الكلوذانى أبو الخطاب البغدادى الحنبلى، أحد أئمة المذهب، كان فقيهًا، أصوليًا، فرضيًا، أديبًا، شاعرًا، عدلاً، ثقةً. ولد سنة ٤٣٠هـ، من مصنفاته: التمهيد فى أصول الفقه، والهداية فى الفقه، والخلاف الكبير، والخلاف الصغير، والتهذيب فى الفرائض. توفى سنة ٥١٠هـ.
انظر: ذيل طبقات الحنابلة (١/١١٦)، اللباب (٢/٤٩)، الفتح المبين (٢/١١).

(٣) هو: الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى الغنى عن التعريف، أحد الأئمة الأربعة وأقدمهم سنًا، ولد سنة ٨٠هـ، قيل: أنه أدرك أنس بن مالك، فيكون تابعيًا، من شيوخه: حماد وعطاء بن أبى رباح، ونافع مولى ابن عمر. ومن تلاميذه: أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وزفر، وغيرهم. من مصنفاته: المخارج فى الفقه، ومستد فى الحديث، والفقه الأكبر. توفى ببغداد سنة ١٥٠.
انظر: وفيات الأعيان (٥/٤٠٥)، الأعلام (٨/٣٦).

وخص الذم والعقاب بالذكر؛ لأنه على أصول المعتزلة، لا يتخلف ولا يقبل المزيد بخلاف الأجر والثواب، فإنه قابل للزيادة، فعبر بما يناسب أصول الخصوم، ومراده بترتب العقاب، نص الشارع عليه، وهو لا ينافى جواز العفو، ولو قال: كونه متعلق العقاب، لكان أحسن. فإن قلت: كيف قال: عقلى وشرعى والمبتدأ اثنان، والخبر يجب مطابقته للمبتدأ؟ قلت: يجوز أن يكون الخبر حذف أحد جزئيه، أى كلاهما عقلى، أو هو خبر عن الثانى، وحذف من الأول لدلالته عليه، ويجوز فى انتصاب قوله «خلافًا» وجهان: أحدهما: أن يكون مصدرًا، والثانى: أن يكون حالاً، أى أقول ذلك خلافًا لهم، أى مخالفًا، واستحضر هذا فى كل موضع ذكر فيه هذا، وكذا قولهم: وفاقًا.

(م): وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل خلافًا للمعتزلة.

(ش): عادة الأصوليين أن يذكروا بعد هذا الأصل فرعين على طريق التنزل فتابعهم المصنف.

أحدهما: شكر المنعم غير واجب عقلاً؛ لأنه لو وجب عقلاً، لعذب تاركه قبل الشرع، لكنه لا يعذب؛ لقوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ [الإسراء: ١٥]، فإنه نفى التعذيب مطلقًا إلى البعثة، فإن قيل: التعذيب ليس بلازم لترك الواجب، لجواز العفو.

قلنا: بترك الواجب يلزمه التعذيب قبل التوبة عندهم، والعفو غير جائز قبلها.

فإن قيل: كيف يستدل عليهم بالآية، والتفريع على تسليم الحسن والقبح العقليين، قيل: لأن عندهم لا يجوز ورود الشرع بخلاف العقل، فصارت المعتزلة إلى وجوبه بالعقل وأورد عليهم الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى كتابه الحدود مناقضة، فإنهم قالوا: يجب على الله أن يثيب المطيعين، وأن ينعم على الخلق، وإذا كان الثواب واجبًا، فلا معنى للشكر؛ لأن من قضى دينه فلا يستحق الشكر، ففى الجمع بين هذين القولين تناقض.

(م) ولا حكم قبل الشرع، بل الأمر موقوف إلى وروده.

(ش): الفرع الثانى فى حكم الأشياء قبل الشرع، وقد ذهب أئمتنا إلى أنه لا حكم فيها، فإن الحكم عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم، والأحكام هى نفس الشريعة، فلا تثبت الشريعة قبل ثبوتها، ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه، أى أن الحكم منتف ما لم ترد البعثة، وهو ما قاله النووى[1] فى شرح المهذب: أنه الصحيح عند

---

(١) هو: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مرى بن حسن بن حسين الحوارنى النووى الشافعى، فقيه أصولى محدث، ولد سنة ٦٣١هـ بنوى بسوريا وإليها نسبته، تعلم بدمشق وأقام بها طويلاً، =

أصحابنا، وقيل: المراد عدم العلم بالحكم، أى أن لهما حكمًا قبل ورود الشرع، لكننا لا نعلمه. قال البيضاوى: وهذا مراد الشيخ بالوقف فى هذه المسألة؛ لأن الحكم عنده قديم، فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم، وهو خلاف مذهبه، والصواب ما جرى عليه المصنف، فإنه المنقول.

وقد قال القاضى أبو بكر فى مختصر التقريب: صار أهل الحق إلى أنه لا حكم قبل ورود الشرع، وعبروا عن نفى الأحكام بالوقف، ولم يريدوا بذلك الوقف الذى يكون حكمًا فى بعض مسائل الشرع، وإنما عنوا به انتفاء الأحكام، وذكر مثله الإمام فى البرهان، والغزالى، وابن السمعانى وغيرهم من الأصحاب، وإنما قال المصنف: بل الأمر موقوف إلى وروده، دفعًا لتوهم من ظن أن القول بالوقف غير القول بنفى الأحكام، وليس كذلك، بل مرادهم بالوقف أن الأمر موقوف على ورود الشرع، وأن الحكم منتف ما لم يرد الشرع.

(م): وحكمت المعتزلة العقل، فإن لم يقض فثالثها لهم: الوقف عن الحظر والإباحة.

(ش): هذا من المصنف تحرير لنقل مذهب الاعتزال، فإن الإمام الرازى عمم الخلاف عنهم فى جميع الأفعال، وليس كذلك، بل الأفعال الاختيارية عندهم تنقسم إلى ما يقضى العقل فيها بحسن أو قبح، فيتبع فيها حكم العقل، وتنقسم إلى الأحكام الخمسة بحسب ترجح الحسن أو القبح وتعادلهما، ولا خلاف عندهم فى هذا، وإليه أشار بقوله: «وحكمت المعتزلة العقل»، أى فيما يقضى فيه العقل ودل عليه قوله بعده: «فإن لم يقض».

وإنما الخلاف فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح كفضول الحاجات والتنعمات هل هو واجب أو مباح أو الوقف؟ ثلاثة مذاهب، والقائلون بالحظر، كما قاله ابن التلمسانى[1]، لا يريدون به باعتبار صفة فى المحل، بل حظر احتياطى، كما يجب

=من شيوخه: كمال الدين المغربى، والزينى خالد، وعبد العزيز الحموى. من تلاميذه: المزى، وأبو الحسن العطار. توفى سنة ٦٧٦هـ. من مصنفاته: الأصول والضوابط فى الأصول، ومنهاج الطالبين، وشرح المهذب، وروضة الطالبين فى الفقه، وشرح صحيح مسلم، ورياض الصالحين، والأذكار.

انظر: طبقات الشافعية (٨/٣٩٥)، النجوم الزاهرة (٧/٢٧٨)، الأعلام (٨/١٤٩).

(١) هو: أبو محمد شرف الدين عبد الله بن محمد بن على الفهرى التلمسانى، نسبة إلى أصله تلمسان، أصولى، متكلم، عالم، فاضل، ولد سنة ٥٦٧هـ، اشتهر بمصر وتصدر للإقراء بها.=

اجتناب المنكوحة إذا اختلطت بأجنبية، والقـائلون بـالوقف أرادوا وقـف حيرة، وطريـق البحث معهم فى هذه المسألة والتى قبلها: أن كـل احتمـال عينـوه، وبنـوا عليـه حكمًـا، قابلناهم بنقيضه، فنعارض شبه القائلين بالإباحـة بشبـه القـائلين بـالحظر، وشـبه الواقفـين بشبههما.

تنبيهات: الأول: تحرير النقل عنهم هكذا تابع فيـه الآمـدى، قـال القرافـى: وإطـلاق الإمام الخلاف عنهم ينافى قواعدهم، فإن القول بالحظر مطلقًا يقتضى تحريم إنقاذ الغريـق ونحوه، والقول بالإباحة مطلقًا، يقتضى إباحة القتل والفساد، أما ما لم يطلع العقـل علـى مفسدته أو مصلحته، فيمكن أن يجئ فيه الخلاف. قال: ثم رأيت كلام أبـى الحسـين فـى المعتمد، وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقًا من غـير تقييـد، وهـو أعلـم بمذهـب القوم، فرجعت إلى طريقة الإمام.

الثانى: قوله: «وحكمت المعتزلة العقل»، يقتضى أن مذهبهم أن العقل منشيء الحكـم مطلقًا، وليس كذلك، بل التحقيق فى النقل عنهم أنهم قالوا: الشرع مؤكد لحكمَ العقـل فيما أدركه من حسن الأشياء وقبحهـا كحسـن الصـدق النـافع والإيمـان وقبـح الكـذب الضار والكفران، وليس مرادهم أن العقل يوجـب أو يحـرم، وقـد لا يسـتقل بذلـك، بـل يحكم به بواسطة ورود الشرع بالحسن والقبح، كحكمه بحسن الصلاة فـى وقـت الظهـر وقبحها فى وقت الاستواء.

الثالث: يتبادر الذهن إلى استشكال قول المصنف: «لهم»، فـإن الخـلاف أيضًـا يحكـى عن جماعة من أصحابنا كابن أبى هريرة[1] وغيره. والـذى فعلـه المصنـف هـو الصـواب؛ لأن الخلاف المحكى عن أصحابنا فى ذلك إنما هو لمقتضـى الدليـل الشـرعى الـدال علـى ذلك بعد مجيء الشرع لا بمجرد العقـل، وليـس خلافهـم فـى أصـل التحسـين والتقبيـح بالعقل، وصار الفرق بينهم وبين أصحابنا فى هذا الخلاف من ثلاثة أوجه:

=من مصنفاته: شرح المعالم فى أصول الفقه للرازى، شرح التنبيه فى فروع الفقه ولـم يكملـه، وشرح المعالم فى أصول الدين. توفى سنة ٦٤٤هـ.

انظر: طبقات الشافعية (٣١٦/١)، الأعلام (١٢٥/٤)، معجم المؤلفين (١٢٣/٦).

(١) هو: أبو على الحسن بن الحسين الإمام الجليل، القـاضى، أحـد عظمـاء الأصحـاب فـى المذهـب الشافعى، وشـيوخهم. انتهـت إليـه إمامـة العراقيـين. مـن شـيوخه: ابـن سـريج، وأبـو إسـحاق المروزى. من تلاميذه: أبو الحسن الأوزاعى، والحسن بن القاسم الطبرى. من مصنفاتـه: كتـاب المسائل فى الفقه، وله شرحان على مختصر المزنى. توفى عام ٣٤٥هـ، وقيل: ٣٧٥.

انظر: طبقات الشافعية (٢٥٦/٣)، وفيات الأعيان (٧٥/٢)، البداية والنهاية (٣٠٤/١١).

أحدها: أنهم خصوا هذه الأقوال بما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح، وأما ما يقضى فينقسم إلى الأحكام الخمسة، ولهذا نسبهم أصحابنا إلى التناقض فى قول من رجح الإباحة أو الحظر؛ لأن ذلك عندهم يستند إلى دليل العقل، وفرض المسألة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه، وأما أصحابنا فأقوالهم فى جميع الأفعال، هذا على طريقة الآمدى ومن تابعه.

والثانى: أن معتمدهم دليل العقل، ومعتمد أصحابنا الدليل الشرعى، إما على التحريم؛ لقوله تعالى: ﴿**يسألونك ماذا أحل لهم**﴾ [المائدة: ٤]، ومفهومه أن المتقدم قبل الحل هو التحريم، فدل على أن حكم الأشياء كلها على الحظر. وإما على الإباحة؛ لقوله تعالى: ﴿**خلق لكم ما فى الأرض جميعًا**﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿**أعطى كل شىء خلقه ثم هدى**﴾ [طه: ٥٠]، وذلك يدل على الإذن فى الجميع، وأما الوقف فلتعارض الأدلة، فهذه المدارك الشرعية الدالة على الحال قبل ورود الشرائع، فلو لم ترد هذه النصوص لقال الأصحاب: لا علم لنا بتحريم ولا إباحة، ولقالت المعتزلة: المدرك عندنا العقل، فلا يضر عدم ورود الشرائع.

والثالث: أن الواقفين أرادوا وقف حيرة كما قاله ابن التلمسانى، وأما أصحابنا فأرادوا به انتفاء الحكم على ما سبق.

(م): والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ، وكذا المكره على الصحيح ولو على القتل، وأثم القاتل، إيثاره نفسه.

(ش): فيه مسائل:

أحدها: يمتنع تكليف الغافل كالنائم والناسى؛ لمضادة هذه الأمور الفهم، فينبغى شرط صحة التكليف، ولا يرد ثبوت الأحكام فى أفعاله فى الغفلة والنوم؛ لأن ذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب. وقال القفال[1]: إنما طلب منه سجود السهو، ووجبت الكفارة على المخطئ؛ لكون الفعل فى نفسه محرمًا من حيث أنه محظور عقده، لا أنه فى نفسه منهى عنه فى هذه الحالة؛ لأنه لا يمكنه التحفظ منه. وتعبير المصنف بـ «الصواب» يشعر بأن مقابله قولاً مزيفًا، وإليه أشار فى المنهاج بقوله: بناء على التكليف بالمحال، أى فإن

---

(١) هو: محمد بن على بن إسماعيل القفال الشاشى، أوحد عصره فى الأصول والفقه وعلم الكلام، ولد عام ٢٩١هـ، ومن شيوخه: ابن خزيمة، ومحمد بن جرير، وأبو القاسم البغوى. ومن تلاميذه: أبو عبد الله الحاكم، والحليمى، وابن منده. توفى سنة ٣٦٥هـ. من مصنفاته: كتاب فى أصول الفقه، وتفسير كبير، وشرح الرسالة للشافعى.

انظر: طبقات الشافعية (٢/ ٢٠٠)، وفيات الأعيان (٤/ ٢٠٠)، تبيين كذب المفترى (ص١٨٢).

منعناه فهاهنا أولى، وإن جوزناه فللأشعرى[١] هنا قولان، نقلهما ابن التلمساني وغيره، قالوا: والفرق أن للتكليف هناك فائدة وهى الابتلاء، وهنا لا فائدة له، لكن نقل ابن برهان فى الأوسط عن الفقهاء أنه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل فى الذمة، وعن المتكلمين المنع، إذ لا يتصور ذلك عندهم.

وقد يظن أن الشافعى[٢] يرى تكليف الغافل من نصه على تكليف السكران، وهو فاسد، فإنه إنما كلف السكران عقوبة له؛ لأنه تسبب بمحرم حصل باختياره، ولهذا وجب عليه الحد بخلاف الغافل.

الثانية: يمتنع تكليف الملجأ أيضًا، والمراد به من لا يجد مندوحة على الفعل مع حضور عقله، وذلك كمن يلقى من شاهق، فهو لابد له من الوقوع، ولا اختيار له فيه، ولا هو بفاعل له، وإنما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع، فلا ينسب إليه فعل، وحركته كحركة المرتعش، وسياق المصنف يقتضى حكاية خلاف فى هذه الحالة، وكلام الآمدى فى الإحكام يشير إليه، بناء على جواز تكليف ما لا يطاق عقلاً وإن امتنع سمعًا[٣].

---

(١) هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل من نسل الصحابى الجليل أبى موسى الأشعرى، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، وكان من أئمة المتكلمين المجتهدين ومؤسسى مذهب الأشاعرة، من تلاميذه: ابن مجاهد، وأبو الحسن الباهلى. توفى سنة ٣٣٤هـ، وقيل غير ذلك. من مصنفاته: اللمع، ومقالات الإسلاميين، والأسماء والصفات، والرد على المجسمة وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٣٠٢/٢)، البداية والنهاية (١٨٧/١١)، الأعلام (٢٦٣/٤).

(٢) هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن شافع القرشى المطلبى، أبو عبد الله الإمام الغنى عن التعريف، أحد الأئمة الأربعة، كان فى القمة من الفصاحة والبيان والبلاغة، وتأدب بالبادية، وأخذ العلوم والمعارف من أهل الحضر، رحل إلى المدينة والعراق واليمن ومصر، أول من ألقى فى علم الأصول. ولد عام ١٥٠هـ بمكة، وتوفى سنة ٢٠٥هـ بمصر. من شيوخه: مسلم الزنجى، ومالك بن أنس، ومطرف بن مازن. من تلاميذه: أحمد بن حنبل، والمزنى، والربيع الجيزى، والربيع المرادى. من مصنفاته: الحجة، والرسالة فى أصول الفقه، وكتاب جماع العلم، واختلاف الحديث، والأم، وأحكام القرآن وغيرها.

انظر: طبقات الشافعية للسبكى (١٩٢/١)، ووفيات الأعيان (١٦٣/٤)، طبقات المفسرين (٩٨/٢).

(٣) قال الشوكانى: والحاصل أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة، فلا يحتاج إلى استدلال، والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغى الاشتغال بتحريره والتعرض لرده، ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع، فقالوا: يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع=

الثالثة: يمتنع تكليف المكره(١)، والمراد به من ينسب إليه الفعل، فيقال: فعل مكرهًا غير مختار، وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل إلا بالصبر على إيقاع ما أكره به، كمن قال له قادر على ما يتوعد: اقتل زيدًا وإلا قتلتك، لا يجد مندوحة عن قتله إلا بتسليم نفسه للهلاك، فهذا إقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذى ألقى من شاهق، وإن اشتركا فى عدم التكليف، لكن تكليف هذا المكره أقرب من تكليف الملجأ، كما أن تكليف

=الوقوع، ومما يدل على هذه المسألة فى الجملة قوله سبحانه: ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾، ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا ما آتاها﴾، ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾.

وقد ثبت فى الصحيح أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة فى القرآن: قد فعلت، وهذه الآيات ونحوها إنما تدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز، على أن الخلاف فى مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلاً. قال المثبتون للتكليف بما لا يطاق: لو لم يصح التكليف به لم يقع وقد وقع لأن العاصى مأمور بالإيمان وممتنع منه الفعل؛ لأن الله قد علم أنه لا يؤمن، ووقوع خلاف معلومه سبحانه محال، وإلا لزم الجهل، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وقالوا أيضًا بأنه لو لم يجز لم يقع وقد وقع، فإنه سبحانه كلف أبا جهل بالإيمان وهو تصديق رسوله فى جميع ما جاء به ومن جملة ما جاء به أن أبا جهل لا يصدقه، فقد كلفه بأن يصدقه فى أنه لا يصدقه وهو محال.

وأجيب عن الدليل الأول: بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف فى الجملة، وإن امتنع لغيره من علم أو غيره، فهو فى غير محل النزاع. وعن الثانى: بأنه لم يكلف إلا بتصديقه وهو ممكن فى نفسه متصور وقوعه، إلا أنه ممن علم الله أنهم لا يصدقونه كعلمه بالعاصين. هذا الكلام فى التكليف بما لا يطاق. وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع، فالإجماع منعقد على صحته ووقوعه.

انظر: إرشاد الفحول (ص٩، ١٠).

قلت: واستحالة الفعل لذاته ممتنع فى الشريعة؛ لأن الله لا يكلف أحدًا بمستحيل، لما سبق من أدلة، أما استحالة الفعل بتعلق قدرة المكلف، فهذا لا يكون إلا لأصحاب الأعذار والرخص أو لحرج يترتب عليه ضرر، فلهم الانتقال من الفعل الأول إلى الفعل الثانى، وهو الرخصة أو سقوطهما عند الاستحالة. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية، كتاب لنا مخطوط.

(١) قلت: والإكراه له معنيين، الأول: حمل الغير على ما لا يرضاه ولا يختاره. والثانى: هو حمل الغير على ما لا يرضاه دون حمله على الاختيار. والرضا هو الارتياح إلى فعل الشىء والرغبة فيه، والاختيار هو ترجيح فعل الشىء على تركه أو العكس، فالأول فى حالة الإكراه التام الذى يؤدى إلى القتل أو تلف عضو أو مال أو عرض، والثانى فى حالة الإكراه الناقص الذى لا يؤدى إلى الأول، وقد يؤدى إلى الضرب الذى فيه إهدار للآدمية التى كرمها الله، انتهى. من المرجع السابق.

الملجأ أقرب من تكليف الغافل الذى لا يدرى، فإذن المراتب ثلاثة كما رتبها المصنف، فأبعدها تكليف الغافل، فإنه لا يدرى، ويتلوها تكليف الملجأ، فإنه يدرى ولكن لا مندوحة له عن الفعل، ويتلوها المكره، فإنه يدرى وله مندوحة عن الفعل، لكن بطريق تارة لم يكلفه الشرع الصبر عليها كما فى الإكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر، وتارة قيل: إنه كلفه، كما فى الإكراه على القتل، فيعتقد أكثر الفقهاء أنه كلف الصبر على قتل نفسه، والمختار عند المصنف أنه كلف أن لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له؛ لاستوائهما فى نظر الشارع، فلما آثر وأقدم لمجرد حظ نفسه وجب عليه القصاص فى الأصح، وأثم بلا خلاف، وهذا معنى قوله: ولو على القتل[1].

---

(١) قلت: إن أكره مسلم على الكفر قولاً وغلب على ظنه القتل أو القطع أو ضياع مال أو عرض، فله أن ينطق بكلمة الكفر بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان غير منشرح الصدر بقوله؛ لقوله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرًا فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾. وله أن يصبر حتى ولو قتل لفعل ياسر وسمية وبلال الذى أقره النبى ﷺ وهو الأفضل لما رواه الحاكم والنسائى وصححه الألبانى أن رسول الله ﷺ قال: «ملئ عمار إيمانًا إلى مشاشته».

فإن أكره على قتل المسلمين وإتلاف أموالهم أو ضياع أعراضهم، فيحرم عليه فعل ذلك ويقاتل على فعله إن كان مترسًا بصفوف الكفار لما دلت عليه الأدلة كحديث: «يغزو الكعبة جيش ببيداء من الأرض» وغيره، فإن قدر عليه فلا يجب عليه قود ولا ضمان على فعله حين تترسه بصفوف الكفار، فإن لم يكن فى صفوفهم وفعل، وجب عليه القود. وقيل: وجب عليه الضمان بالدية بدل القود.

قال ابن تيمية: لو أكره رجل رجلاً على قتل مسلم معصوم فإنه لا يجوز له قتله باتفاق المسلمين، وإن أكره بالقتل فإنه ليس حفظه لنفسه بقتل ذلك المعصوم أولى من العكس، فليس له أن يظلم غيره فيقتله لئلا يقتل هو، بل إذا فعل ذلك كان القود على المكره جميعًا عند أكثر العلماء، كأحمد ومالك والشافعى فى أحد قوليه، وفى الآخر يجب القود على المكره فقط، كقول أبى حنيفة ومحمد، وقيل: القود على المكره المباشر كما روى ذلك عن زفر وأبى يوسف يوجب الضمان بالدية بدل القود ولم يوجبه. أ. هـ.

فإن خاف على نفسه أو ماله أو غير ذلك مما أمر الدين بحفظه وفعل أو قال ما يحفظ به هذه الأشياء أو واحدة منها لأجاز له من غير أن يكون فى قوله أو فعله ضرر للمسلمين، وهو ما دلت عليه قصة الحجاج بن علاط السلمى، والقصة بتمامها فى كتب السيرة فلتراجع من زاد المعاد لابن القيم، وفيها أنه أكره على الكذب ليتوصل إلى حقه.

فإن خاف على شىء مما أمر الدين بحفظه لاسيما ضياع الإيمان أو من الإيلام الجسدى، وخالف جماعة المسلمين وإمامهم فيما اشترطه عليهم أهل الكفر لا فيما شرطه الشرع جاز له ذلك لما=

وأما قوله: «وأثم القاتل»، فهو جواب عن سؤال مقدر تقديره: إذا كان المكره غير مكلف، فما بال المكره على القتل يأثم؟ وأجاب بأنه لا يأثم من حيث إنه مكره وإنه قتل، بل من حيث إنه آثر نفسه على غيره فهو ذو وجهين: جهة الإكراه والأثم فيها، وجهة الإيثار ولا إكراه فيها، وهذا لأنك إذا قلت: اقتل زيدًا وإلا قتلتك، فمعناه التخيير بين نفسه وزيد، فإذا آثر نفسه فقد أثم؛ لأنه اختيار، وهذا كما يقال فى خصال الكفارة: محل التخيير لا وجوب فيه، ومحل الوجوب لا تخيير فيه، فكذا هنا، أصل القتل لا عقاب فيه، والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار، وهو إيثار نفسه على غيره. قال: وهذا تحقيق حسن، وبه يعلم أنه لا استثناء لصورة القتل من قولنا: المكره غير مكلف، وقول الفقهاء: الإكراه يسقط أثر التصرف إلا فى صور[1]، إنما ذكره لضبط تلك الصور، لا لأنه يستثنى من حقيقته شيء.

تنبهان: الأول: ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره، خلاف ما عليه الأصحاب، وقد رجع عنه آخرًا ووافق الأشعرية على جواز تكليفه، وإن كان غير واقع. قال ابن برهان فى الأوسط: المكره عندنا مخاطب بالفعل الذى أكره عليه. ونقل عن

=دلت عليه قصة أبى بصير، ولم يجز لآحاد جماعة المسلمين مخالفة الإمام للنهى عن مخالفة الجماعة والأمير. أما أبا بصير ومن كان فى حكمه وحاله، فهو مكره على تلك المخالفة التى لا تؤثر على الجماعة؛ لذا قال العلماء: يسع الفرد ما لا يسع الجماعة.

أما إن خاف على شيء مما أمر الدين بحفظه وفعل فعلاً أو قولاً يحافظ به على ما خاف عليه وكان فى فعله أو قوله ما فيه ضرر محرم على التأبيد لجماعة المسلمين مخالف للشرع لم يجز منه ذلك، بل يحرم عليه، وفى قتله خلاف، والصحيح أن قتله راجع للإمام بحسب المصلحة التى يراها، ويدل على ذلك قصة حاطب بن أبى بلتعة، بيد أن المانع من قتل حاطب هو قول الرسول ﷺ لعمر، رضى الله عنه: «وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم»، فعلم أن هذه الحسنة العظيمة بدر مكفرة، لهذه الكبيرة وهى الحبس.

أما إن أكره على عقد وخاف على نفسه الهلكة كالبيع والشراء والإجارة والزواج والطلاق وغير ذلك، فالأحناف يقولون بفساد العقد، والجمهور يقولون ببطلانه، وحجة الأحناف أن الإكراه لا يعدم الاختيار، وإنما يعدم الرضا، والرضا من شروط الصحة والنفاد، وليس ركنًا ولا شرطًا من شروط العقد، فيلزم من ذلك فساد العقد لا بطلانه، وهذا يعنى أن المكره له أن يجيز العقد أولا بعد زوال الإكراه، أما الجمهور فيرون أن الرضا والاختيار فمن أكره على فعل شيء فهو غير مختار له، فإن اختار فى الظاهر فهو اختيار غير صحيح، وإنما يقصد دفع الأذى عن نفسه، من المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية، كتاب لنا مخطوط.

(١) سبق أن ذكرنا صورًا من هذا الإكراه. انظر: الإبهاج فى شرح المنهاج (١/١٦٢، ١٦٣)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٣٩)، وغيرها من كتب الأصول لمن أراد الزيادة، والله الموفق.

الحنفية: أنه غير مكلف. قال: وانعقد الإجماع على كونه مخاطبًا بما عدا ما أكره عليه من الأفعال، ونقل عن المعتزلة: أن المكره غير مخاطب، وهذا خطأ فى النقل عنهم، بل عندهم إنه مخاطب، إلا أن العلماء رأوا فى كتبهم أن الملجأ ليس بمخاطب، فظنوا أن الملجأ والمكره واحد، وليس كذلك. انتهى.

زكان حق المصنف أن يقول: بما أكره عليه؛ ليخرج الصورة التى حكى ابن برهان فيها الإجماع، وكأنه لم يتعرض لذلك؛ لأنه فى غير ما أكره عليه، وليس بمكره.

الثانى: ما اختاره فى القاتل، هو بظاهره مصادم للإجماع، ففى التلخيص لإمام الحرمين: أجمع العلماء قاطبة على توجيه النهى على المكره على القتل، وهذا عين التكليف فى حال الإكراه، وهو مما لا منجى منه. انتهى.

وقال الشيخ فى شرح اللمع: انعقد الإجماع على أن المكره على القتل مأمور باجتناب القتل، ودفع المكره عن نفسه، وإن أثم بقتل من أكره على قتله، وذلك يدل على أنه مكلف حال الإكراه. وكذلك صرح به الغزالى وغيره، واقتضى كلامهم تخصيص الخلاف بما إذا وافق داعية الإكراه داعية الشرع، كالإكراه على قتل الكافر، وإكراهه على الإسلام[(١)]، وأما ما خالف فيه داعية الإكراه داعية الشرع كالإكراه على القتل، فلا خلاف فى جواز التكليف به. انتهى.

(م): ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقًا معنويًا خلافًا للمعتزلة.

---

(١) قلت: إن أكره كافر على الإيمان بالله أو الامتثال لأوامره، لم يصح فعل الإيمان منه، ويأثم الحامل؛ لقوله تعالى: ﴿لا إكراه فى الدين﴾، ولقوله: ﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعًا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾. ولما ثبت أن النبى ﷺ لم يُكره أحدًا حتى من كانوا فى أسره على الإسلام، أما حمل المسلم على الطاعات سواء كان ذلك بالدعوة والموعظة أو بالزجر أو بالتعزير أو بإقامة الحدود، فليس ذلك إكراهًا لما يجب عليه من فعل الطاعة والامتثال للأوامر التى كلف بها، فإن امتثل وإلا جرت عليه أحكام الإسلام.

أما إن حمل كافر على كفر أعظم مما هو عليه، فهو ممتنع، بل ولا يصح فعل الكفر أكره أو لم يكره، فإن بدل دينه بدين منسوخ مكرهًا، لم يؤاخذ بفعله، فإن بدله برضاه وكان ذميًا قتل لعموم الدليل ﴿من بدل دينه فاقتلوه﴾، ولا يصح إكراه الكافر على المعصية، وإذا كانت دينًا له، كما أنه لا يصح أن يعلنها برضاه، ولا يصح إكراهه على عدم فعل الطاعات؛ لأن الطاعة بريد الإيمان، كما أن المعصية بريد الكفر، ولما ورد من أدلة على أن الطاعة ترتقى بالكافر من دركة إلى أخرى فى النار؛ ولأنهم مخاطبون بالمعاملات والعبادات، فهم مؤاخذون بها فى الآخرة، مع عدم حصول الشرط الشرعى، وهو الإيمان، كما ذهب لذلك الجمهور.

من كتاب المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

(ش): المعدوم يجوز أن يكون مأمورًا عندنا خلافًا للمعتزلة، ولا نريد تنجيز التكليف، أى إنه مأمور حال عدمه، فإن ذلك مستحيل، بل المراد تعلق الأمر به فى الأزل، وإذا وجد واستجمع شرائط التكليف، فحينئذ يصير مكلفًا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب آخر، هكذا حرروه عن الأشعرى، وهو مبنى على إثبات كلام النفس، ومن ثم خالفت المعتزلة، وإذا ثبت أن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلى قائم بذاته، لزم وجود الأمر فى الأزل، ولا مأمور، للعلم بأن ما سوى الله حادث[1]، واعترض الخصوم وقالوا: يلزم وجود أمر ولا مأمور، وذلك محال لكونه عبثًا، ولأن الأمر من المعانى المتعلقة، ووجود متعلق ولا متعلق به، محال، وقد ارتاع لهذه الشبهة عبد الله بن سعيد[2] والقلانسى[3] من أصحابنا، ومالا إلى أنه لا يسمى فى الأزل أمرًا ولا نهيًا ولا خبرًا، ثم صار فيما لا يزال كذلك، فجعلاه من صفات الأفعال، والفرق بين هذا وبين مذهب الأشعرى، أن الأشعرى يقول: الأمر بذاته وصفته فى الأزل، ولا مأمور فى الأزل، وهما يقولان: الموجود فى الأزل الأمر بذاته بدون وصف كونه أمرًا، واستضعف المحققون هذا التوسط، بأنا لا نعقل من كلام الله إلا الأمر والنهى والخبر، فإذا قيل بحدوثها لزم حدوث كلام الله، وهو محال، وأجابوا عن شبهة المعتزلة: أما لزوم العبث؛ فلبنائه على

---

(١) قلت: هذا البحث يتوقف على مسألة الخلاف فى كلام الله سبحانه، ومنه قالت المعتزلة بخلق القرآن؛ لأن التكليف الذى هو الأمر والنهى والإباحة والخبر والاستخبار موقوفة على الوجود الحادث، فهى عندهم غير متعلقة بالمعدوم، فيستلزم حدوثها حدوث التكليف، فيكون عندهم القرآن حادث، والحادث مخلوق.

والصحيح أن التكليف متعلق بالمعدوم بمعنى التعلق العقلى، أى توجه الحكم فى الأزل لا بمعنى أن التكليف مطلوب منه حال عدمه فهذا باطل، والدليل أنه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليًا وهذا باطل؛ لأنه كلام الله وهو أزلى، واعلم أن كلام الله صفة ذاتية فعلية، والذاتية هى اللازمة التى لا تنفك عن الله، والفعلية متعلقة بالمشيئة إذا شاء فعلها فى أى وقت شاء مع كونها أزلية قديمة، والله أعلم. المرجع السابق.

(٢) هو: أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب البصرى، أحد أئمة المتكلمين فى زمن المأمون، توفى بعد عام ٢٤٠هـ.

انظر: طبقات الشافعية (٢/٢٩٩)، لسان الميزان (٣/٢٩٠)

(٣) هو: أحمد بن عبد الرحمن بن الخالد أبو العباس القلانسى الرازى، إمام أهل السنة فى القرن الثالث، له مصنفات كثيرة فى علم الكلام، وكان معاصرًا للحارث بن أسد المتوفى فى عام ٢٤٣هـ.

انظر: تبيين كذب المفترى (ص٢٩٨)، طبقات السبكى (٢/٣٠٠)، الإنصاف للباقلانى (ص٩٩).

التحسين والتقبيح، وأما الثانى فلا نسلم أن الأمر من الحقائق المتعلقة، بل هو من شأنه أن يتعلق، والتعليق أمر نسبى، والنسب والإضافات موجودة فى الذهن دون الخارج، وبهذا التقرير يزول الإشكال وظهر أنه تعلق ذهنى مجازى لا حقيقى، ويوضحه ما يقوله الفقيه: إن الوصية للحمل صحيحه؛ لتوقع وجوده، بخلاف الوصية للمعدوم، وعلى ذلك يتخرج الحكم على الأشياء المعدومة وتقدر موجودة، كالإيمان فى حق أطفال المؤمنين، والكفر فى أولاد الكفار، حتى يجوز سبيهم واسترقاقهم، وقد حقق الإمام المقترح[1] جد الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد لأمه العبارة عن هذه المسألة بما يفسد تعبير المصنف وغيره، فقال: الأمر لم يتعلق بالمعدوم، بل بالموجود المتوقع، فكما أن العلم الأزلى يتعلق بالموجود الذى سيكون، فكذلك الطلب الأزلى يتعلق بالمكلف الذى سيكون.

تنبيهات: الأول: قد تستشكل هذه المسألة مع التى قبلها من امتناع تكليف الغافل، فإنه إن كان المراد منه أنه لا يكون مأمورًا فى حالة الغفلة، ولا يكون مأمورًا بعد تذكره بالأمر الموجود فى حالة غفلته، أشكل الفرق بينه وبين المعدوم، بل الغافل أولى بالجواز؛ لأنه إذا كان المعدوم مأمورًا بعد وجوده بالأمر المتقدم على وجوده، كان الغافل مأمورًا بعد تذكره بالأمر الوارد قبل تذكره بطريق الأولى، وإن كان المراد أنه لا يكون مأمورًا حال غفلته، وإنما يكون مأمورًا بعد تذكره بالأمر الوارد فى حال غفلته، فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء فى أن كلاً منهما لا يكون مأمورًا حال عدمه، ولا حال غفلته، ويكون مأمورًا بعد تذكره أو وجوده بالأمر الوارد فى حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء، وحينئذ فلا وجه لإفراد كل منهما بمسألة وعميت عن الجواب، لتشحيد الأذهان.

الثانى: لا يختص الخلاف بالمعتزلة، فإن الإمام نقل مذهبنا ثم قال: وأما سائر الفرق فقد أنكروه، ولهذا قال الهندى خلافًا للمَعتزلة وأكثر الطوائف: بل كلام إمام الحرمين فى البرهان يميل إلى مذهب المعتزلة، إذ قال: إن ظن ظان أن المعدوم مأمور، فقد خرج عن حد العقول، وقول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس، فإنه إذا وجد، ليس معدومًا، ولا شك أن الوجود شرط فى كون المأمور مأمورًا، فإذا لاح ذلك بقى النظر فى أمر بلا مأمور، وهذا معضل، فإن الأمر من الصفات المتعلقة، وفرض متعلق ولا متعلق

---

(١) هو: مظفر بن عبد الله بن على بن الحسين تقى الدين المصرى، جد ابن دقيق العيد لأمه، كان إمامًا فى الفقه والخلاف وأصول الدين. من شيوخه: أبو الطاهر بن عوف. من مصنفاته: شرح المفتوح فى الجدل. توفى عام ٦١٢هـ.

انظر: طبقات الشافعية (٣٧٢/٨)، حسن المحاضرة (٤٠٩/١)، كشف الظنون (١٧٩٣/٢).

له محال. هذا كلامه، وجوابه بما سبق، وقد نظر فى الشامل قول الأشعرى.

الثالث: أن الخلاف لا يختص بالأمر، فالنهى كذلك، وكأنه تركه لدخوله ضمنًا أو لأنه لم يقل أحد بالفرق، بل يجرى أيضًا فى الخبر، وهذه المسألة فرع لأصل، وهو أن كلام الله تعالى فى الأزل، هل يسمى خطابًا؟ وسيذكرها المصنف فيما سيأتى. أهـ.

(م): فإن اقتضى[١] الخطاب اقتضاءً الفعل جازمًا فإيجاب، أو غير جازم فندب، أو الترك جازمًا فتحريم، أو غير جازم فنهى مخصوص فكراهة، أو غير مخصوص فخلاف الأولى، أو التخيير فإباحة[٢].

(ش): الخطاب إما أن يقتضى الفعل أو الترك، أو لا يقتضى واحدًا منهما، فإن اقتضى الفعل فإما أن يكون مع الجزم أو لا، والأول الإيجاب، والثاني الندب، وإن اقتضى الترك، فإما أن يكون مع الجزم أو لا، والأول التحريم، والثانى هو المقتضى للترك مع عدم الجزم، إما أن يكون ورد فيه نهى مخصوص أو لا، والأول المكروه والثانى خلاف الأولى، سواء كان فعله أولى كترك صلاة الضحى، أو عدمه أولى كصوم عرفة بعرفة، وإن لم يقتض الفعل ولا الترك فإباحة، وقيد فى المنهاج الاقتضاء بالمانع من النقيض وعدل عنه المصنف إلى الجازم؛ لأنه أخصر، ولهذا قال والده: لك أن تجعل مكان المانع من النقيض الجازم، فهما مترادفان، فعلم من قوله: الخطاب، أنه يشترط فى كونه إباحة إذن الشارع فيه، فيخرج منه ما علمت إباحته بطريق البراءة الأصلية، فإنه مخير فيه، ولا يسمى مباحًا، إذ لا خطاب.

تنبيهان: **الأول**: انحصرت بذلك الأحكام خمسة، والذى زاده المصنف: خلاف الأولى، وهو متبع فى ذلك إمام الحرمين، فإنه ذكره فى كتاب الشهادات من «النهاية»، وقرن بينه وبين المكروه بما قاله المصنف، إلا أن الإمام عبر بالمقصود وغير المقصود، وغيره المصنف إلى: المخصوص، قال والده فى بعض مؤلفاته: وأول ما علمناه ذكر هذا إمام الحرمين. فالمكروه لابد فيه من نهى عنه، ولم يكتف بقوله: «نهى»؛ لأن الأمر بالشىء نهى عن ضده، فكل مأمور به، تركه منهى عنه، لكن النهى المستفاد من الأمر، إنما يستفاد منه بطريق الالتزام، لا بطريق القصد، فلذلك احترز، وقال: «نهى مقصود»، فكل ما ورد فيه نهى مقصود، مكروه، وما لم يرد فيه نهى مقصود، ليس بمكروه، وما لم يرد فيه نهى أصلاً، أبعد عن الكراهة، هذا حظ الفقيه من ذلك، والأصولى يزيد على ذلك

---

(١) الاقتضاء: أى طلب فعل أو طلب ترك.

(٢) هذا هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير وهو ما يسمى بالحكم الشرعى التكليفى.

بأن يريد ما ورد فيه نهى، أن المعتبر فى الكراهة النهى لا ما يفهم فى العرف من الكراهة التي هي ضد الإرادة، وذلك مقرر فى أصول الدين، قال: وينبغى أن يتنبه؛ لأنه ليس مرادًا بالنهى المقصود بأن يكون نصًا ولابد، فإن نراهم يحكمون بكراهة أشياء لا نص فيها، ولكن المراد أن النهى يدل عليه دليل إما نص، وإما إجماع، وإما قياس، وإما غير ذلك من الأدلة عند من يراها.

قلت: لم ينفرد الإمام بذلك، فإنه قال: وبين الكراهة والإباحة واسطة، وهي خلاف الأولى، والتعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون، انتهى. وهذا الذى ذكروه فى الفرق متعقب، فإن الأصحاب يطلقون خلاف الأولى على ما ورد فيه نهى مقصود، كصوم يوم عرفة للحاج.

الثاني: كان ينبغي أن يقول: فإن اقتضى الخطاب الفعل، فإما أن يكون غير كف جازمًا إلخ، أو يقول: أو كفًا جازمًا إلى آخره؛ لأن الاقتضاء، وهو الطلب، إنما يكون دائمًا للفعل؛ لأنه المقدور، ولأن الترك فعل وجودى، فلا يكون قسيمًا للفعل، وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلاً، لكن لما كان أهل العرف يقابلون بين الفعل والترك المطلقين اعتمده المصنف فى التقسيم.

(م): وإن ورد سببًا، وشرطًا، ومانعًا، وصحيحًا، وفاسدًا، فوضع، وقد عرفت حدودها[1].

(ش): الضمير فى «ورد» عائد للخطاب، وهو قسيم قوله: «فإن اقتضى»، وإنما عبر هنا بالورود؛ لأن الوضع ليس فيه اقتضاء، ومقصوده أن الخطاب ينقسم إلى طلب وهو يشمل الأحكام الخمسة، وإلى غير طلب، وهو إما أن يكون مع التخيير وهو الإباحة. وقد سبقت أولاً مع التخيير فهو الوضع، والكلام الآن فيه. وحقيقته: الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء والتخيير، سمى بذلك؛ لأنه شيء وضعه الله فى شرائعه لإضافة الحكم إليه، تعرف به الأحكام تيسيرًا لنا فإن الأحكام غيب، والفرق بينهما من حيث الحقيقة أن الحكم فى الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سببًا أو مانعًا أو شرطًا، وخطاب التكليف لطلب أداء ما تقرر بالأسباب والشروط والموانع، وأنه لا يتوقف الوضع على العلم والبلوغ، فإن القتل سبب للضمان وإن صدر من الصبى

(١) هذا هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بجعل الشيء سببًا أو شرطًا أو مانعًا أو صحيحًا أو فاسدًا، وهو ما يسمى بالحكم الشرعى الوضعى، وقد اختلف العلماء فى كون الصحة والفساد من أحكام الوضع فمنهم من قال بقول المصنف، ومنهم من جعلها من أحكام التكليف، ومنهم من جعلها من أحكام العقل لما ذكره الشارح عن ابن الحاجب.

والمجنون، والنجاسة مانعة للصلاة بالنسبة للبالغ والصبى.

وكذا الوضوء شرط للصلاة بالنسبة إليهما، وقسمه إلى خمسة أقسام كما قسم خطاب التكليف إلى ستة، وكون السبب والشرط والمانع من أقسام خطاب الوضع، ظاهر، وأما الصحة والفساد فعلى الصحيح؛ لأنه حكم من الشارع بذلك، وقال ابن الحاجب: إنهما عقليان، وعلم مما قررنا وهم من ادعى على المصنف أنه قصد إدخال الوضع فى خطاب التكليف، وكيف يكون كذلك! وقد جعله قسيمًا له، وحذا حذو ابن الحاجب فى ذلك، ومنهم من أدخله فى خطاب التكليف وهو اختيار الإمام الرازى؛ لأن معنى كون الشىء شرطًا حرمة ذلك الشىء بدون الشرط وكونه مانعًا كذلك، ومنهم من منع تسمية هذه الأشياء الوضعية أحكامًا، وقال: إنما هى علامات للأحكام، وهو ضعيف إذ لا تخرج بذلك عن كونها أحكامًا شرعية.

وقوله: «وقد عرفت حدودها» إشارة إلى أنواع التقسيم الأول، فإن بالحصر يعلم حد كل واحد بمفرده، بأن يؤخذ مورد التقسيم الذى هو مشترك بين جميعها ويميز كل واحد منها، وقيد الأول بالثانى، وهذه طريقة يستعملها المصنفون فى كل حصر، وفيه نظر؛ لأن مورد التقسيم قد لا يكون جنسًا، والمميز قد لا يكون فصلاً ولا يعرف بهذا التقسيم حدودها، إلا أن يريدوا بالحد ما هوأعم من الحد والرسم(١).

والحاصل أن التقسيم الحاصر يجوز أن يخرج منه الحد، ولا يجب ذلك؛ لجواز وقوع التقسيم فى أعم، لا يكون جنسًا بل عرضًا عامًا، كقولنا: الماشى إما أن يكون ناطقًا أو لا، وليس حد الإنسان أنه ماش ناطق، وقال الصفار(٢) فى «شرح سيبويه»: إنما يحد الشىء لامتناع الحصر، فإذا انحصر فلا ينبغى أن يحد. وإنما وسط هذا بين ما سبق وبين

---

(١) الحد: هو لفظ وجيز يدل على طبيعة الشىء المخبر عنه كقولك: الجسم هو كل طويل عريض عميق، فإن الطول والعرض والعمق هى طبائع الجسم لو ارتفعت عنه ارتفعت الجسمية ضرورة ولم يكن جسمًا، فكانت هذه العبارة مخبرة عن طبيعة الجسم ومميزة له مما ليس بجسم.
والرسم: هو لفظ وجيز يميز المخبر عنه مما سواه فقط دون أن ينبئ عن طبيعته، كقولك: الإنسان هو الضاحك، فإنك ميزت الإنسان بهذا اللفظ تمييزًا صحيحًا مما سواه، إلا أنك لم تخبر بطبيعته لأنك لو توهمت الضحك مرتفعًا عن الإنسان، لم تبطل بذلك عنه الإنسانية، ولا امتنع بذلك من الكلام فى العلوم والتصرف فى الصناعات ولبقيت سائر طبائعه بحسبها.
انظر: الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم (ص٣٧).

(٢) هو: قاسم بن على بن محمد بن سليمان الأنصارى البطليوسى الشهير بالصفار، كان حيًا سنة ٦٣٠هـ، عالمًا بالنحو، شرح كتاب سيبويه.
انظر: كشف الظنون (١٤٢٨/٢)، الأعلام (١٧٨/٥)، معجم المؤلفين (١٠٧/٨).

قوله: «وقد عرفت»، ليتم التقسيم، وكأنه قد قصد بقوله: «عرفت حدودها» التنبيه على الاستغناء بذلك عن الرسوم المذكورة فى «المنهاج» بعد التقسيم، فإن قلت: كان ينبغى أن يقول: فإن ورد سببيًا أو شرطيًا أو مانعيًا؛ لأن السبب نفسه ليس هو الحكم، بل جعل الشارع إياه.

قلت: ينبغى أن يكون انتصابها بمصدر محذوف، أى بجعله الوصف سببًا.

(م): والفرض والواجب مترادفان، خلافًا لأبى حنيفة، وهو لفظى[1].

(ش): لا فرق عندنا بين الفرض والواجب، بل هما مترادفان على مسمى واحد، وهو ما سبق. واحتج الإمام أبو بكر السمعانى[2] فى أماليه، بحديث الأعرابى، فإن النبى ﷺ لم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة، بل أدخل كل ما أخرجه من اسم الفرائض فى جملة التطوعات، ولو كان واسطة لبينها، نعم فرق أصحابنا بين رتب الواجب، حيث جعلوا الركن فى الحج ما لم يجبر بالدم، والواجب ما يجبر بالدم، وفرقت الحنفية بينهما، فقالوا: الفرض ما ثبت بدليل قطعى كالصلاة والزكاة، والواجب ما ثبت وجوبه بدليل ظنى، وهو ما ثبت بالقياس أو خبر الواحد كصدقة الفطر والوتر والضحى على قاعدتهم.

قالوا: والدليل على التغاير بينهما أنا نكفر جاحد الأول دون الثانى، وإذا اختلفا فى الأحكام فلابد من الاختلاف فى الاسم بينهما. ولا يقدح هذا فى جعل المصنف الخلاف لفظيًا[3]، فإن غايته أن بعض الواجبات يكفر جاحدها، وكوننا لا نسميه واجبًا خلاف

---

(١) قوله: «وهو لفظى»، غير صحيح، وسيأتى بيان ذلك فى كلام الشارح أن الفرض ما ثبت بدليل قطعى، والواجب ما ثبت بدليل ظنى، وأن جاحد الأول كافر دون الثانى، والعجيب أن الشارح مع ذكره لهذا الخلاف المعنوى والفروق الجوهرية يقول ولا يقدح هذا فى جعل المصنف الخلاف لفظيًا.

قلت: بل ما ذكره الشارح وغيره عن الفرق بين الفرض والواجب قادح فى كون الخلاف لفظى.

(٢) هو: محمد بن منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمى السمعانى المروزى، فقيه، محدث، حافظ، أديب، مشارك فى أشتات العلوم، له علم بالتاريخ والأنساب، ولد بمرو سنة ٤٦٦هـ. من مصنفاته: الأمالى فى ثلاث مجلدات. توفى بمرو سنة ٥١٠هـ.

انظر: شذرات الذهب (٤/٢٩، ٣٠)، الأعلام (٧/١١٢)، معجم المؤلفين (١٢/٥٢).

(٣) بل القادح موجودًا وقائم كما سبق بيانه، ويزيد ذلك إيضاحًا الآثار العملية التى ترتبت على هذا الاختلاف فى الفرض والواجب وهى:

أولاً: عند الجمهور يبطل كل فعل شرعى ترك فيه فرض من فرائضه واجب من واجباته؛ لأنه=

فى اللفظ، فإنه يكفر ببعض الواجبات إذا جحدت، وينفى عنها اسم الوجوب، والخصم يكفر بها أيضًا، ولكن لا ينفى عنها اسم الوجوب، ثم إن كان قصدهم من هذه التفرقة مجرد الاصطلاح فلا مشاحة، لكن المصطلح على الشىء يحتاج إلى أمرين: أحدهما: أن لا يخالف الوضع العام لغة أو عرفًا. والثانى: أنه إذا فرق بين متغايرين يبدى مناسبة للفظ كل واحد منهما بالنسبة إلى معناه، وإلا كان تخصيصه لأحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه، ليس أولى من العكس.

قال الشيخ تقى الدين: وهذا الموضع الذى فعله الحنفية من هذا القبيل؛ لأنهم خصوا المفروض بالمعلوم قطعًا من حيث إن الفرض هو التقدير، والواجب بغير المعلوم قطعًا من حيث إن الواجب هو الساقط، وهذا كما قلناه ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة إلى كل لفظة مع معناها الذى ذكروه، ولو عكس الأمر لما امتنع فالاصطلاح عليه ليس بذلك الحسن.

(م): والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة، خلافًا لبعض أصحابنا، وهو لفظى.

(ش): لا فرق عندنا بين هذه الألفاظ على المشهور، ومراده بـ«بعض أصحابنا» القاضى حسين[1]، فإنه غاير بينها، فقال: السنة ما واظب عليه النبى ﷺ، والمستحب ما

=ركن من أركانه، والفعل لا يوجد بدون ركنه. أما الأحناف فإن كان فعل شرعى ترك فيه فعل فرض من فرائضه فإنه يبطل أما إن كان المتروك واجبًا فلا يبطل، فعند الجمهور من ترك الوقوف بعرفة بطل حجه، وكذلك من يترك السعى بين الصفا والمروة؛ لأن كل منهما يعد فرضًا أو واجبًا من فرائض الحج، أما عند الأحناف فإن من ترك الوقوف بعرفة فى الحج يكون حجه باطلاً؛ لأنه فرض ثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه، أما من يترك السعى بين الصفا والمروة، فلا يبطل حجه؛ لأن السعى ليس فرضًا بل واجبًا، وهو لم يثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه.

ثانيًا: الجمهور يكفرون من ينكر الفرض أو الواجب لإنكاره أمر ثبت الشارع طلبه حتى صار معلومًا من الدين بالضرورة، أما الأحناف فيحكمون على منكر الفرض فقط بالكفر لإنكاره أمر ثبت من الشارع طلبه بدليل قطعى لا شبهة فيه. أما من ينكر الواجب فإنه لا يحكم بكفره لإنكاره أمرًا ثبت من الشارع طلبه بدليل ظنى فيه شبهة، والشبهة مانعة من جعل الفعل المطلوب معلوم من الدين بالضرورة وبناءً عليه فهى مانعة من الحكم بكفر منكرة.

(١) هو: أبو على الحسين بن محمد بن أحمد المروزى الفقيه الشافعى المعروف بالقاضى، صاحب وجوه غريبة فى المذهب. من شيوخه: أبو بكر القفال المروزى، وأبو نعيم عبد الملك الأسفرائينى. من تلاميذه: أبو محمد البغوى، وإمام الحرمين، وعبد الرزاق المنيعى. صنف فى الأصول والفقه والخلاف. توفى سنة ٤٦٢هـ بمرورروز. =

فعله مرة أو مرتين، والتطوع ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد. وتبعه صاحب التهذيب والكافى، وكذا ذكره الغزالى فى الإحياء، قال: وتسمى الأقسام نوافل من حيث إن النفل هو الزيادة وجملتها زائدة على الفرائض، انتهى.

وجعله الخلاف لفظيًا قد ينازع فيه؛ لأن ما ثبت مواظبته، عليه الصلاة والسلام عليه، لا شك أنه آكد مما فعله مرة أو مرتين، ويجاب بأن كون بعض السنن آكد من بعض لا يوجب تغايرًا على ما سبق فى الواجب والفرض.

(م): ولا يجب بالشروع، خلافًا لأبى حنيفة.

(ش): أى من تلبس بنفل صلاة أو صوم، فله قطعها عندنا بالعذر وبغيره، ولا يجب عليه القضاء، لما رواه النسائى أن النبى ﷺ كان أحيانًا ينوى صوم التطوع ثم يفطر[1]. نعم يستحب الإتمام؛ لقوله تعالى: ﴿**ولا تبطلوا أعمالكم**﴾ [محمد: ٣٣]. ونقل ابن المنير[2]، عن مالك[3] مثل قول أبى حنيفة، واحتج له بقوله ﷺ: «لا ينبغى لنبى إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل»[4]، وهذا الاستدلال ضعيف، وفى الحديث إشارة إلى

=انظر: طبقات الشافعية (٣٥٦/٤)، وفيات الأعيان (١٣٤/٢)، شذرات الذهب (٣١٠/٣).

(١) الحديث بسنن النسائى (١٦٤/٤).

(٢) هو: أحمد بن محمد بن منصور بن أبى القاسم بن مختار بن أبى بكر الجذامى الجروى الإسكندرى المالكى المعروف بابن المنير نصر الدين أبو العباس، عالم مشارك فى بعض العلوم كالنحو والعربية والأدب والفقه والأصول والتفسير والبلاغة، تولى قضاء الإسكندرية، ولد سنة ٦٢٠هـ. من مصنفاته: البحر الكبير فى بحث التفسير، والانتصاف من صاحب الكشاف، وديوان خطب، توفى سنة ٦٨٣هـ، انظر: شذرات الذهب (٣٨١/٥)، معجم المؤلفين (١٦٢/٢)، بغية الوعاة (٣٨٤/١)، كشف الظنون (٨٢/١).

(٣) هو: أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحى، ينتهى نسبه إلى يعرب بن قحطان، قبيلة من اليمن، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة، جمع بين الحديث والفقه والرأى، وإليه ينتسب المالكية، ولد عام ٩٣هـ، من شيوخه: ربيعة الرأى، وعبد الرحمن بن هرمز، ونافع مولى ابن عمر، والزهرى. من تلاميذه: يحيى بن يحيى الأندلسى والشافعى والثورى والأوزاعى. من مصنفاته: الموطأ، وتفسير غريب القرآن.

انظر: شذرات الذهب (٢٨٩/١)، وفيات الأعيان (١٣٥/٤)، طبقات القراء (٣٥/١)، الأعلام (٢٥٧/٥).

(٤) الحديث بلفظ: «لا ينبغى لنبى إذا لبس لأمته أن يضعها» فى: الطبقات لابن سعد (٢٦/١/٢)، فتح البارى (٤٢٣/١٢). وبلفظ: «لا ينبغى لنبى إذا أخذ آلات الحرب»، عند: المتقى الهندى بكنز العمال برقم (٣٢٢٥١).

الاختصاص، فقوله: «لا ينبغى لنبى»، يدل على مخالفة غير النبى له.

واحتج لأبى حنيفة بقوله ﷺ للأعرابى لما قال: هل على غيرهن؟ قال: «لا، إلا أن تطوع شيئًا»، والجواب من ثلاثة أوجه، أحدها: قوله: «لا»، أى ليس عليك غيرها، والاستثناء منقطع. وثانيها: من قوله: «تطوع»، فسماه تطوعًا، لكنهم يقولون: تقديره: إلا أن تطوع فيلزمك التطوع، ونحن نقول: تقديره: فيكون لك أن تفعل، وتقديرنا أرجح لما ذكرناه. ثالثها: أن الاستثناء إما أن يكون من غير جنس الأول، فيلزم خلاف الإجماع، أو من جنسه فيلزم المدعى.

وقد أورد القاضى حسين على هذا الأصل ما لو شرع المسافر فى الصلاة بنية الإتمام ثم أفسدها، فإنه لا يقضيها مقصورة، بل تامة، وأجاب بأنه فرض التزمه بعقده؛ لأن الفرض على المسافر الإتمام كالمقيم، إلا أنه جوز له القصر، فإذا لم ينوه فقد التزم الفرض بعقده بخلاف ما لو شرع فى التطوع، فإنه يلزمه بحكم عقده.

تنبيهان: الأول: كلام المصنف قد يوهم أنه لا خلاف فيه عندنا، لكن فى شرح الفروع للشيخ أبى على السنجى[١]: أن أبا زيد المروزى[٢] وبعض الأصحاب قالا: لا يوجب إتمام الطواف على من تلبس به، ثم غلطهما فيه. قال بعضهم: والظاهر أن ذلك مختص بالطواف الواجب فى الحج والعمرة، ويحمل كلامهما عليه، وإن كان الحج والعمرة تطوعين؛ لأنه يجب إتمام كل واحد منهما إذا أحرم به، بخلاف التطوع بالطواف لا يجب إتمامه إلا إذا نذره.

الثانى: حكايته الخلاف عن أبى حنيفة هو المشهور، لكن رأيت فى شرح التلخيص

---

(١) هو: الحسين بن شعيب السنجى، نسبة إلى سنج، قرية من قرى مرو، المروزى الشافعى أبو على، فقيه، أخذ الفقه بخراسان، من شيوخه: أبو بكر عبد الله القفال المروزى، والشيخ أبو محمد الجوينى والد إمام الحرمين. من مصنفاته: شرح التلخيص لأبى العباس بن القاص، وكتاب المجموع، وشرح مختصر المزنى، وجمع مسند الإمام الشافعى. توفى سنة ٤٣٠هـ.
انظر: البداية والنهاية (٥٧/١٢)، وفيات الأعيان (١٣٥/٢)، كشف الظنون (٤٧٩/١)، الأعلام (٢٣٩/٢)، معجم المؤلفين (١٢/٤).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد أبو زيد المروزى، الإمام البارع المدقق الزاهد العابد، كان أحد أئمة المسلمين، ومن أحفظ الناس لمذهب الشافعى، وأحسنهم نظرًا، وأزهدهم فى الدنيا. ولد سنة ٣٠١هـ، وتوفى سنة ٣٧١هـ بمرو.
انظر: تاريخ بغداد (٣١٤/١)، شذرات الذهب (٧٦/٣).

للشيخ أبي علي السنجي قبل كتاب الزكاة، أن هذا محكي عنه في نوادر ابن سماعة[1]، ولم نزل نعتمده هكذا حتى قدم علينا أبو نصر العراقي وقال: لأبي حنيفة في كتاب الصداق أن له الخروج من صوم التطوع، إلا أنه يجب القضاء، وذلك أنه قال في الخلوة: توجب كمال المهر، ولو خلا بها محرمًا أو صائمًا أو هي محرمة أو صائمة صوم فرض، لا يكمل المهر؛ لفساد الخلوة، ولو خلا بها صائم صوم تطوع، كمله.

فدل على أنه جعل له الخروج من صوم التطوع حتى جعله كالمفطر، فكمل المهر بها، ولو حرم الخروج لأفسد الخلوة به، ولما أكمل المهر كما جعله في صوم الفرض. ثم كان أبو نصر العراقي يجمع بين الروايتين، فيقول: إن خرج بنية أن يقضيه فله ذلك، وإلا فلا يجوز. قال: فأما وجوب القضاء فلا يختلفون فيه. ثم قال الشيخ: ثم إن أبا حنيفة ناقض فجوز القعود فيها من غير عذر، وخالفه صاحباه، فطردا القياس ومنعا القعود.

(م): وجوب إتمام الحج؛ لأن نفله كفرضه: نية وكفارة وغيرهما.

(ش): هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره: إن من تلبس بحج تطوع، فعليه إتمامه، ولا يجوز قطعه عندنا، وأجاب: إنما خرج الحج عن القاعدة لخصوصية فيه، وهو أن حكم نفله كحكم فرضه في النية والكفارة وغيرهما. والذي يظهر: عدم الاحتياج إلى هذا؛ لأن الكلام في المندوب عينًا، والحج بخلاف ذلك، فإنه لا يتصور لنا حج تطوع، فإن المخاطب به إنما هو المستطيع، فإن كان لم يحج فهو في حقه فرض عين، وإلا ففرض كفاية، فإن إقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين، وحينئذ فلا يبقى إشكال في امتناع الخروج منه إلا على قولنا: إن فرض الكفاية لا يلزم بالشروع، على ما سيأتي.

وهنا تنبيهان: **أحدهما**: أن الشافعي ذكر في الأم هذا السؤال، وأجاب عنه باختصاص الحج بأحكام، منها: لزوم المضي في فاسده بخلاف الصلاة وغيرها، وهذا أحسن من جواب المصنف، ومعناه: أنه يجب المضي في فاسده، فكيف في صحيحه؟ وذكر الماوردي[2] في الحاوي الفرقين.

---

(١) هو: محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال بن وكيع بن بشر التميمي، أبو عبد الله، حافظ ثقة، فقيه، محدث، أصولي، ولي القضاء لهارون الرشيد ببغداد، وضعف بصره فعزله المعتصم، وكان يقول بالرأي على مذهب أبي حنيفة. توفي سنة ٢٣٣هـ. من مصنفاته: أدب القاضي، والمحاضر والسجلات.

انظر: تاريخ بغداد (٣٤١/٥)، تهذيب التهذيب (١٨١/٥)، كشف الظنون (٤٦/١)، الأعلام (١٥٣/٦)، معجم المؤلفين (٥٧/١٠).

(٢) هو: علي بن محمد بن حبيب القاضي أبو حسن الماوردي البصري الشافعي، أحد الأئمة=

الثاني: أن كلام المصنف يقتضى أنه لم يخرج عن القاعدة غير الحج، لكن استثنى بعضهم أيضًا: الأضحية؛ فإنها سنة، وإذا ذبحت لزمت بالشروع. ذكره الباجى فى نصوص الشافعى.

(م): والسبب: ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث أنه معرف أو غيره[1].

(ش): الأحكام الثابتة بخطاب الوضع أصناف، منها: الحكم على الوصف بكونه سببًا، وهو خاص بالحكم الذى عرفت علته، ولهذا قال بعضهم: شرطه أن يكون ظاهرًا مضبوطًا مخيلاً أو شبيهيًا، فلله تعالى فى الزانى حكمان: أحدهما: تحريم ذلك عليه، والثاني: جعل زناه سببًا لوجوب إقامة الحد عليه.

وأشار بقوله: للتعلق به، إلى أن معنى كونه حكمًا تعلق الحكم به، وبه بندفع إيرادهم: أن الزنا حادث، والإيجاب قديم، والحادث لا يؤثر فى القديم.

وبقوله: من حيث أنه معرف، إلى أنه ليس المراد من السبب كونه موجبًا لذلك لذاته أو لصفة ذاتية كما تقول المعتزلة، بل المراد منه إما المعرف للحكم وعليه الأكثرون، أو الموجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية، ولكن بجعل الشارع إياه موجبًا، وهو اختيار الغزالى، وإليه أشار المصنف بقوله: أو غيره، ليمشى التعريف على المذاهب كلها، فعلى الثانى هو ما يضاف إليه الحكم لذاته، وعلى الثالث ما يضاف إليه بجعل الشارع إياه، وقد تعرض المصنف لهذا الخلاف فى باب القياس، صدر الكلام على العلة، ولا يقال: هذا التعريف

=الأعلام، بارع فى الأصول والفروع، صاحب كتاب الأحكام السلطانية، ولد سنة ٣٦٤هـ، وتوفى سنة ٤٥٠هـ. من مصنفاته: الحاوى فى الفقه، وكتاب التفسير، وأدب الدنيا والدين، وغيرها.

انظر: البداية والنهاية (١٢/٨٠)، شذرات الذهب (٢/٢٥٠)، كشف الظنون (١/٣٢)، الأعلام (٣/٤٧).

(١) انتهى المصنف والشارح من عرض الحكم الشرعى التكليفى، ويبدأ من هذه الفقرة عرض الحكم الشرعى الوضعى وأوله السبب، وهنا لابد من إيضاح الفرق بين الحكم التكليفى والوضعى لإتمام الفائدة.

١ - الحكم التكليفى يقصد منه طلب فعل أو ترك أو تخيير بينهما، أما الحكم الوضعى فيقصد منه بيان أن هذا الشيء موضوع ليكون سببًا لفعل المكلف أو شرطًا له أو مانعًا منه.

٢ - الحكم التكليفى مقدور فى استطاعة المكلف؛ لأن الله تعالى لا يكلف عباده إلا بما فى وسعهم ومقدرتهم، أما الوضعى فقد يكون فى مقدور المكلف وقد لا يكون. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

صادق على العلة؛ لأنا نقول: لابد فى العلة من المناسبة بخلاف السبب[١].

ومراد الغزالى أن الموجب للحكم بالحقيقة هو الشارع، وإنما نصب السبب للحكم؛ لعسر الوقوف على خطاب الله تعالى، لاسيما بعد انقطاع الوحى، كالعلامة فشابه ما يحصل العلم عنده لا به فيسمى باسمه.

(م): والشرط يأتى[٢].

(ش): يعنى فى باب التخصيصات إن شاء الله تعالى. ويشترط فيه ما يشترط فى السبب من الظهور والإخالة، ولا وجه لاقتصار المصنف على شرط ذلك فى المانع دون السبب والشرط، وقد جعلوا النصاب فى الزكاة سببًا، والحول شرطًا، فإن قيل: هلا عكسوا، قلنا: لأن الشارع إذا رتب حكمًا عقب أوصاف، فإن كانت كلها مناسبة، فالجميع علة كالقتل العمد العدوان، وإن ناسب البعض فى ذاته دون البعض، فالمناسب فى ذاته سبب، والمناسب فى غيره شرط، فالنصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك فى نفسه، والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكين بالتنمية فى جميع الحول فهو شرط.

(م): والمانع[٣]: الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص.

(ش): الوصف المحكوم عليه بكونه مانعًا ينقسم إلى: مانع الحكم، ومانع السبب، ولم يتعرض المصنف هنا إلا إلى الأول، ولابد أن يقول: مع بقاء حكم المسبب، فإن الأبوة مانعة للحكم الذى هو القصاص لحكمة، وهى كون الأب سببًا فى إيجاده، فلا

---

(١) هناك فرق بين السبب والعلة نوجزها فيما يلى:

عند الجمهور: السبب هو ما يلزم من وجوده وجود الحكم، ويلزم من عدمه عدم الحكم، سواء كان مناسبًا للحكم أو غير مناسب له، أما عند غيرهم فيقولون: إن السبب غير مناسب للحكم، فإذا ناسب الحكم سمى علة، ومعنى مناسبًا للحكم أى أن العقل يدرك بوضوح تبريرًا لهذا السبب الذى أوجد الحكم، ومثاله: القتل العمد عدوانًا، فإنه سبب مناسب يدركه العقل لوجوب القصاص.

ومعنى غير مناسب للحكم، أى أن العقل لا يدرك بوضوح تبريرًا لهذا السبب الذى أوجد الحكم، ومثاله: شهود شهر رمضان يعد سببًا لوجوب الصوم، والعقل لا يدرك بوضوح تبريرًا للربط بين السبب والمسبب. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

(٢) الشرط: هو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود حكم.

(٣) المانع: هو ما يلزم من وجوده منع الحكم أو منع السبب، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه لذاته، وسيأتى فى تعريف الشارح.

يكون الابن سببًا فى إعدامه[1]، وهذه الحكمة تقتضى عدم القصاص الذى هو نقيض الحكم، وحكمة السبب باقية وهى الحياة، وأما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة إذا قلنا: إنه مانع من الوجوب، فإن حكمة السبب، وهى الغنى، مواساة الفقراء من فضل ماله، ولم يدع الدين من المال فضلاً يواسى به.

قال المصنف: وإنما أذكر هنا مانع السبب؛ لأن كلامنا هنا فى الحكم ومتعلقاته، وليست الأسباب عندنا من الأحكام خلافًا لابن الحاجب. وقد تضمن كتاب القياس تعريف مانع السبب، حيث قلنا فيه عند ذكر العلة: ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدًا لإناطة الحكم، ومن ثم كان مانعها وصفًا وجوديًا يخل بحكمتها.

فإن قيل: هو إن لم يكن من الأحكام فهو من متعلقات الأحكام، فكان ينبغى ذكره.

قلنا: المعنى بمتعلقات الأحكام: حاكم ومحكوم به وعليه[2]، وشروط كل واحد منها، وليست الأسباب من ذلك، ولك أن تقول: فكيف لم يذكر مانع السبب لذلك وذكر السبب؟.

وقوله: المعنى بمتعلقات الأحكام ما ذكره ممنوع، بل الأعم من ذلك، وما المانع منه؟[3].

(م): والصحة: موافقة ذى الوجهين الشرع، وقيل: فى العبادة إسقاط القضاء.

---

(١) قلت: مسألة الأبوة مانعة للحكم الذى هو القصاص مسألة خلافية، وذلك كون الابن سببًا فى إعدامه قول غير صحيح؛ لأن الحكم متعلق بالفعل لا غير. قال الشوكانى فى إرشاد الفحول (ص٧): وفى هذا المثال الذى أطبق عليه جمهور أهل الأصول نظر؛ لأن السبب المقتضى للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه، ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص، ولكنه ورود الشىء بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصل. أ.هـ.

(٢) قوله: الأحكام: حاكم ومحكوم به وعليه. أ. هـ. أى حاكم: هو الله، وهو مصدر الأحكام، والأحكام إما أن تكون بطريق النص، أى الكتاب والسنة، وإما ما يرجع إليهما من إجماع وقياس.

ومحكوم به: وهو فعل المكلف الذى تعلق به الحكم الشرعى. ومحكوم عليه: وهو الشخص الذى تعلق خطاب الله تعالى بفعله، وهو المكلف الفاعل. انظر: المداخل الأصولية.

(٣) تنبيه: المانع إن أمكن إزالته لم يكن مانعًا ولم يؤثر فى تحقق السبب أو تحقق الحكم؛ لأن المانع الوصفى لا ينافى فى الإمكان الذاتى، فإن لم يمكن إزالته منع الحكم أو السبب. انظر: المداخل الأصولية.

(ش): المراد بذى الوجهين: ما يمكن وقوعه تارة بحيث يترتب عليه حكمه، وتارة بحيث لا يترتب كالصلاة والصوم والبيع، واحترز به عما لا يقع إلا على جهة واحدة، كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة، فلا يوصف بالصحة وعدمها(١).

وقوله: الشرع، أى لأمر الشرع، وسواء وجب قضاؤه أم لا، وهذا التعريف للمتكلمين، ومرادهم: فى ظن المكلف، لا فى نفس الأمر. وعلم من إطلاقه، شمول العبادات والمعاملات، فكما أن العبادة إن وقعت مستجمعة الأركان والشروط كانت صحيحة وإلا ففاسدة، كذلك العقود إذا صدرت على الوجه الشرعى كانت صحيحة وإلا ففاسدة، وقد أشار إلى ذلك فى العقود القاضى أبو بكر وغيره، فلا التفات لمن خص التعريف بالعبادة. وإلى التعميم أشار المصنف بقوله: وقيل فى العبادات، فعلم أن السابق للأعم، فإن قيل: إذا جعلت التعميم شاملاً للأمرين، فلا حاجة لقوله ثانيًا، وبصحة العقد ترتب آثاره.

قلنا: هذا يعرف جوابه بما سيأتى، وكان حق المصنف أن يقول: لا على وجه التشبيه، ليخرج المتعدى بالفطر، فإنه يجب عليه الإمساك تشبيهًا بالصائمين، وليس فى صوم شرعى على الصحيح. ولهذا لو ارتكب محظورًا لا شىء عليه بخلاف المحرم إذا فسد إحرامه، وأشار بقوله: وقيل: إلى أن منهم من فسر الصحة فى العبادة بإسقاط القضاء، وبنوا على القولين صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين حدثه، فعند المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة إلى ظن المكلف، وعند الفقهاء باطلة. وأشار بعضهم إلى أن النزاع لفظى، والأحكام متفق عليها. وجرى عليه القرافى، قال: لأنهم اتفقوا على أنه موافق لأمر الله وأنه يثاب عليها، وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يتبين حدثه، ويجب إذا تبين.

ولكن خلافهم فى لفظ الصحة: هل وضع لما وافق الأمر سواء أوجب القضاء أم لم يجب، أو لما لم يمكن أن يتعقبه قضاء؟ وليس كذلك بل الخلاف معنوى، والمتكلمون لا يوجبون القضاء، ووصفهم إياها بالصحة صريح فى ذلك، فإن الصحة هى الغاية، ولا يستنكر هذا، فللشافعى فى القديم مثله، فيما إذا صلى بنجس لم يعلمه، ثم علمه، أنه لا يجب عليه القضاء؛ نظرًا لموافقة الأمر حال التلبس، وكذا من صلى إلى جهة ثم تبين الخطأ، ففى القضاء قولان للشافعى، بل الخلاف بينهم فيه على أصل، وهو أن القضاء هل

---

(١) لا يصح ذكر الصحة والفساد أو البطلان إلا فى العبادات والمعاملات والمناكحات لوقوعها على وجهين، أما العقيدة فليست لها إلا وجهة واحدة، فمثلاً الإيمان ليس له إلا جهة واحدة وهى وقوعه موافقًا أمر الشارع، فلو خالف لم يسمى إيمانًا غير صحيحًا، وإنما يسمى كفر؛ لأن الاعتقاد هو القطع أو الجزم بالشىء من دون سكون نفس.

يجب بالأمر الأول أو يتجدد؟.

فعلى الأول بنى الفقهاء قولهم: إنهـا سقوط القضاء، وعلى الثـانى بنى المتكلمون قولهم: إنها موافقة الأمر، فلا يوجبون القضاء، ما لم يرد نص جديد، ويؤيد ذلك أن المتكلمين يقولون: القضاء لا يجب بالأمر الأول، بل بأمر جديد، والفقهاء يقولون بالأمر الأول، ولهذا فسروا الصحة بسقوط القضاء.

تنبيهان: **الأول**: فى صحة هذا القول عند الفقهاء نظر، والموجود فى كتب الأصحاب فى باب صلاة الجماعة تقسيم من صحت صلاته إلى ما يغنى عن القضاء وما لا يغنى، فلم يجعلوا الصحة عبارة عما أسقط القضاء.

الثاني: على تقدير ثبوته، فليس المراد منه أن الصحة نفس سقوط القضاء كما يقتضيه نقل المصنف وغيره، بل المراد كما قال الصفى الهندى: كون تلك العبادة بحيث تسقط القضاء، وليس المعنى أنه وجب القضاء ثم سقط بتلك العبادة، فإن ذلك باطل وفاقًا، أما إذا قلنا: إن القضاء يجب بأمر جديد فظاهر، وإن قلنا بالأمر السابق فكذلك؛ لأن القضاء إنما يكون عند فوات الفعل عن وقته، أما قبل الفوات فليس القضاء واجبًا عند أحد حتى تكون العبادة المؤداة فى الوقت مسقطة للقضاء، بل معناه أنه سقط قضاء ما انعقد بسبب وجوبه، وعلى هذا فيسقط ما أورده الإمام وغيره على هذا القول من الإشكال.

(م): وبصحة العقد ترتب آثاره.

(ش): المراد بالآثار ما شرع ذلك العقد له، كالتصرف فى البيع والاستمتاع فى النكاح ونحوه.

وقوله: وبصحة العقد، خبر مقدم، وقوله: ترتب آثاره، هو المبتدأ، وإنما قدم الخبر لأمرين، صناعى: وهو عود الضمير من المبتدأ وهو الهاء فى آثاره، على بعض الخبر وهو صحة العقد على حد قوله تعالى: ﴿**أم على قلوب أقفالها**﴾ [محمد: ٢٤]. والثانى بيانى: وهو التنبيه على الحصر، فإن تقديم المعمول يفيد الحصر عند جماعة، والمعنى أن ترتب الأثر واقع لصحة العقد لا غير، أى يثبت به الحكم المقصود من التصرف، كالحل فى النكاح، والملك فى البيع والهبة، وهذا أحسن من تعريف غيره. صحة العقد بترتب الآثر، كما تقوله الفقهاء، فإن ترتب الأثر أثر على صحة العقد، فإنا نقول: صح العقد فترتبت آثاره عليه، فلهذا لم يجعل المصنف صحة العقد ترتب الأثر، بل بصحة العقد يترتب الأثر، وفرق بين قولنا: الصحة ينشأ عنها ترتب الأثر، وترتب الأثر ينشأ عن الصحة، فإن الأول يقتضى أنها حيث وجدت ترتب عليها الأثر، وعلى هذا فيجئ الاعتراض

بالبيع قبل القبض، أو فى زمن الخيار، فإنه صحيح، ولم يترتب عليه أثره، إذ ليس للمشترى التصرف مع إمكان الانفصال عنه، فإن الأثر ليس الانتفاع، بل حصول الملكية التى ينشأ عنها إباحة الانتفاع، والثانى لا يقتضى ذلك، وإنما مقتضاه أن ترتب الأثر إذا وجد منشؤه الصحة، فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع الصحة، ومع سلامتها من الاعتراض السابق ففيها إشارة إلى أن المانع إذا زال كالخيار، عملت العلة عملها غير مستند عملها إلى زوال المانع.

هذا حاصل ما قاله المصنف، ولك أن تورد عليه الخلع والكتابة الفاسدين، فإنه يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعتق مع أنهما غير صحيحين، فلم يصح قوله: إن ترتب الأثر ينشأ عن الصحة. وكذلك الوكالة والقراض الفاسدين، فإن الوكيل والعامل يستفيدان به التصرف، وجوابه من وجهين:

أحدهما: أن المراد ترتب كل آثاره عليه، أما ما يتوقف على وجود شرط أو فقد مانع، بحيث لو حصل الشرط وزال المانع، يحصل.

والثانى: أن هذه الآثار ليست من ناحية هذا العقد الفاسد، بل الأمر خارج عن تضمنه، وهو صحيح فى نفسه. أما الخلع والكتابة، فمن جهة التعليق، وأما الوكالة والقراض فمن جهة الإذن، وما فر منه فى عبارة الجمهور، لا يرد عليهم؛ لأن مرادهم بالترتب بالقوة لا بالفعل، فيخرج البيع مدة الخيار قبل قبضه، فإنه لا تترتب ثمرته عليه، وليس ذلك لعدم صحته، بل لمانع، وهو عدم اللزوم. ثم القول بأن الصحة ليست ترتب الأثر، بل كونه بحيث يترتب الأثر عليه، بمعنى وقوعه على وجه مخصوص، فذلك أمر عقلى، ولأجله قال ابن الحاجب: إن الصحة حكم عقلى لا شرعى[1]، والمصنف لا يقول به.

تنبيه: فى معنى العقد الحل كالفسوخ، فيأتى فيه ما سبق.

(م): والعبادة إجزاؤها، أى كفايتها، فى سقوط التعبد، وقيل: إسقاط القضاء.

(ش): العبادة مجرور بالعطف على صحة العقد، أى وبصحة العبادة إجزاؤها، على حد قوله: وبصحة العقد ترتب آثاره، والمعنى أن إجزاء العبادة ناشىء عن صحتها، كما فى الصحة تقول: صحت العبادة فأجزأت.

وقوله: أى كفايتها، تفسير للإجزاء، أى الإجزاء هو كفاية العبادة، أى كون الفعل

---

(١) قلت: أفضل ما يقال فى الصحة والفساد والبطلان أنها من أحكام العقل لا الشرع، ولا يكون حد الحكم الوضعى إلا ثلاثة: السبب، والشرط، والمانع.

كافيًا فى سقوط التعبد، فإذا كفت فى صحة التعبد فهو الإجزاء الناشئ عن الصحة، وقوله: فى سقوط التعبد، أى بالفعل، والمراد فى الجملة لا الفعل من المكلف، وإلا لورد على هذا القيد المغصوب إذا حج عنه، فإنه يجزئ مع أنه ليس متعبدًا به فى حق نفسه، ولو قال: إسقاط بدل سقوط لكان أحسن، وهذا كله على قول من فسر الصحة بموافقة الأمر.

وقوله: وقيل: إسقاط القضاء. ونقله فى المنتخب عن الفقهاء، ونازعه ابن التلمسانى، قال: الفقهاء لا يقتصرون فى حد الإجزاء على ذلك، ليلزم عليه ما ألزمهم من أن سقوط القضاء بطريان العذر يكون إجزاء، وإنما الفقهاء والمتكلمون اتفقوا على أنه لابد فيه من أخذ الامتثال، فالأصوليون يقتصرون عليه، والفقهاء يضيفون إليه إسقاط القضاء، فيقولون: الصحيح: المجزئ، وهو الأداء الكافى، وهذا بناء منهم على أصلهم، أن القضاء بالأمر الأول، والقضاء عند المتكلمين بأمر ثان.

تنبيه علم منه أن الإجزاء لا يكون إلا فى العبادة، بخلاف الصحة فإنها تكون فى العبادة والعقود.

(م): ويختص الإجزاء بالمطلوب، وقيل: بالواجب.

(ش): مما يفترق فيه الصحة والإجزاء: أن الصحة تكون فى كل مطلوب وغيره وفاقًا، واختلف فى الإجزاء: هل يعم كل مطلوب من واجب ومندوب، أو يختص بالواجب، فلا يوصف المندوب بالأجزاء؟ على قولين، والثانى نصره القرافى والأصبهانى شارحا المحصول، واستبعده والد المصنف فى شرح المنهاج، وقال: كلام الفقهاء يقتضى أن المندوب يوصف بالإجزاء كالفرض، وقد ورد فى الحديث: «أربع لا تجزئ فى الأضاحى»(١). واستدل به من قال بوجوب الأضحية، وأنكر عليه. انتهى.

ولهذا رجح المصنف هذا القول حيث صدر به كلامه، وفيما نقله عن الفقهاء نظر،

---

(١) هذا جزء من حديث عبيد بن فيروز، قال: قلت للبراء بن عازب: حدثنى بما كره أو نهى عنه رسول الله ﷺ من الأضاحى، فقال: قال رسول الله ﷺ، هكذا بيده ويدى أقصر من يده: «أربع لا تجزئ فى الأضاحى: العوراء البين عورها، والمريضة البين مرضها، والعرجاء البين ظلعها، والكسيرة التى لا تنقى».

قال: فإنى أكره أن يكون نقص فى القرن والأذن، قال: «فما كرهت منه فدعه ولا تحرمه على أحد».

انظر: بذل المجهود (١٣/٢٦)، عون المعبود (٧/٥٠٥)، سنن النسائى بشرح السيوطى (٧/٢١٥)، سنن ابن ماجه (٢/٢٠٧)، سنن الدارمى (٢/٧٦)، مسند الإمام أحمد (٤/٣٠٠).

وقد احتج أصحابنا على إيجاب الفاتحة برواية الدارقطنى: «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن»(١)، وقالوا: إنه أدل على الوجوب من رواية الصحيحين: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وكذا احتجاجهم على إيجاب الاستنجاء بحديث: «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار، فإنها تجزئ عنه»(٢). قالوا: والإجزاء لا يكون إلا عن واجب.

(م): ويقابلها البطلان، وهو الفساد خلافًا لأبى حنيفة.

(ش): الضمير فى يقابلها، عائد على مطلق الصحة، لا على صحة العقود، ولا صحة العبادات، فيأتى فى تفسيره الخلاف، فيكون البطلان مخالفه ذى الوجهين الشرع، أو عدم إسقاط القضاء فى العبادة، وهو والفساد عندنا مترادفان، فنقول: بطلت العبادة وفسدت. وقال أبو حنيفة: متباينان، فالباطل عنده ما لم يشرع بالكلية، كبيع ما فى البطون، والفاسد ما شرع بأصله، ولكن امتنع لاشتماله على وصف كالربا، نعم فرق أصحابنا بين الباطل والفاسد فى الحج، والعارية، والخلع، والكتابة، وغيرها من الأبواب.

(م): والأداء فعل بعض، وقيل: ما دخل وقته قبل خروجه.

(ش): قوله: فعل بعض، ما دخل وقته. جنس يدخل فيه بعض ما دخل وقته بعد خروجه، وما دخل ولم يخرج.

وقوله: قبل خروجه. فصل يخرج فعله بعد خروجه، وهو القضاء، وإنما قال: بعض؛ لأن الأصح عندنا فيمن فعل بعض العبادة فى الوقت، وبعضها خارجه، أنها تكون أداء كلها، لكن بشرط أن يكون المأتى به فى الوقت ركعة، ولا يفهم من لفظ: بعض، أنه

---

(١) الحديث بلفظ: «لا تجدون صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب» فى تذكرة الموضعات للفتنى (٤٠)، وعند المتقى الهندى بكنز العمال (١٩٦٩٠)، بلفظ: «لا تجزئ المكتوبة إلا بفاتحة». وفى السنن الكبرى للبيهقى (٢/٣٨٠)، وجامع مسانيد أبى حنيفة (١/٣١٢) بلفظ: «لا تجزئ صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وبمسند أبى حنيفة (٤٤/٤٥) بلفظ: «لا تجزئ صلاة إلا بفاتحة الكتاب ومعها شىء»، وفى الأخرى: «ومعها غيرها».
وفى صحيح ابن خزيمة (٤٩٠)، وفتح البارى لابن حجر (٢/٢٤١)، والأذكار النووية (٤٦)، والكامل فى الضعفاء لابن عدى (٣/٩٩١) بلفظ: «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب». وفى سنن الدارقطنى (١/٣٢٣) بلفظ: «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب».

(٢) الحديث أخرجه النسائى وأبو داود عن عائشة، رضى الله عنها، مرفوعًا بلفظ: «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه ثلاثة أحجار فليستطب بها، فإنها تجزئ عنه».
انظر: سنن النسائى (١/٣٨)، بذل المجهود (١/٩٨).

للتقييد، حتى يلزم أنه إذا فعل الكل لا يكون أداء؛ لأن من فعل الكل فقد فعل البعض وزاد، إذن فاعل البعض صادق على الصورتين، وإنما كان يلزم السؤال أن لو قال: فعل البعض يفيد البعضية، وليس الأمر كذلك، مع أن كون فعل الكل فى الوقت أداء فى غاية الوضوح، وأولى بكونها أداء من فعل البعض.

واعلم أن كلامه إن سلم من هذه الحيثية، فهو خارج عن صناعة الحدود، فإن المفعول جميعه فى الوقت هو المقصود. فجعله مستفادًا من المفهوم، أو من أمر خارج عن اللفظ، إجحاف لا حاجة إليه. ثم إنه أطلق البعض، فشمل ما دون ركعة، ولم يقل أحد: إنه إذا أتم، إنما هذا إنما يأتى فى الصلاة، وكلامه فى العبادة من حيث هى، فكيف يعرف العام بالخاص.

وأشار بقوله: وقيل: كل، إلى الوجه المقابل له وهو أنها لا تكون أداء، ومن قال: بعضها أداء وبعضها قضاء، فهو قائل بأنها ليست أداء، والكلام عن العبادة بتمامها. وقوله: كل وبعض، مضافان، وفصل بين المضاف إليه، وهو ما دخل وقته قبل خروجه، وبين المضاف وهو: بعض، بقوله: وقيل: اختصارًا، وهو على حد قولك: مررت بغلام إما زيد وإما عمرو، إذا تحققت أنه غلام أحدهما وشككت فى عينه، ومثله: قطع الله يد ورجل من قالها، تقديره: يد من قالها ورجل من قالها.

قال الفراء: لا يجوز حذف المضاف إليه فى مثل هذا إلا فى المصطحبين، كاليد والرجل، والنصف والربع، وقبل وبعد، وأما نحو: دار وغلام، فلا يجوز ذلك فيها، لو قلت: اشتريت دار وغلام زيد، لم يجز.

قلت: ومن المصطحبين: بعض وكل فى كلام المصنف، إذا علمت ذلك فهنا أمران:

أحدهما: أن هذا القيد الذى زاده المصنف على المختصرات الأصولية، إنما هو رأى الفقهاء، دعاهم إليه ظاهر قوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»(١). ولعل الأصوليين لا يوافقونهم على تسميته أداء، وعبارتهم طافحة بذلك، ثم إنه إنما يتم ذلك إذا كان مراد الفقهاء بقولهم، فى مفعول البعض: إنه أداء، مع الحكم على الباقى بخروج الوقت، وإنما وصف بالأداء تبعًا، وهو أحد الاحتمالين للشيخ الإمام، وقال: إنه المتبادر من كلامهم. أما إذا قلنا بالاحتمال الثانى، وهو أن الكل فى الوقت، فلا يصح

---

(١) حديث أبى هريرة مرفوعًا بلفظ: «من أدرك الركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة».

انظر: فتح البارى (٣٨/٢)، صحيح مسلم (٤٢٣/١)، تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذى (٥٥٤/١)، سنن أبى داود (٣٢٦/١)، سنن الدارمى (٢٧٧/١)، الموطأ (١٠٥/١)، مسند الإمام أحمد (٢٤١/٢)، سنن النسائى (٢٠٦/١)، سنن ابن ماجه (٢٥٦/١).

الاستدراك؛ لأنه لم يقع شيء خارج الوقت، وهذا هو الذى يدل عليه لفظ الشافعى، فإنه قال فى المختصر: فإذا طلعت الشمس قبل أن يصلى منها ركعة، فقد خرج وقتها. فمفهومه أنه إذا صلى ركعة، لا يخرج وقتها، وأن الوقت لا يخرج إلا بالنسبة إلى من لم يصل ركعة.

الثاني: إنه حيث لاحظ الاصطلاح الفقهى، فكان ينبغى أن يقول: ما دخل وقته الأصلى والتبعى، كما لو جمع بين الصلاتين تأخيرًا، فإن المؤخرة تكون أداء على الصحيح، مع أنه خرج وقتها الأصلى، لكن وقت الثانية وقت لها بالتبع. وحكى الإمام وجهًا: أنها تكون مقضية على القاعدة. وفائدة الرخصة رفع الإثم وتجويز قصر الظهر.

(م): والمؤدى ما فعل.

(ش): لما فرغ من تعريف الأداء الذى هو مصدر، أخذ فى تعريف المؤدى الذى هو اسم المفعول، وإنما عرفه ليستفاد ولينبه على مكان الاعتراض على من عرف الأداء بما لا يصح إلا تعريفًا للمؤدى، ولهذا قال: ما فُعل، ولم يقل المفعول، وإن كان لفظ المفعول أخصر من لفظ ما فعل؛ لأنه أراد حكاية لفظ ابن الحاجب أو بعضه ليتفطن له؛ لأن «ما» فى قوله: ما فعل، نكرة موصوفة، أى شيء فعل. والأداء فى الحقيقة فعل ما دخل وقته. وفرق بين المصدر واسم المفعول، فإن قلت: يخلصه من هذا جعلها مصدرية، قلت: لا يصح؛ لأن «ما» المصدرية حرف لا يعود عليها ضمير، وهنا ضمير عائد إليها، وهو قوله: فى وقته، والضمير لا يعود إلا على الأسماء.

(م): والوقت: الزمان المقدر له شرعًا مطلقًا.

(ش): هذا أيضًا من زيادات المصنف على المختصرات، فإنهم لم يفردوا ضابط الوقت فى الأداء، وإن كانت عبارة ابن الحاجب فى حد الأداء تستلزم ذلك، وأخذه المصنف من كلام والده، فإنه قال: الأحسن عندى فى تفسيره: أنه الزمان المنصوص عليه للفعل من جهة الشرع، فإن المأمور به تارة يعين الآمر وقته كالصلوات الخمس وتوابعها، وصيام رمضان، وزكاة الفطر، فإن جميع ذلك قصد فيه زمان معين، وتارة يطلب الفعل من غير تعرض للزمان، وإن كان الأمر يدل على الزمان بالالتزام، ومن ضرورة الفعل وقوعه فى زمان ولكن ليس مقصودًا للشارع، ولا مأمورًا به قصدًا، فالقسم الأول يسمى مؤقتًا، والثانى يسمى غير مؤقت، فإن القصد منه الفعل من غير تعرض للزمان، والقسم الأول قصد فيه الفعل والزمان إما لمصلحة اقتضت تعيين ذلك الزمان، وإما بعد محضًا[1].

---

(١) قوله: «وأما بعد محضًا»، ليس له معنى، ولعل الصواب: وإما تعبدًا محضًا.

والقسم الثانى ليس فيه إلا قصد الفعل، فلا يوصف فعله بأداء ولا قضاء؛ لأنهما فرعا الوقت، ولا وقت له. ومن هذا القسم: الإيمان، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر. وعن هذا احترز المصنف بقوله: شرعًا، وقوله: مطلقًا، أى سواء كان مضيقًا كصوم رمضان، أو موسعًا كالصلاة. وقد تكون العبادة مؤقتة بوقت لا نهاية له، كالطواف للإفاضة.

قلت: وقد ظن المصنف وغيره أن هذا من تحريرات والده، وقد سبقه إلى ذلك الشيخ عز الدين فى أماليه، حيث قال: الوقت على قسمين: وقت يستفاد من الصيغة الدالة على المأمور مع قطع النظر عن كون الشرع حد للعبادة ذلك الوقت أو لم يحد. ووقت يحده الشارع للعبادة مع قطع النظر عن كون اللفظ اقتضاه أم لا. والمراد بالوقت فى حد الأداء هو الثانى دون الأول. وبنى على ذلك أنا إذا قلنا بالقول فى الأوامر، فأخذ المأمور لا يكون قضاء؛ لأنها إنما خرجت عن الوقت الذى دل عليه اللفظ، وإنما تكون أن لو خرجت عن وقتها المضروب لها.

(م) والقضاء فعل كل، وقيل: بعض، ما خرج وقت أدائه؛ استدراكًا لما سبق له مقتض للفعل مطلقًا.

(ش): ما سبق شرحه فى الأداء يأتى بعينه فى القضاء، فنقول: فعل كل. جنس يدخل فيه ما خرج وقته وما لم يخرج، واستظهر بقوله: وقيل: الوجه الصائر إلى أن الواقع فى بعض الوقت يكون قضاء. وقوله: خرج وقت أدائه. يخرج الأداء وكذا الإعادة؛ لأن وقتها وقت الأداء. وقد يرد على هذا القيد، ما لو شرع فى الصلاة ثم أفسدها، ثم أراد أن يصلى ثانيًا، فإنه قضاء كما قاله القاضى حسين وغيره.

قال المتولى[1] فى التتمة: ويتصور صلاة تكون فى الوقت قضاء بهذه الصورة. انتهى. لكن الأصوليون لا يوافقون على ذلك، ويقرب منه أن المتمتع العادم للهدى يصوم ثلاثة أيام قبل عرفة، وإذا تأخر عن أيام التشريق صار قضاء، فلو فرض أنه أخر طواف الزيارة

---

(١) هو: عبد الرحمن بن مأمون بن على الشافعى أبو سعد المعروف بالمتولى، فقيه أصولى متكلم، فرضى، ولد بنيسابور وتفقه بمرو على الفورانى، وبمرو الروز على القاضى حسين، وببخارى على أبى سهل الأبيوردى، برع فى الفقه والأصول، وكان أحد أصحاب الوجوه فى المذهب الشافعى، تولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد. من مصنفاته: التتمة، وكتاب صغير فى أصول الدين، وله مختصر فى الفرائض. توفى ببغداد سنة ٤٧٨هـ.

انظر: وفيات الأعيان (١٣٣/٣)، شذرات الذهب (٣٥٨/٣)، كشف الظنون (١٢٥١/٢)، معجم المؤلفين (١٦٦/٥).

عن أيام التشريق، بناء على أنه لا آخر لوقته وصامها لا يكون أداء، وإن بقى الطواف؛ لأن تأخيره عن أيام التشريق مما يبعد ويندر، فلا يقع، مرادًا من قوله تعالى: ﴿ثلاثة أيام فى الحج﴾ [البقرة: ١٩٦]، حكاه الرافعى عن الإمام وغيره. وقد تقع الصلاة خارج الوقت وتكون أداء فى قول بعض أصحابنا فيما لو صلى بالاجتهاد، ثم بان الوقت.

وقوله: استدراكًا، احترازًا عما فعل بعد وقت الأداء لا بقصد الاستدراك، فإنه لا يسمى قضاء.

وقوله: لما سبق له مقتض للفعل. دخل فى تعبيره بالمقتضى: الواجب، والمندوب، فإن القضاء يدخل فيهما، ولهذا قال الفقهاء: يقضى الرواتب، وهو أحسن من تعبير المنهاج والمختصر بالوجوب.

والحاصل أنه لا يؤمر بقضاء عبادة إلا أن يتقدم سبب الأمر بأدائها، ومتى لم يتقدم ذلك، لم يؤمر بالقضاء. وعلم منه أنه ليس من شروط القضاء تقدم الوجوب، بل تقدم سببه، وبه صرح الإمام وغيره، فإن الحائض تقضى ما حرم عليها فعله فى وقت الحيض، والحرام لا يتصف بالوجوب.

وقوله: مطلقًا، أى سواء كان يجب أداؤه كالظهر المتروكة عمدًا، أم لم يجب وأمكن كصوم المسافر، أو امتنع عقلاً كصلاة النائم، أو شرعًا كصوم الحائض. وهذا من المصنف بناء على أن ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع أو فوات شرط أو تخفيفًا من الشارع سمى تداركه بعد الوقت قضاء على وجه الحقيقة، وهى طريقة المتأخرين. وقال الغزالى: إن إطلاق اسم القضاء على هذه الصورة يكون على وجه المجاز، لكن جزم بذلك فى الحائض والمريض الذى كان يخشى الهلاك فى الصوم وتردد فى بقية الصور، ثم رجح كونه مجازًا. قيل: والخلاف فى ذلك لفظى.

قلت: قد تظهر فائدته فى النية، إذا شرطنا التعرض لنية القضاء. قال بعضهم: والحق أن الحد تم عند قولهم: خارج وقتها، ولا حاجة إلى قيد آخر؛ لأنه متى لم يتقدم سببها لا يكون المفعول بعد الوقت تلك العبادة بل غيرها، والمقضى المفعول ما سبق فى المؤدى يأتى بعينه هنا حتى يعترض على ابن الحاجب فى قوله: القضاء ما فعل، لتعريف المقضى لا القضاء الذى هو المصدر. وعبر هنا بالمفعول؛ لأنه الأحسن، وإنما عبر هناك بما فعل للتنبيه على الاعتراض، فاستغنى به عن تكرير العبارة هنا.

(م): والإعادة: فعله فى وقت الأداء، قيل: لخلل، وقيل: لعذر. فالصلاة المكررة معادة.

(ش): إنما قال: فعله، ولم يقل: ما فعل، كما عبر به ابن الحاجب؛ لما سبق، وكان ينبغى أن يقول بعد تعريف الإعادة: والمعاد المفعول. كما فعل فى الأداء والقضاء، وكأنه استغنى عنه بما سبق، ولما سنذكره أن الإعادة قسم من الأداء. وقوله: فى وقت الأداء، يخرج القضاء، والمراد فعله ثانيًا ليخرج الأداء، وهو مفهوم من قوله: فعله، أى فعل المعاد. واعتبار المصنف الوقت فى الإعادة يقتضى أنها قسم من الأداء لا قسيمه، وهو ما صرح به الآمدى خلافًا لما وقع فى عبارة المنهاج والتحصيل. وفى اعتبار الوقت فيهما اختلاف عبارات المصنفين من الأصوليين.

ومقتضى كلام الفقهاء أنها للأعم من ذلك الوقت وبعده إذا كان مسبوقًا بأداء مختل كصلاة فاقد الطهورين، والعارى، والمحبوس فى موضع نجس لا يجد غيره، ومن عليه نجاسة لا يقدر على إزالتها، والمريض لا يجد من يحوله إلى القبلة، ونحوه. مع أنهم يطلقون على الثانية لفظ الإعادة وإن فعلت خارج الوقت، فعلم أن الإعادة لا يشترط فيها الوقوع فى الوقت، بل هى عبارة عن فعل مثل ما مضى، سواء كان الماضى صحيحًا أو فاسدًا. وعلى هذا فبين الإعادة والأداء عموم وخصوص من وجه، فينفرد الأداء فى الفعل الأول وتنفرد الإعادة فيما إذا قضى صلاة وأفسدها ثم أعادها، ويجتمعان فى الصلاة الثانية فى الوقت.

وقوله: قيل: لخلل، أى اختلفوا، فقيل: هى فعل ذلك لخلل واقع فى الأولى، وبه جزم فى المنهاج، ورجحه فى المختصر. وأراد بالخلل فوات الركن أو الشرط كما فى المسائل السابقة. وقيل: لعذر، عليه والمراد به ما تكون الثانية فيه أكمل من الأولى، وإن كانت الأولى صحيحة، وبنى عليه الصلاة المكررة، فعلى الأول ليست معادة لانتفاء الخلل، وعلى الثانى بخلافه. وإنما أرسل المصنف الخلاف بلا ترجيح؛ لأنه زيف فى شرح المختصر القولين بما إذا تساوت الجماعتان من كل وجه، واختار لذلك أنها ما فعلت فى وقت الأداء ثانيًا مطلقًا، أى أعم من أن تكون لخلل أو لعذر أو لغيرهما، وهو ممنوع؛ لأنه لا يدرى القبول فى أيهما، فالاحتياط الإعادة، كما لو ترجحت الثانية، وأورد عليه أنه ينبغى زيادة المكررة بالجماعة؛ لأن تلك الصلاة تسمى معادة على القول الثانى لا الأول؛ لأن فضيلة الجماعة عذر بخلاف ما إذا كرر الصلاة من غير عذر، فإنها لا تسمى إعادة، وأجاب أولاً بأن المراد المكررة لعذر لا مطلق المكررة؛ لأنه لم يقل أحد: أن الإعادة مطلق فعله فى وقت الأداء، بل فعله فيه إما لخلل وإما لعذر. وثانيًا: إنا نمنع أن إعادة الصلاة إلا لعذر يسمى إعادة.

(م): والحكم الشرعى إن تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلى،

فرخصة(١) كـأكل الميتـة، والقصـر، والسـلم، وفطـر مسـافر لا يجهـده الصـوم واجبًـا ومندوبًا، ومباحًا، وخلاف الأولى.

(ش): جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم ذكره الغزالى والبيضاوى، لكـن جعله الآمدى وابن الحاجب من أقسام الفعل، فالحكم جنس. وقوله: الشـرعى، قيـد زاده علـى المختصرين، وهو مسـتغنى عنه؛ لأن كلامـه إنمـا هـو فـى الشرعى، وقـد قـال فـى أول الكتاب: ومن ثم لا حكم إلا لله. وقوله: إن تغير إلى سـهولة، فصـل خـرج بـه الحـدود والتعازير مع تكريم الآدمى المقتضى للمنع منها. وقوله: لعـذر، أخـرج التخصيـص، فإنـه تغيير لكن لا لعذر. وقوله: مع قيام السبب للحكم الأصلى، يريـد أن شـرط الرخصـة أن يكون المقتضى للحكم قائمًا، ويعارضه المانع لسبب راجح عليه، كـأكل الميتـة فـى حـال المخمصة، فإنه ثبت مع قيام دليل التحريـم علـى أكـل الميتـة، واحـترز بـه مـن أن يكـون منسوخًا كالآصار التى كانت على من قبلنا ونسخت فى شريعتنا تيسـيرًا وتسـهيلاً، فـلا يسمى نسخها لنا رخصة، وأشار فى المستصفى إلى أنها تسمى رخصة مجازًا.

وقد يقال: إن هذا التعريف لا يطرد، فإن ترك صلاة الحائض عزيمـة لا رخصـة، وهـو مشروع لعذر الحيض مـع قيـام الدليـل المحـرم لـولا عـذر الحيض، إذ يحـرم الـترك علـى الطاهرة. كما أن أكل الميتة مشروع لعذر الاضطرار مع قيام المحرم ولولا الاضطـرار، إذ يحرم أكل الميتة على غير المضطر.

وقسمها إلى أربعة أقسام(٢):

---

(١) الرخصة: رخص لنا الشارع فى كذا ترخيصًـا، وأرخـص إرخاصًـا، إذا يسـره وسـهله، وفـلان يترخص فى الأمر، لم يسـتقصى، وقضيـب رخـص، أى طـرى لـين، ورخـص البـدن، بـالضم، رخاصة ورخوصة: إذا نعم ولان حلمه فهو رخص. انظر: المصباح المنير (١/٢٢٤).

قلت: والرخصة بتشديد الراء وضمها وسـكون الخـاء معناهـا فـى اللغـة كمـا سـبق: التسـهيل والتخفيف، والرخصة بتشديد الراء وضمها وفتح الخاء هى نفس الشـخص المسـتفيد بالرخصـة، أما معناها عند الأصوليين، فقد عرفها الجمهور: بأنها ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلى يقتضى المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة، أو هو الانتقال من حكم شرعى صعب إلى حكم شرعى سهل لعذر مع بقاء السبب الموجب للحكم الأصلى. أ. هـ.

(٢) قلت: هذا التقسيم هو مذهب الجمهور، فقد قسموا الرخصة إلى أربعة أقسام:

١ - واجبة، وذلك فى الحالات التى يتعرض الإنسان فيها للهلاك، كالأكل من الميتة للمضطـر. قال تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيدكم إلى التهلكة﴾.

٢ - مندوبة، كقصر الصلاة الرباعية فى السفر.

٣ - مباحة، وذلك كبيع السلم، وهو نوع من البيـع ينقد فيـه الثمـن مقدمًـا ويتـأخر تسليم=

أحدها: رخصة واجبة، كأكل الميتة، وهو الصحيح، وقيل: لا يلزم الأكل بل يجوز، ومثله وجوب استدامة لبس الخف لمن لم يجد من الماء ما يكفيه على وجه مرجوح. وقد ينازع فى مجامعة الرخصة الوجوب؛ لأن الرخصة تقتضى التسهيل، ولهذا قال الإمام فى باب صلاة المسافر من النهاية: يجوز أن يقال: أكل الميتة ليس برخصة، فإنه واجب، ويجوز أن يجاب عنه بالتيمم، فإنه واجب على فاقد الماء وهو معدود من الرخص. وهذا من الإمام يقتضى ترددًا فى أن الوجوب يجامع الرخصة أم لا، ولأجله قال صاحبه الكيا الهراس[1] فى كتابه أحكام القرآن: الصحيح عندنا أن أكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة، كالفطر للمريض فى رمضان ونحوه.

وقال الشيخ تقى الدين: لا مانع من أن يطلق عليه رخصة من وجه وعزيمة من وجه، فمن حيث قيام الدليل المانع نسميه رخصة، ومن حيث الوجوب نسميه عزيمة. فحصل فى مجامعة الرخصة للوجوب ثلاثة آراء. ويحتمل أن يكون رأيًا ثالثًا، ويحتمل أن يكون هذا تنقيحًا للخلاف، وهو الأقرب.

الثانى: مندوبة، كالفطر للمسافر، يعنى إذا بلغ ثلاث مراحل.

الثالث: مباحة، وهو كل ما رخص فيه من المعاملات كالسلم، فإنه ورد النهى عن بيع ما ليس عندك ورخص فى السلم، فشرط العندية فى البيع لسبب المقدرة على التسليم، ثم أسقط هذا الشرط فى السلم بحيث لم يبق مشروعًا، حتى كانت العندية فى السلم مفسدة له، وإنما سقط هذا الشرط فيه، تيسيرًا على المحتاجين ليتوصلوا إلى مقاصدهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم، مع توصل صاحب الدراهم إلى مقصوده من الربح، فكان رخصة. ومثله: المساقاة والقراض والإجارة والعرايا، وقد صح الحديث بالتصريح فيها بالرخصة، فقال: «وأرخص فى العرايا»[2]، فلو مثل به المصنف لكان

=المبيع.

٤ – خلاف الأولى، كفطر المسافر الذى لا يتضرر بالصوم. أ. هـ.

(١) هو: على بن محمد بن على الطبرى، عماد الدين، إمام فى التفسير والأصول والفقه، كان بارعًا متكلمًا فصيحًا حافظًا من أقران الغزالى. من مصنفاته: كتاب فى أصول الفقه، وكتاب أحكام القرآن. ولد سنة ٤٥٠هـ، وتوفى سنة ٥٠٤هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٢٨٦/٣)، طبقات السبكى (٢٣١/٧)، البداية والنهاية (١٧٢/١٢).

(٢) الحديث رواه البخارى (١٥/٢)، صحيح مسلم بشرح النووى (١٩٥/١٠)، سنن أبى داود (٢٥١/٣)، سنن الترمذى (٥٩٤/٣)، سنن النسائى (٢٣٣/٧)، سنن ابن ماجه (٧٦/٢)، سنن الدارمى (٢٥٢/٢)، موطأ مالك (ص٣٨٣)، مسند الإمام أحمد بن حنبل (٣٦٠/٣، ١٩٠/٥، ٣٦٤).

أحسن، ولأن الغزالى فى المستصفى تردد فى ذلك، فقال: قد يقال: إنه رخصة؛ لأن عموم نهيه عن بيع ما ليس عنده[1] يوجب تحريمه. قال: ويمكن أن يقال: السلم عقد آخر، فهو بيع دين، وذلك بيع عين، فافترقا وافتراقهما فى الشرط لا يلحق أحدهما الرخص، فيشبه أن يكون هذا مجازًا، وأن قول الراوى: نهى عن بيع ما ليس عندك، وأرخص فى السلم، تجوز فى العبارة.

قلت: وقريب من هذين الاحتمالين وجهان نقلهما الماوردى: أن السلم أصل بنفسه أو عقد غرر، جوز للحاجة كالإجارة. وأما الاعتراض بأنه قد يندب السلم، بأن يحتاج إلى مال الصبى فيسلم فيه فضعيف؛ لأن ذلك لأمر عارض، ليس لكونه سلمًا، بل لكونه يعين مصلحة اليتيم والكلام فى السلم من حيث هو سلم. واعلم أن تمثيل المصنف وغيره يوهم قصر الرخصة فى المباح على المعاملات وليس كذلك، فإنه يأتى فى العبادات كتعجيل الزكاة، وفى الحديث التصريح بالرخصة للعباس، رواه أبو داود، ولم يقل أحد من الأصحاب باستحبابها، بل اختلفوا فى الجواز، والصحيح الجواز، بل قد تأتى فى غير العبادات والمعاملات، ولهذا قال فى البسيط: شعر المأكول إذا جز فى حياته، طاهر، رخصة؛ لمسيس الحاجة إليها فى المفارش.

وقال الإمام فى النهاية: إن شعر المأكول طاهر، وذلك عندى فى حكم الرخص، فإن الحاجة ماسة إليها، وقد امتن الله تعالى بإحلالها. على أنه قد ينازع فى مجامعة الرخصة للإباحة إذا كان أصلها التحريم، فإن القاضى حسين فى فتاواه لما تكلم على الإكراه على النقب والإخراج، أنه شبهة فى سقوط القطع. قال الشيخ العبادى[2]: لا أقول: أبيح للمكره النقب والإخراج عن الحرز، بل أقول: رخص له فيه، وفرق بين الإباحة والرخصة، فإنه لو حلف لا يأكل الحرام، فأكل الميتة للضرورة، حنث فى يمينه؛ لأنه حرام إلا أنه رخص له فيه. انتهى.

---

(١) جاء ذلك فى حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل سلف وبيع ولا شرطان فى بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عنده». رواه الخمسة وصححه الترمذى وابن خزيمة والحاكم.
انظر: سبل السلام (٣/٨٠٩).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، أبو عاصم العبادى الهروى، الإمام الجليل القاضى، كان بحرًا فى العلم، وحافظًا لمذهب الإمام الشافعى، كان معروفًا بغموض العبارة محبًا لاستعمال الذهن الثاقب. من مصنفاته: أدب القضاء، وطبقات الفقهاء، والرد على القاضى السمعانى، وكتاب الأطعمة والزيادات، وزيادات الزيادات. توفى سنة ٤٥٨هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٤/١٠٤)، وفيات الأعيان (٤/٢١٤).

وفيه نظر؛ لأن الأعيان لا توصف بحل ولا حرمة، فيبقى التناول وهو واجب، فكيف يكون حرامًا، وليس ذا وجهين؟!، ثم رأيت الإمام عبد العزيز[١] شارح البزدوى[٢] قال: اختلف العلماء فى حكم الميتة ونحوها فى حال الضرورة: أنها تصير مباحة أو تبقى على الحرمة؟ فذهب بعضهم إلى أنها لا تحل، ولكن يرخص الفعل إبقاء للمهجة، كما فى الإكراه على الكفر. وهو رواية عن أبى يوسف[٣]، وأحد قولى الشافعى، وذهب أكثر أصحابنا إلى أن الحرمة ترتفع فى هذه الحالة، وذكر للخلاف فائدتين.

إحداهما: أنه إذا صبر حتى مات لا يكون آثمًا على الأول، بخلافه على الآخر.

الثانية: إذا حلف لا يأكل حرامًا فتناولها فى حال الضرورة، يحنث على الأول ولا يحنث على الثانى.

الرابع: خلاف الأولى، كالفطر لمن لا يتضرر بالصوم، وإنما لم يمثل بمسح الخف كما مثل به غيره؛ لأن فى كونه رخصة أو عزيمة كالفطر خلافًا، كما رأيته فى تعليق الشيخ أبى حامد[٤][٥].

---

(١) هو: عبد العزيز بن أحمد بن محمد بن علاء البخارى، فقيه أصولى حنفى من أهل بخارى. من مصنفاته: كشف الأسرار فى شرح أصول البزدوى، وشرح الهداية فى فروع الفقه الحنفى إلى باب النكاح. توفى سنة ٧٣٠هـ.
انظر: الفوائد البهية (ص٩٤)، كشف الظنون (١/١١٢، ٢/١٣٩٥)، الأعلام (٤/١٣)، معجم المؤلفين (٥/٢٤٢).

(٢) هو: على بن محمد بن حسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد أبو الحسن فخر الإسلام، فقيه، حنفى، أصولى، محدث، مفسر. ولد فى حدود سنة ٤٠٠هـ، وتوفى سنة ٤٨٢هـ ودفن بسمرقند. من مصنفاته: المبسوط، أحد عشر مجلدًا، وشرح الجامع الصحيح للبخارى، وتفسير القرآن، وغناء الفقهاء فى الفقه.
انظر: الفوائد البهية (ص١٢٤)، كشف الظنون (١/١١٢، ٤٦٧، ٥٥٣، ٥٦٣، ٥٦٨)، الأعلام (٤/٣٢٨)، معجم المؤلفين (٧/١٩٢).

(٣) هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى، قاضى القضاة، فقيه من الطراز الأول، له آراء خالف فيها أبا حنيفة. من شيوخه: أبو حنيفة، وهشام بن عروة، ويحيى بن معين، ومحمد بن الحسن. من مصنفاته: الخراج، والجوامع. ولد سنة ١١٣هـ، وتوفى سنة ١٨٢هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٦/٣٧٨)، البداية والنهاية (١٠/١٨٠)، الفوائد البهية (ص٢٢٥).

(٤) هو: أحمد بن محمد بن أحمد الشيخ أبو حامد الإسفرائينى، انتهت إليه رئاسة الدنيا والدين ببغداد. ولد سنة ٣٤٤هـ، وتوفى ببغداد سنة ٤٠٦هـ، نسبته إلى إسفرايين بلدة بخراسان بنواحى نيسابور. من شيوخه: ابن المرزبانى، والداركى، وعبد الله بن عدى. من تلاميذه: سليم=

تنبيهات: الأول: علم من اقتصاره على هذه الأربعة، أن الرخصة لا تجامع التحريم، ولا الكراهة، وهو ظاهر قوله ﷺ: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه»[(١)].

لكن فى كلام الأصحاب ما يوهم مجيئها مع الرخصة، أما التحريم، فإنهم قالوا: لو استنجى بذهب أو فضة أجزأه، مع أن استعمال الذهب والفضة حرام، والاستنجاء بغير الماء رخصة، إلا أن يقال: هذا له جهتان، والتحريم من ناحية مطلق الاستعمال، لا من خصوص الاستنجاء الذى هو رخصة وأما الكراهة، فكالقصر فى أقل من ثلاثة مراحل، فإنه مكروه، كما قاله الماوردى فى باب الرضاع.

الثاني: تقسيمه الرخصة إلى واجب ومندوب ومباح وخلاف الأولى، صريح فى أنها من خطاب الاقتضاء لا الوضع، وصرح الآمدى بأنها من أصناف خطاب الوضع[(٢)].

=الرازى. من مصنفاته: شرح مختصر المزنى، والتعليق الكبرى، وكتاب فى أصول الفقه.

انظر: طبقات الشافعية (٦١/٤)، البداية والنهاية (٢/١٢)، وفيات الأعيان (٧٢/١).

(٥) قبل تنبيهات الشارح أود أن أشير وأنبه إلى أن الرخصة يخرج منها الأحكام الشرعية الآتية:

١ - الحكم الشرعى إذا لم يكن منتقلا إليه من حكم شرعى آخر كإيجاب الصلاة، والزكاة، فإيجاب هذه الأمور ليس من باب الرخصة؛ لأنها شرعت على المكلفين ابتداءً دون أن يسبقها شرع آخر لها، فعليه فهى عزائم وليست رخصًا.

٢ - الحكم الشرعى إذا كان منتقلاً إليه من حكم شرعى آخر أسهل منه، وذلك كتحريم الاصطياد فى البر على المحرم، وقد كان الاصطياد عمومًا مباحًا للشخص قبل الإحرام، فهنا الحكم المنتقل إليه وهو حرمة الاصطياد على المحرم حكم صعب بالنسبة للحكم المنقول عنه وهو إباحة الاصطياد عمومًا، من أجل هذا لا يعد الحكم المنتقل إليه رخصة.

٣ - الحكم الشرعى إذا كان منتقلاً إليه من حكم شرعى آخر صعب لكن ذلك الانتقال لغير عزر، كإباحة ترك تجديد الوضوء لمن لم ينتقض وضوءه بعد أن كان هذا الترك مكروهًا، فالإباحة حكم سهل منتقل من حكم آخر صعب وهو الكراهة لا يعد رخصة؛ لأن الانتقال إليه كان لغير عذر.

٤ - الحكم الشرعى إذا كان منتقلاً إليه من حكم آخر شرعى صعب لعذر لكن السبب الموجب للحكم الأصلى غير باقى، وذلك كحل فرار المسلم فى الحرب إذا كان العدو المواجه أكثر من اثنين بعد أن كان محرمًا، وهو حكم سهل بالنسبة للحكم المنقول منه.

(١) الحديث رواه الإمام أحمد فى مسنده (١٠٨/٢)، والبيهقى عن ابن عمر، ورواه الطبرانى عن ابن عباس وابن مسعود. قال السيوطى: ضعيف. وقال المناوى: قال ابن طاهر: وقفه على ابن مسعود أصح.

انظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوى (٢٩٣/٢).

(٢) قلت: وسبب اختلاف العلماء فى اعتبار الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم التكليفى أو=

الثالث: ضبط النووى فى حزء القيام الرخصة بضم الخاء وإسكانها، وكذا ذكره فى المحكم، واقتصر فى لغات الروضة على التسكين، ولم يذكر الضم، واشتهر على ألسنة كثير من الفقهاء ضم الراء وفتح الخاء، وهو لا يعرف فى كتب اللغة، والمشهور أن المترخص فيه، يقال فيه: رخصة، بضمتين وبضم الأول وإسكان الثانى، ولا يقال: بالفتح، إلا للشخص المترخص فى الأمور كهمزة ولمزة وضحكة، وفيها لغة ثالثة: خرصة، بتقديم الخاء حكاها الفارابى(١)، والظاهر أنها مقلوبة من الأولى.

(م): وإلا فعزيمة(٢).

(ش): يعنى، وإن لم يتغير الحكم، أو تغير، ولكن لا لعذر على وجه التيسير فعزيمة، سواء أكان واجبًا، أو مندوبًا، أم مباحًا، أم مكروهًا أم حرامًا، من جهة أنه عزم أمره، أى قطع وحتم، سهل على المكلف أو شق وما اقتضاه، إطلاق المصنف من مجئ الأحكام

=اعتبارهما من أقسام الحكم الوضعى يرجع إلى اختلافهم فى شمول لفظى الاقتضاء والتخيير الواردين فى تعريف الحكم التكليفى للعزيمة والرخصة، أو عدم شمولهما لهما، فالذين يرون أن هذين اللفظين يشملان العزيمة والرخصة، وأن العزيمة يشملها الاقتضاء وأن الرخصة يشملها لفظ التخيير، وهم الحنفية ومن وافقهم، يرون أن العزيمة والرخصة من أقسام الحكم التكليفى. والذين يرون أن هذين اللفظين غير شاملين للعزيمة والرخصة وأن الرخصة هى جعل الشارع وصفًا من الأوصاف سببًا فى التخفيف، وأن العزيمة هى اعتبار مجارى العادات سببًا للأخذ بالأحكام التكليفية، وهم الجمهور، يرون أن الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم الوضعى. أ. هـ.

(١) هو: محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر، ويعرف بالمعلم الثانى لشرحه مؤلفات أرسطو المعلم الأول. أكبر فلاسفة المسلمين، ولد فى فاراب على نهر جيحون سنة ٢٠٦هـ، وتوفى بدمشق سنة ٣٣٩هـ. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة فى عصره، له نحو مائة كتاب، منها: النصوص، وإحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، وجوامع السياسة، وما ينبغى أن يتقدم الفلسفة.

انظر: وفيات الأعيان (١٥٣/٥)، كشف الظنون (٥٢/١)، الأعلام (٢٠/٧).

(٢) العزيمة معناها فى اللغة: قصد الشيء قصدًا مؤكدًا أو إراده فعل الشيء إرادة جادة. يقال: عزم فلان على فعل كذا، أى قصد فعله قصدًا مؤكدًا أو إرادة جادة، ومن هذا المعنى ومنه قوله تعالى: ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾، وقوله: ﴿إن ذلك من عزم الأمور﴾. والعزيمة مفرد عزائم، وعزائم الله فرائضه التى أوجبها على عباده، ومنه قول النبى ﷺ: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه».

أما معناها اصطلاحًا، فقد جاء فى كتاب الأحكام للآمدى: بأنها ما لزم العباد بإلزام الله تعالى، وعرفها غير الآمدى: بأنها الحكم المنتقل عنه إلى حكم سهل لعذر، وعرفها الشاطبى فى الموافقات: بأنها ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً. أ. هـ.

الخمسة فيها، وهو قضية كلام البيضاوى، وقيل: عليها سوى الحرام وهو قضية كلام الإمام. وقال القرافى: الواجب والمندوب فقط؛ لأنهما طلب مؤكد، فلا يجئ المباح. وقال غيره: المشهور أن العزيمة لا تكون إلا فى الواجب؛ لأنهم فسروها بما لزم العباد بإلزام الله تعالى، أى بإيجابه على ما صرح به الغزالى.

(م): والدليل[1] ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى.

(ش): قال: ما يمكن التوصل، ولم يقل: ما يتوصل؛ للإشارة إلى أن المراد التوصل بالقوة لا بالفعل؛ لأن الدليل قد لا ينظر فيه ولا يمنعه ذلك أن يسمى دليلاً، وخرج بصحيح النظر فاسده، كالشبهة، لعلهم أرادوا بذلك أن التوصل لا يحصل بالدليل، إنما يحصل بالنظر فيه، والمراد بالمطلوب الخبرى، التصديقى، أى بالنسبة المستفادة من الخبر. فخرج الحد والرسم، فإنهما لبيان التصور لا التصديق، وهذا التعريف يعم الدليل القطعى والأمارة قوليًا كان أو فعليًا، فإن المطلوب يعم ذلك، ومن خص الدليل بالقطعى، احتاج إلى أن يزيد فيه إلى العالم بمطلوب خبرى، وتدخل فيه المقدمات السابقة، الصادقة، وإن حصل فيها فساد نظر بفساد الترتيب؛ لأن هذه المقدمات يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى المطلوب، وإطلاق الدليل على ما أفاد العلم أو الظن هو طريقة الفقهاء، واختاره الشيخ أبو إسحاق، وقال: من فرق بينهما وقال: ما يؤدى إلى الظن لا يقال له: دليل، بل أمارة، وهو خطأ؛ لأن العرب لا تفرق فى التسمية بين ما يؤدى إلى العلم والظن، فلم يكن لهذا الفرق وجه. وفيما قاله نظر؛ لأن هذا من باب الاصطلاح، ولا حجر فيه، ولا يلزم من كون العرب لا تعرفه منعه عرفًا.

(م): واختلف أئمتنا هل العلم عقيبه مكتسب؟.

(ش): من أحاط علمًا بوجه دليله لابد أن يكون عالمًا بالمدلول ضرورة، إذا كانت

---

(١) والدليل قد يكون برهانًا وقد يكون اسمًا يعرف به المسمى، وعبارة يتبين بها المراد كرجل ذلك على طريق تريد قصده، فذلك اللفظ الذى خاطبك به هو دليلاً على ما طلبت، وقد يسمى المرء الدال دليلاً أيضًا. قاله ابن حزم فى الإحكام (ص٤٠).

قلت: وإضافة للتعريف الذى قاله المصنف للدليل، هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالغير، أو ما يلزم من العلم به العلم بشىء آخر، أو ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول. أ. هـ.

انظر: إرشاد الفحول (ص٥)، شرح الورقات بهامش إرشاد الفحول (ص٤٧). قال الشارح: والدليل هو المرشد للمطلوب؛ لأنه علامة عليه. أ. هـ.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية (المدخل الأول) كتاب لنا مخطوط.

مقدمات دليله صادقة منتظمة على وجه يتضمن العلم به صحة العلم بالمدلول، لكن هل هو واقع لقدرة الله عز وجل، اضطرارًا، ولا مدخل للقدرة الحادثة فيه، أو هو مقدور مكتسب بالقدرة الحادثة؟ اختلف أئمتنا، فذهب جماهيرهم إلى الثاني، وذهب الأستاذ أبو إسحاق[1] والإمام في البرهان، والجاحظ[2] وغيره من المعتزلة إلى الأول، واحتج الأستاذ بأن الناظر إذا أنهى نظره، وصحبته السلامة من الآفات وقع له العلم بالمنظور فيه، شاء أو أبى، قال: فلو كان العلم واقعًا من فعل العبد لكان واقعًا بحسب قصده حتى كان يمكنه تركه، ولما لم يمكنه أنه مضطر إليه.

واحتج الجمهور: بأنه إنما لم يمكنه الانصراف عنه؛ لأن العلم بوجه الدليل يتضمن العلم بالمدلول، والقدرة على العلم بوجه الدليل يتضمن القدرة على العلم بالمدلول، وحاصل هذا الخلاف يئول إلى مسألة أخرى مترجمة، فإن العلوم الحادثة تنقسم إلى ضروري وكسبي[3] عند الجمهور. وقال الأستاذ: إنها بأسرها ضرورية، وتنقسم عنده

---

(١) هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفرائيني، كان فقيهًا، متكلمًا، أصوليًا، ثقةً، ثبتًا، وكان يلقب بركن الدين، فهو أول من لقب من العلماء. من شيوخه: أبو بكر الإسماعيلي، دعلج السجزي. ومن تلاميذه: القاضي أبو الطيب الطبري، وأبو القاسم القشيري. من مصنفاته: الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين، والتعليقة في أصول الفقه. توفي سنة ٤١٨هـ، وقيل: سنة ٤١٧هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٤/٢٥٦)، وفيات الأعيان (١/٢٨)، البداية والنهاية (١٢/٢٤)، شذرات الذهب (٣/٢٨).

(٢) هو: عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان المعروف بالجاحظ الكناني الليثي البصري، له مقالة في أصول الدين، وإليه تنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة كان بحرًا من بحور العلم، رأسًا في الكلام والاعتزال. من مصنفاته: الحيوان، والبيان والتبيين والعرجان والبرصان والقرعان، وله مصنف في التوحيد وإثبات النبوة. وفي الإمامة وفضائل المعتزلة. كان مع فضائله وفصاحته مشوه الخلقة وأصيب في أواخر عمره بالفالج. توفي بالبصرة سنة ٢٥٥هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٣/٤٧٠)، شذرات الذهب (٢/١٢١)، فرق وطبقات المعتزلة (ص٧٣)، بغية الوعاة (٢/٢٢٨).

(٣) ينقسم العلم إلى ضروري وكسبي:
أما الضروري فهو: ما لم يقع عن نظر واستدلال مثل العلم الواقع بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وهي السمع والبصر واللمس والشم والتذوق، ويخرج منها الحواس الخمس الباطنة التي قال عنها الفلاسفة، وهي:
١ - الحس المشترك، وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة.
٢ - الخيال، وهي القوة التي تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك.

إلى همجى وإلى فكرى، وإنما لم يقل المصنف اختلف بالبناء للمفعول، وحذف أئمتنا مع أنه أخصر؛ لأنه أراد التنبيه على أن الخلاف فيهن وقع من أئمتنا لا بيننا وبين فرق المخالفين من المعتزلة وغيرهم، واختلف أيضًا فى العلم المستفاد بالنظر بعد الاتفاق على جواز وقوعه ضروريًا فى قضية العقل، هل يصح أن يقع مكتسبًا بالقدرة الحادثة ابتداء من غير تقدم نظر، فأحاله القاضى، ومعظم النظار فى قضية العقل، وجوزه الأستاذ أبو إسحاق وإمام الحرمين.

ولا خلاف أنه ممتنع بحكم العادة. واعلم أن المتكلمين أجمعوا على ثبوت التلازم، هل هو عقلى أو عادى؟.

فذهب جمع من أئمتنا إلى الأول، وقالوا: النظر(١) يتضمن العلم بالمنظور فيه، أى يلازمه عقلاً لا ينفك عنه. وقال الآمدى: إنه الحق، وذهب الأشعرى إلى الثانى، كما يحصل الشبع عقب الأكل، ورد بأنه لو كان كذلك، لكان خرقه جائزًا، وعدمه ممكنًا، وهاهنا حصول العلم واجب لا محالة، فيستحيل ألا يحصل عقب كمال النظر، ومنهم من قال بالإيجاب. وصححه الإمام فى المحصل، ومنهم من قال بالتوليد، وهو قول المعتزلة، فعلى القول الأول، يكون العلم الحاصل عقيب النظر ضروريًا، وهو المختار عند إمام الحرمين وإليكا وغيرهما. وإن قلنا: إنه بالعادة، فلا يجوز خرقها، فيخرج حينئذ عن كونه ضروريًا، إذ الضرورى هو الذى يلزم النفس لزومًا لا يتأتى معه الانفكاك عقلاً.

(م): والحد الجامع المانع، ويقال: المطرد المنعكس.

(ش): ذكروا فى الحد عبارتين:

إحداهما: أن يكون جامعًا، أى لأفراد المحدود، مانعًا، أى من دخول غيره فيه، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، ولو جمع ولم يمنع، كالإنسان حيوان، أو منه ولم يجمع كالإنسان رجل، لم يكن حدًا صحيحًا للإنسان.

=٣ – الوهم، وهى القوة التى يدرك بها المعانى أو معانى الجزئيات كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب.

٤ – المحافظة، وهى القوة التى تحفظ المعانى التى يدركها الوهم.

٥ – المتخيلة، وهى القوة المتصرفة فى الصور التى تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق وتسمى المذكرة.

وأما العلم المكتسب فهو العلم الموقوف على النظر والاستدلال. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

(١) النظر: هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول.

الثانية: أن يكون مطردًا منعكسًا، وهذا معناه يتضمن أربع قضايا كلما وجد الحد وجد المحدود، وكلما انتفى المحدود انتفى الحد، والثانية لازمة للأولى؛ لأنها عكس نقيضها فأغنت الأولى عنها، وكلما انتفى الحد انتفى المحدود، وكلما وجد المحدود وجد الحد، والرابعة لازمة للثالثة؛ لأنها عكس نقيضها، كما أن الثانية لازمة للأولى، فصارت الأولى والثالثة شرطين لابد منهما؛ ولهذا اقتصر عليهما ابن الحاجب بقوله: أى إذا وجد وجد وإذا انتفى انتفى، وبهذا التقدير يندفع توهم من توهم أن معنى الاطراد والانعكاس، كلما وجد الحد وجد المحدود، وكلما انتفى المحدود انتفى الحد، ولا يأخذ ذلك من عكس القضايا، ولو كان كما توهم لم يكن لذكر الانعكاس فائدة. إذا علمت هذا فالمطرد هو المانع، والمنعكس هو الجامع، هذا قول الغزالى وابن الحاجب وغيرهما، وفوات الاطراد هو أن يوجد الحد بدون المحدود كقولنا فى الإنسان: إنه حيوان، وفوات الانعكاس، أن ينتفى الحد ولا ينتفى المحدود، كقولنا فى الإنسان: إنه رجل.

وأما القرافى، فإنه عكس هذا، وقال: المطرد هو الجامع، والمنعكس هو المانع، وتمسك بالاستعمال اللغوى، فإن المفهوم من قولنا: اطرد كذا، أنه وجد واستمر، فمعنى الحد المطرد هو الموجود فى جميع صور المحدود واعتراض عليه بأنه معنى وصفه بالاطراد، أن تعريفه المحدود مطرد، وهو الذى تحقق وصفه بالحد، فالمراد اطراد التعريف، ومقتضى هذا الاعتراض أن يكتفى بذكر الاطراد عن ذكر الانعكاس؛ لأن اطراد التعريف إنما يكون بهما، والحق ما قاله الأولون، وهذا اصطلاح غير مناف للاستعمال اللغوى، فلا مشاحة فيه، وليس فى كلام المصنف تصريح باختيار واحد من القولين لاحتمال قوله المطرد المنعكس طريقى اللف والنشر، ومثل هذا البحث يجئ فى وصف العلة بالاطراد، فاستحضره فى باب القياس، والحاصل أنه هل المطرد عبارة عما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، أو عبارة عما يكون شاملاً لجميع أفراد المعرف بحيث لا يشذ منها شىء.

وعلى هذا فالجامع مرادف للمطرد، والمنعكس مرادف للمانع، وكنت أظن هذا الخلاف حادث بين المتأخرين حتى وقفت على كتاب التذكرة فى أصول الدين لأبى على التميمى، فقال: الجمع يسمى فى اصطلاح علمائنا طردًا والمنع عكسًا، وقال: اختلفوا فى كيفية الطرد والعكس، فذهب بعضهم إلى أن الطرد يفيد آحاد المحدود على الشمول بلفظ الإثبات كقولنا: كل علم معرفة، والمنع يفيد منع غير المحدود من الدخول فيه على طريقة الطرد وإن كان بلفظ الإثبات، كقولنا: وكل معرفة علم. قال: وهو صحيح، إذ العكس رد المتقدم متأخرًا والمتأخر متقدمًا، وذهب آخرون إلى أن مجموع

هاتين العبارتين طردًا، واستعملوا فى العكس حرف النفى، فقالوا: كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة، وكل ما ليس بمعرفة فليس بعلم. انتهى.

تنبيهات: الأول: ذكر صاحب التذكرة أيضًا أن هذا التعريف للحد قول المتكلمين، وأما المناطقة فقالوا: إن القول الدال على ماهية الشىء، وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله، قال: ولا يحتاج فيه إلى ذكر الطرد والعكس؛ لأن ذلك يتبع الماهية، ثم قال بعده: واختلفوا فى الطرد والعكس، هل هما من لوازم صحة الحد، أو شرطان فى صحته، وفائدة الخلاف أن من ذهب إلى أنهما من لوازم صحته حكم بصحة الحد قبلهما، ومن جعلهما شرطين فى الحد أوقف صحته على حصولهما، إذ لا يعلم وجود المشروط مع انتفاء الشرط، وما ذكروه لا يصح فى الحد الحقيقى، فإن الطرد والعكس فيه من لوازم صحته؛ لأنهما يتبعان الماهية بالضرورة.

الثانى: استعمال المطرد مردود فى العربية، وكذا قولهم: اطرد، وقد نص سيبويه على منعه، فقال فى باب ما طاوع الذى فعله على فعل: وربما استغنى عن انفعل فى هذا الباب، فلم يستعمل، وذلك مثل قوله: طردته فذهب، ولا يقولون: فانطرد، ولا فاطرد، يعنى أنهم استغنوا عن لفظه بلفظ لكونه فى معناه، وقال الجوهرى: يقولون: طردته فذهب، ولا يقول منه: انفعل ولا افتعل، إلا فى لغة رزيلة.

قلت: على هذه اللغة قول الشاعر وهو قيس بن الخطيم[1]، أنشده صاحب المحكم:

أتعرف رسما كالطراد المذهب ... وعليه يتخرج قول المنطقيين

الثالث: إنما ذكر المصنف الحد عقب الدليل لانحصار المطالب فيهما، فالدليل بأقسامه لبيان المطلوب التصديقى، والحد بأقسامه[2] لبيان المطلوب التصورى.

---

(١) هو: قيس بن الخضم بن عدى الدوسى، أبو يزيد، شاعر الأوس وأحد صناديدها فى الجاهلية، أشعاره كثيرة. أدرك الإسلام وتريث فى قبوله فقتل قبل أن يدخل فيه. شعره جيد، وفى الأدباء من يفضله على شعر حسان، له ديوان مطبوع. توفى قبل الهجرة ٦٢٠م.
انظر: خزانة البغدادى (١٦٨/٣)، الأعلام (٢٠٥/٥)، معجم المؤلفين (١٣٥/٨).

(٢) وأقسام الحد هى:
١ - حقيقى تام كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، أما كونه حدًا؛ فلأنه مانع من دخول الغير فيه، وأما كونه تامًا فلذكر جميع ذاتيات المحدود.
٢ - حقيقى ناقص: وهو ما يكون بالفصل القريب وحده، كتعريف الإنسان بالناطق، أو كان بالفصل القريب والجنس البعيد، كتعريف الإنسان بأنه جسم ناطق، وسمى ناقصًا لعدم ذكر جميع ذاتيات المحدود.

(م): والكلام فى الأزل قيل: لا يسمى خطابًا، وقيل: لا يتنوع.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: كلام الله تعالى فى الأزل هل يسمى خطابًا، فيه خلاف، حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى كتاب الحدود وابن القشيرى[1] فى المرشد قالا: فذهب المتقدمون من أصحابنا إلى أنه لا يسمى خطابًا وأمرًا ونهيًا فى الأزل، وإنما يسمى بذلك فيما لا يزال عند وجود المخاطب، وهو حدوث تسمية لا حدوث عن الكلام، ولا تتغير بذلك صفته فى نفسه، ألا ترى أن الرجل يصير أبًا وعمًا وزوجًا، بعد أن لم يكن شيئًا من ذلك، ولم تتغير صفته، وإنما بتغير الغير استحق هذه الأسماء حقيقة، فعلى هذا كل خطاب كلام، ولا ينعكس لأن كلامه فى الأزل ليس بخطاب.

والثانى: وعليه المتأخرون يسمى خطابًا بشرط حدوث المخاطب، وقال ابن القشيرى: وهو قول الأشعرى، وهو الصحيح؛ لأن الآمر أمر لنفسه، والصفات النفسية لا تتحد. قلت: ومن ثم قال الأشعرى: إن المعدوم مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود، وحكى الشيخ السبكى فى شرح المنهاج المنع عن القاضى أبى بكر، ثم قال: وإذا قلنا بالمنع، فهل يسمى بعد ذلك وجود المخاطب والمأمور ينبغى أن يقال: إن حصل إسماعه لذلك كما فى موسى، عليه الصلاة والسلام، يسمى خطابًا بلا شك، وإلا فلا على قياس قول القاضى.

=٣ – رسمى تام: وهو ما كان بالخاصة مع الجنس القريب كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك.

٤ – رسمى ناقص: وهو ما كان بالخاصة فقط كتعريف الإنسان بأنه جسم ضاحك.

٥ – الحد اللفظى: إذا كان بلفظ مرادف أظهر، أى أشهر عند السائل من المسئول عنه، كما لو قال: ما الخندريس؟ فيقال: هو الخمر.

انظر: الحدود للباجى (ص٢٣)، شرح اللمع للشيرازى (١٤٦/١)، المستصفى (١٢/١)، شرح الكوكب المنير (٨٩/١)، إرشاد الفحول (ص٤٠).

(١) هو: عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن، أبو نصر، أحد أبناء أبى القاسم عبد الكريم. من شيوخه: أبوه إمام الحرمين، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى بغداد. استوفى فى علم الأصول والتفسير والوعظ والخلاف، وروى الحديث، وكان مناظرًا أديبًا متكلمًا. من مصنفاته: التيسير فى التفسير، والمرشد، وله شعر لطيف. واعتقل لسانه فى آخر عمره إلا عن الذكر وآى القرآن. توفى بنيسابور سنة ٥١٤هـ.

انظر: طبقات الشافعية للسبكى (١٥٩/٧)، وفيات الأعيان (٢٠٥/٣)، شذرات الذهب (٤٥/٤)، طبقات المفسرين (٢٩١/١٥)، البداية والنهاية (١٨٧/١٢).

قلت: المانع صرح بأنه لا يسمى خطابًا وأمرًا عند وجود المخاطب والمأمور كما سبق عن الشيخ وابن القشيرى، وهو عندهم من صفات الأفعال بمثابة اتصاف الرب تعالى فى الأزل، بكونه خالقًا رازقًا، وذكر بعضهم أن الخلاف لفظى؛ لأن الطلب الأزلى إنما هو طلب بالصلاحية لا بالتعليق، إذ الكلام الأزلى فى نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون، فإذا كان تعلق به ذلك الاقتضاء، فيكون اقتضاء بالفعل فهذا يسمى اقتضاء حقيقة، والأول يسمى اقتضاء مجازًا، ولهذا اختلف فى جواز إطلاقه، ومنهم من قال: الخلاف يتوقف على تفسير الخطاب، فمن فسره بالكلام الذى يقصد به إفهام من هو متهيئ لفهمه فى الحال، قال: لا يسمى خطابًا، ومن قال: يقصد به الإفهام فى الجملة، أطلقه عليه.

والحق أنه معنوى، ومما يفرع عليه، أن الكلام حكم فى الأزل، أو يصير حكمًا فيما لا يزال، هى مسألة أمر المعدوم السابقة.

الثانية: هل يتنوع الكلام؟ ذهب بعض أصحابنا، كما قال الإمام فى المحصل، إلى تنوعه إلى خمس كلمات: الأمر، والنهى، والخبر، والاستخبار، والنداء. وعن عبد الله بن سعيد إلى سبعة، وزاد: الوعد، والوعيد. والجمهور على أنه لا يتنوع. وحكى إمام الحرمين فى الإرشاد: فيه الاتفاق، ولهم فيه مسالك، منها التمسك بنوع من الإجماع، وهى طريقة القاضى، فقال: أجمعوا على نفى كلام ثان قديم، ونفى إرادة ثانية قديمة. قال: وإنما صرت إلى هذا؛ لأنا وجدنا العلم القديم متعلقًا لسائر المعلومات قائمًا مقام علوم مختلفة فى الشاهد، وليس فى العقل ما يمنع من قيام العلم القديم مقام القدرة، ولا يؤدى إلى وجوب تعلق العلم بجميع المعلومات، فاضطررنا إلى الرجوع إلى الإجماع.

ونازعه ابن القشيرى فى الإجماع بما حكى عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى[1] أنه قال: لله بكل معلوم علم، فله علوم لا نهاية لها، ولا شك أنه يجريه فى الكلام والقدرة وسائر الصفات، ويلزم على هذا دخول ما لا نهاية له فى الوجود، ويستحيل حصر ما لا ينحصر، ودخول ما لا تناهى له فى الوجود من المقدورات، ومنها التمسك بالعقل، فإن الدليل العقلى قام على وجوب اتحاد كل صفة لله وإن تعددت متعلقاتها، فكما أنه عالم

---

(١) هو: محمد بن سليمان بن محمد بن هارون الحنفى، من بنى حنيفة، أبو سهل الصعلوكى، فقيه شافعى من العلماء بالأدب والتفسير. قال الصاحب بن عباد: ما رأينا مثله، ولا رأى مثل نفسه. ولد بأصبهان سنة ٢٩٦هـ، وتوفى سنة ٣٦٩هـ، درس بالبصرة بضعة أعوام، وسكن ودرس بنيسابور ٣٢ سنة.

انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٠٤، ٢٠٥)، مفتاح السعادة (٢/١٧٧)، الأعلام (٦/١٤٩).

بعمل واحد(١)، قادر بقدرة واحدة على جمع المقدورات، والعلوم وإن اختلفت فإنه يجمعها حقيقة واحدة، وهى العلمية، فكذلك الكلام متحد لا كثرة فيه فى نفسه، بل الكثرة إنما هى فى متعلقاته الخارجية، فإذا تعلق بالمأمور سمى أمرًا، وبالمنهى سمى نهيًا، وإن كان بالنسبة إلى حالة ما فهو الخبر، فاختلاف التسمية بحسب اختلاف تعلقاته، وليس راجعًا إلى نفس الكلام، بل إلى أمر خارج عنه، ولهذا لو قطع النظر عن هذه لم يرتفع نفس الكلام، فإن قيل: قد أجمع العقلاء على انقسام الكلام إلى أمر ونهى وخبر وغير ذلك من الأنواع، فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن لهذا الإشكال التزم الأستاذ رد جميعها إلى الخبر لينتظم له القول بالوحدة، فقال: الأمر خبر عن تحتم الفعل، والنهى خبر عن تحتم الترك، وكذا قال الإمام فى المحصل، قال: والاستخبار إخبار عن طلب شيء من المخاطب، والنداء خبر عن أن المنادى يصير بعد النداء مخاطبًا. وذكر الآمدى نحوه، وقال: الاستخبار يستحيل فى حق الله تعالى، بل حاصله يرجع إلى التقدير، وهو نوع من الخبر. قال: ويمكن أن يقال: إن تعلق بما حكم بفعله أو تركه يسمى طلبًا، وإن تعلق بغيره سمى خبرًا.

وثانيها: أنا إذا قلنا: لا يتصف فى الأزل بكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا، وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطب زال الإشكال. وإن قلنا باتصافه فى الأزل بذلك كما هو رأى الأشعرى، فغير بعيد أن يكون فى نفسه معنى واحد، والاختلاف فيه يرجع إلى التعبيرات عنه بحسب تعلقه كما سبق، ولا مانع من أن يكون الكلام واحدًا، والمتعلقات متعددة على نحو تعلق الشمس بما قابلها، واستضاءتها من زجاجات مختلفة، فإنه وإن تعددت

---

(١) قلت: مسألة اتحاد كل صفة لله، كقولهم: إن الله عالم بعلم واحد، مسألة تنازع فيها خلق كثير مع أهل السنة، فأهل السنة يثبتون لله علمًا ذاتيًا لا ينفك عنه سبحانه، ولا يقولون بوحدة علم الله وقدرته.

قال ابن تيمية: فمن أين لهم أن البارى ليس له إلا علم واحد لا يتبعض ولا يتعدد؟ وهذا لم ينطق به كتاب ولا سنة، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين، فضلاً عن أن يكون ثابتًا بالإجماع، ولا قام عليه دليل عقلى، وقد قال الله فى كتابه: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾، فأخبر أنه يحاط ببعض علمه لا بكله، وقال فى كتابه: ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم﴾، وقد احتج الإمام أحمد وغيره بهذه الآية وغيرها على أن القرآن من علم الله، فجعلوه بعض علم الله، فمن الذى يقول أن علم الله ليس له بعض ولا جزء. أ. هـ.

ثم ذكر ابن تيمية أن عمدة هؤلاء هو ما اعتمد عليه الإمام الباقلانى من إجماع ادعاه لا حقيقة له، وقال بقوله إمام الحرمين فى الشامل عن أبى سهل الصعلوكى.

انظر: الفتاوى الكبرى (٥/٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨).

الألوان من أسود وأبيض وأخضر، لا يوجب وقوع التعدد فى الشمس نفسها، وهو نحو قول الفيلسوف فى المبدأ الأول حيث قضى بوحدته، وأن تكرر أسمائه بسبب سلوب وإضافات لا توجب صفات زائدة على الذات.

قال الآمدى فى غاية المرام: ومن فهم هذا التحقيق اندفع عنه الإشكال وزال الخيال، فإنه غير بعيد أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح مثلاً، ويكون التعبير عنه قبل إرساله، بأنا نرسله ﴿إنا أرسلنا نوحًا﴾ [نوح: ١]، فالمعبر عنه يكون واحدًا فى نفسه على ممر الدهور، وإن اختلف المعبر به. قال: وهذا جلى لكل منصف، وقد أورد على هذا الطريق أنكم إذا جعلتم التنوع باختلاف المتعلقات أشكل عليكم بالإرادة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات، فهلا قلتم: إنها ترجع لمعنى واحد، ويكون التعبير عنه بسبب المتعلقات لا بسبب اختلافه فى ذاته، فسمى إرادة عند تعلقه بالمخصص، وقدرة عند تعلقه بالإيجاد، وكذا سائر الصفات.

وأجاب المحققون بأنا لو قلنا برجوع العلم أو القدرة، لأدى إلى عدم الفرق بين المعلومات والمقدورات، وهو ممتنع، فكذلك وجب اختلاف ما تضاف إليه المعلومات والمقدورات، ولم يجب فى الكلام. وحكى الآمدى فى الأبكار عن الأصحاب أنهم أجابوا بأن القدرة والإرادة تختلف معها التأثرات، فلابد من الاختلاف فى نفس المؤثر بخلاف الكلام، فإن تعلقه بمتعلقاته لا يوجب أثرًا، فضلاً عن كونه مختلفًا، ثم استشكل الهذلى(١) هذا الجواب، وقال: عسى أن يكون عند غيرى كله، ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى تعدده، ومنها أن الدليل قد دل على وجود أصل الكلام، فالقول بنفيه تقصير، والقول بتكثيره إفراط، وكل خارج عن جودة الاحتياط.

واستجود الآمدى فى غاية المرام هذا، قال: ولعمرى إن ممن رام نفى التكثر عن الكلام وغيره من الصفات بغير هذا الطريق، لم يجد مسلكًا، وقد أورد على القول بالإيجاد أنه كيف يسوغ ما أخبر الله عنه من القصص الماضية وهى مختلفة متمايزة، فإن ما جرى لكل نبى غير ما جرى للآخر، وكذلك المأمورات والمنهيات، فكيف يكون ما

---

(١) هو: يوسف بن على بن جبارة بن محمد بن عقيل الهذلى المغربى البكرى، متكلم عالم بالقراءات المشهورة والشاذة، أديب نحوى، قرأ على المشايخ، وقرره نظام الملك مقرئًا فى مدرسته بنيسابور سنة ٤٥٨هـ، واستمر بها إلى أن توفى سنة ٤٦٥هـ. من مصنفاته: الكامل فى القراءات.

انظر: معجم الأدباء (٢٠/٦١، ٦٢)، شذرات الذهب (٣/٣٢٤)، كشف الظنون (٢/١٣٨١)، الأعلام (٨/٢٤٢)، معجم المؤلفين (١٣/٣١٨).

جرى لآدم هو نفس الخبر عما جرى لموسى أو عيسى؟ أم كيف يكون الأمر بالحج هو نفس الأمر بالصلاة؟ وكيف يكون ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] نفس ﴿تبت يدا أبى لهب﴾ [المسد: ١]، فلم يبق إلا أنه أنواع مختلفة الذوات مشتركة فى الكلام، والكلام كالجنس لها.

والجواب: أنا لم نرد بذلك، أن ما يرد بذلك أن ما عبر عنه بالنهى عين ما عبر عنه بالأمر أو ما عبر عنه فى بعض الأخبار عين ما عبر عنه فى الآخر، فإن ذلك محال، بل قلنا: إن حقيقة الكلام واحدة، واختلاف الأساس باعتبار اختلاف التعلقات والإضافات إلى الأمور الخارجة، وليس ذلك بمحال، وإنما انقسام القديم، وهو مقصودنا بنفى التنوع، ولهذا قلنا فى الحادث بالتنوع، إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة المتغيرة، وذلك يستحيل فى حق القديم.

(م): والنظر(١): الفكر المؤدى إلى علم أو ظن.

(ش): الفكر جنس، ولا يريد به الفكر للنظر؛ لأنه ليس أظهر منه حتى يفسر به، ولو أنه أراده لم يقيده بما قيده به، وإنما يريد به الفكر الذى يعد فى خواص الإنسان، وهو حركة النفس فى المعقولات، أى حركة كانت سواء فى محسوس وهو التخييل، أو فى غيره. وقوله: المؤدى، فصل خرج به ما لا يؤدى كذلك، أعنى به الحدس، ودخل فيه الفكر الذى يطلب به التصور، والذى يطلب به التصديق، وأطلق العلم ليشمل العقلى وغيره، تصورًا وتصديقًا، بخلاف الظن، فإن المراد به التصديق، والأول يسمى دليلاً والثانى أمارة، وهذا الحد للقاضى أبى بكر نقله عنه الإمام فى الشامل، وقال: ليس هو كل فكر، بل ضرب مخصوص منه، وهو الذى يطلب به علم وظن، ومن هنا يظهر فساد ظن من تكلم على هذا الحد من شارحى المختصر، وأن القصد منه تعريف الفكر والنظر جميعًا.

---

(١) النظر فى اللغة: الانتظار، وتقليب الحدقة والرؤية، وبهذا المعنى يتعدى بـ«إلى»، والرأفة والرحمة، وبهذا المعنى يتعدى بـ«ل»، والتأمل والاعتبار، وبهذا المعنى يتعدى بـ«فى». أما معناه الاصطلاحى، فهو ملاحظة المعقول لتحصيل مجهول، وهو الفكر المطلوب به علم أو ظن، وهو المعنى الذى جاء به المصنف، وقيل: هو حركة النفس من المطالب التصورية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة، وهو معنى قول إمام الحرمين: هو الفكر فى حال المنظور فيه ليؤدى إلى المطلوب. أ. هـ.

انظر: الصحاح للجوهرى (٢/٨٣٠)، لسان العرب (٥/٢١٥)، المصباح المنير (٢/٦١٢)، إرشاد الفحول (ص٥)، الورقات وشرحها للعبادى وشرحها للمحلى بهامش إرشاد الفحول (ص٤٤)، المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية (مخطوط لنا).

(م): والإدراك بلا حكم تصور وبحكم تصديق، وجازمه الذى لا يقبل التغير علم، والقابل اعتقاد صحيح إن طابق، فاسدًا إن لم يطابق، وغير الجازم ظن ووهم وشك؛ لأنه إما راجح، أو مرجوح، أو مساو(١).

(ش): إدراك الماهية من غير اعتبار حكم عليها يسمى تصورًا، وإدراكه مع الحكم يسمى تصديقًا، لكن اختلفوا هل التصديق بمجموع الأمرين أو الحكم وحده؟ فذهب القدماء إلى أنه الحكم، وذهب الإمام فخر الدين أنه الإدراك للماهية مع الحكم، قال الشيخ تقى الدين: وهذا أقرب وأنسب إلى ما ذكرناه من جعل العلم المنقسم إلى تصور وتصديق بمجرد الإدراك؛ ليكون كل واحد من قسيمه إدراكًا يتميز أحدهما بعدم الحكم تقييدًا والآخر بالحكم مقيدًا، ثم الإدراك مع الحكم إما أن يكون جازمًا أو لا، فإن كان جازمًا لا يقبل التغيير، أى لا فى نفس الأمر ولا بالتشكيك، فهو العلم، وإن قبله فهو الاعتقاد، ثم إن طابق الواقع كاعتقادنا حدوث العالم فصحيح وإلا ففاسد، كاعتقاد الفلاسفة عدمه، وإن لم يكن جازمًا فإما أن يتساوى طرفاه فهو الشك، أو يَترجح أحدهما فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم، فهذه خمسة أقسام: اثنان باعتبار الجزم، وثلاثة باعتبار عدم الجزم، وعلم منه أن مسمى الشك مركب؛ لأنه اسم لاحتمالين فأكثر، ومسمى الظن والوهم بسيط؛ لأن الظن اسم للاحتمال الراجح والوهم للمرجوح، وهذا على رأى الأصوليين.

وأما الفقهاء، فعندهم الظن والشك متساويان غالبًا، إذا علمت هذا فقد أورد عليه أنه أدخل الشك والوهم تحت غير الجازم، فيكونان داخلين تحت الحكم ولا حكم مع الشك والوهم، وأجيب عنه بالمنع، بل الواهم والشاك حاكمان، أما الواهم فلأن الظان حاكم

---

(١) قلت: العلم الذى لا يقبل التغير هو المنقول قطعى الثبوت، وكذلك العقيدة الصحيحة، فهى إدراك جازم واعتقاد مطلق وتصديق ثابت؛ لأنه معرفة المعلوم على ما هو عليه، فهو لا يعنى فيه إلا اليقين ولا تبرأ الذمة إلا به، أما الذى يقبل التغير وإن دخل تحت مسمى العلم، فهو الغير جازم، كالظن المعمول به فى الفروع، وتبرأ الذمة به فى مسائل الفقه؛ لأنه تجويز راجح بمعنى أن فيه حكم لحصول الراجحية، ولا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح، أما ما لا تبرأ الذمة به فهو الوهم؛ لأنه تجويز مرجوح، وهو لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين؛ لأن النقيض الذى هو متعلق الظن قد حكم به، فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلق الوهم، لزم الحكم بهما جميعًا، وكذلك الشك، وهو تردد الذهن بين الطرفين، وهو لا حكم فيه بواحد من الطرفين؛ لتساوى الوقوع واللا وقوع فى نظر العقل، فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجح، ولو حكم بهما جميعًا لزم الحكم بالنقيضين.

انظر: إرشاد الفحول (ص٣٣ – ٥٠)، المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النوية.

بالراجح فيلزم أن يكون حاكمًا بالطرف الآخر حكمًا مرجوحًا، وأما الشاك فله حكمان متساويان، بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض مثلاً بدلاً عن النقيض الآخر وبالعكس تردد العقل بين حكمين، بدليلين متساويين شك أيضًا، ولهذا يوصف به من شأنه ذلك، نعم انحصاره فى التردد المساوى كما أشعر به كلام المصنف غير مرضى.

الثانى: جعله الشك والوهم من أقسام التصديق، مع أنه لا اعتقاد ولا حكم فيهما، بل هما منافيان للحكم؛ ولذلك قال ابن سينا[١]: إذا قلت: البياض لون وشككت فيه، كان من قبيل التصور، ومعنى التصور أنك تصورت البياض واللون وصورة التأليف بينهما، لكن ضعف المصنف هذا، فإن قولك: البياض لون، مبتدأ وخبر، محمول وموضوع، ومعناه الحكم على البياض باللونية، وذلك يقبل التصديق والتكذيب.

(م): والعلم قال الإمام: ضرورى، ثم قال: هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب، وقيل: ضرورى فلا يحد. وقال إمام الحرمين: عسر فالرأى الإمساك عن تعريفه.

(ش): اختلف فى العلم، فقال الإمام فخر الدين: هو ضرورى، أى تصوره بديهى؛ لأن ما عدا العلم لا يعرف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفًا له، ولأنى أعلم بالضرورة كونى عالمًا بوجودى، وتصور العلم جزء منه، وجزء البديهى بديهى، فتصور العلم بديهى، وأجاب صاحب تلخيص المحصل عن الأول بأن المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم، وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم، وليس من المحال أن يكون هو كاشفًا عن العلم به، وأجاب غيره عن الثانى: أما على القول بأن التصديق هو الحكم وحده، كما هو رأى الجمهور، فلأن التصورات الواقعة فى القضايا ليست بأجزاء للحكم، وإنما هى شروط، وأما على القول بأن التصديق هو الحكم مع تصور طرفيه كما هو رأى الإمام؛ فلأنا نمنع أن أجزاء التصديق الضرورى بحقائقها ضرورى، بل يكفى تصورها باعتبار صادق عليها، فاستدلاله بكون هذا التصور ضروريًا لا يفيد مدعاه من كون تصور حقيقة العلم ضروريًا.

واعلم أن ما نقله المصنف عن الإمام من أنه ضرورى، ذكره فى المحصول، ثم إنه

---

(١) هو: الحسين بن عبد الله بن سينا أبو على الرئيس الحكيم الفيلسوف، اشتغل بالعلوم، وحصل الفنون، وأتقن علم القرآن والأدب، وحفظ أشياء من أصول الدين والحساب والجبر، ثم نظر فى علوم المنطق واليونان، ثمّ درس الطب ومارسه حتى فاق غيره. من شيوخه: الحكيم الفاتلى، وإسماعيل الزاهد. من مصنفاته: الشفا فى الحكمة والقانون، والإرشادات، والنجاة. شنع عليه بعض العلماء، وأثنى عليه البعض. ولد سنة ٣٧٠هـ، وتوفى سنة ٤٢٨هـ بهمذان.

انظر: البداية والنهاية (٤٢/١٢)، دائرة المعارف (٥٣٥/١)، شذرات الذهب (٢٣٤/٢).

ذكر بعد ذلك تقسيمًا حصر فيه العلم وأضداده، وعرف فيه العلم بأنه: الحكم الجازم المطابق لموجب، وإليه أشار المصنف بقوله، ثم قال: هو حكم الذهن، فتحصل من كلام الإمام أنه ضرورى، وأنه يحد، وكأن المصنف أشار بذلك إلى تناقضه، ووجهه أن فائدة حد الشىء أن تصور حقيقته ضرورة، وإذا كان ضروريًا، فلا فائدة فى حده، والمراد بالموجب فى كلام الإمام إما العقلى أو الحسى أو المركب منهما، فالأول ينقسم إلى بديهى ونظرى، والثانى العلم بالمحسنات، والثالث ينقسم إلى التواترات إن كان الحس سمعًا، وإلا فالمجربات والحدسيات.

وقوله: «وقيل ضرورى»، يشير إلى ما دل عليه قول ابن الحاجب: والعلم قيل: لا يحد؛ لأنه ضرورى، وإنما عكس عبارته؛ لأنه كونه ضروريًا يترتب عليه عدم الحد لا العكس؛ لأن الكلام فى عدم حده، لا فى كونه ضروريًا أو غير ضرورى، وذهب إمام الحرمين إلى أنه يعسر تعريفه، وإنما يعرف بالتقسيم والمثال دون غيرهما، وفى ذلك اعتراف بإمكان تعريفه فى الجملة، ومال المصنف إلى هذا بقوله، فالرأى الإمساك عن تعريفه، واعترض عليه بأن هذا غير مختص بالعلم، بل الحدود والرسوم كلها عسرة، وإن كان العسر فى العلم أزيد من ذلك، وما نقله المصنف عن إمام الحرمين هو الصواب.

ونقل ابن الحاجب عنه منع الحد، وهو باطل، فإنه صرح فى البرهان وغيره بإمكان التعبير عنه، وإن أعسر الحد، بجميع أنواع التعريف، وكلام الغزالى فى المستصفى يقتضى اختصاص ذلك بالحقيقى، ويحسن أن يكون توسطًا بين القولين.

(م): ثم قال المحققون: لا يتفاوت، وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات.

(ش): اختلفوا فى أن العلم هل يتفاوت؟ فيقال: علم أجلى من علم أم لا، وما حكاه المصنف، ذكره إمام الحرمين فى الشامل، وسوى بين العلوم الضرورية والنظرية، فيقال: صار المحققون إلى أن العلوم المرتبطة بصروف النظر لا تتفاوت، فلا يتصور علم أبين من علم، إذ العلم بين المعلوم على ما هو به، ولا يجامعه استرابة أصلاً، وكيف يجامعه وهما متضادان، ثم قال بعد ذلك: وإن العلم الضرورى بمثابة العلم النظرى فى حكم التبيين، والذى يوضح الحق فى ذلك الاتفاق على أن العلم الواقع بالشىء نظرًا، يماثل العلم الواقع به ضرورة، كما تماثل الحركة الضرورية، الحركة الكسبية، والحركتان متماثلتان، ومن حكم المتماثلين وجود استوائهما فى صفات النفس، ولو كان الضرورى مخالفًا للكسبى فى وجه من البيان، لما كان مثله، ثم أشار إلى الفرق بينهما، وجعل من وجوه الفرق أن العلوم المكتسبة مقدورة بخلاف البديهية.

وقال ابن التلمساني: المحققون على عدم تفاوت العلوم، وإنما التفاوت بحسب التعلقات، واختاره إمام الحرمين والأبيارى فى شرح البرهان، ولكن الأكثرين على التفاوت، ونقله الإمام فى البرهان عن أئمتنا، ومن فوائد الخلاف فى هذه المسألة أن الإيمان هل يقبل الزيادة والنقص بناء على أن الإيمان من قبيل العلوم لا الأعمال خلافًا للمعتزلة.

(م): والجهل انتفاء العلم بالمقصود، وقيل: تصور المعلوم على خلاف هيئته.

(ش): هذا الخلاف فى تعريف الجهل أخذه المصنف من القصيدة الصلاحية، وهى من أحسن تصانيف الأشعرية فى باب العقائد، وكان السلطان صلاح الدين يأمر بتلقينها للصبيان فى المكاتب، قال ابن مكى مصنفها:

وإن أردت أن تحد الجهلا ... من بعد حد العلم كان سهلا
وهو انتفاء العلم بالمقصود ... فاحفظ فهذا أوجز الحدود
وقيل بل فى تحديد ما أذكر ... من بعد هذا والحدود تكثر
تصور العلم هذا جزؤه ... وجزؤه الآخر يأتى وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته ... فافهم فهذا القيد من تتمته

وإطلاق القولين هكذا غريب، وإنما المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب، فالمركب ما ذكره فى الحد الثانى، هكذا ذكره الإمام والسمعانى والآمدى وغيرهم. وقال الرافعى فى كلامه على قاعدة مد عجوة: الجهل معناه المشهور: الجزم بكون الشىء على خلاف ما هو عليه، ويطلق ويراد به عدم العلم بالشىء. انتهى.

وسمى مركبًا؛ لأنه من جزأين: أحدهما عدم العلم، والثانى اعتقاد غير مطابق، كاعتقاد المعتزلة أن البارى لا يرى فى الآخرة، وأما البسيط فهو عدم العلم مما شأنه أن يكون عالمًا سمى بسيطًا؛ لأنه لا تركيب فيه، وإنما هو جزء واحد كعدم علمنا بما تحت الأرض، وما يكون فى البحار وغيره، والتقييد بما من شأنه، ذكره الآمدى فى أبكار الأفكار، فقال: أما البسيط فعدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالمًا لا عدم العلم مطلقًا، وإلا لوصفت الجمادات بكونها جاهلة، إذ هى غير عالمة، وعلى هذا فالجهل بهذا الاعتبار إثبات عدم لا أنه صفة إثبات، والفرق بين الأمرين ظاهر. انتهى. وعلى هذا فلا يصح قول من قال:

قال حمار الحكيم توما ... لو أنصفونى لكنت أركب
لأننى جاهل بسيط ... وراكبى جاهل مركب

ولو قال المصنف: تصور الشيء لكان أولى من المعلوم؛ لأن هذا جهل لا علم فيه، والمراد بقوله: على خلاف هيئته، أن يتصور ما هو معلوم فى نفسه، على خلاف الواقع، واحترز به عن التصور بهيئته فإن ذلك علم. قال المصنف: وهذا أحسن من قول إمام الحرمين على خلاف ما هو به، فإنه ظاهر التدافع؛ لأن تصور المعلوم يعطى وقوع تصوره. وقوله: «على خلاف ما هو به»، يعطى أنه لم يقع تصوره، وقد يجاب عن الإمام بأن مراده بقوله: تصور الشيء على ما فى زعمه، وقوله: على خلاف ما هو به فى نفس الأمر.

(م): والسهو: الذهول عن المعلوم.

(ش): أى فما لا يعلم لا يقال للذاهل عنه ساه، وقال السكاكى(١): السهو ما ينبه صاحبه بأدنى تنبيه، وفرق صاحب ضوء المصباح بين السهو والنسيان، بأن السهو الغفلة، وهو قريب من الذكر، ولذلك يقال: أغفلت الشيء إذا تركته على ذكر منك، وأما النسيان فهو خلاف الذكر، وهو أخص من السهو؛ لأنه إذا حصل النسيان حصلت الغفلة؛ لأنها بعضه، وليس إذا حصلت الغفلة يحصل النسيان؛ لأن النسيان غفلة وزيادة، وزمن السهو قصير وزمن النسيان طويل لاستحكامه.

(م): مسألة: الحسن: المأذون، واجبًا ومندوبًا ومباحًا، قيل: وفعل غير المكلف.

(ش): تنقسم صفة الفعل الذى هو متعلق الحكم إلى حسن، وعرف الحسن بالمأذون فيه، أى سواء كان يثاب على فعله أم لا، فيشمل الواجب والمندوب، ولا خلاف فيهما، وكذلك المباح، وهو الصحيح للإذن فيه. واحتج له بقوله تعالى: ﴿**ولنجزينهم(٢) أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾ [النحل: ٩٧]. ووجهه أن أحسن: أفعل تفضيل، ومن شرطه أن يضاف إلى بعضه، فالتقدير لنجزينهم أحسن أعمالهم، وأعمالهم التى يتعلق بها الحسن إما واجبة أو مندوبة أو مباحة، والواجب أحسن قطعًا، والمندوب أحسن من المباح؛ لأنه لا ثواب فى المباح، فلزم أن يكون حسنًا، وأما فعل غير المكلف كالنائم والساهى والبهيمة، ففيه خلاف مرتب على الخلاف فى المباح وأولى بالمنع، وهو الذى

---

(١) هو: يوسف بن أبى بكر بن محمد بن على السكاكى الخوارزمى، أبو يعقوب سراج الدين، كان عالمًا فى النحو والتصريف والمعانى والبيان والعروض والشعر، ولد بخوارزم سنة ٥٥٥هـ. من شيوخه: محمود بن صاعد الحارثى، وسعيد بن محمد الحناطى. من تلاميذه: مختار بن محمود الزاهد. من مصنفاته: مفتاح العلوم، ورسالة فى علم المناظرة.

انظر: شذرات الذهب (١٢٢/٥)، بغية الوعاة (٣٦٤/٢)، كشف الظنون (١٧٦٢/٢).

(٢) فى المخطوط: ليجزيهم، وهو تحريف وما أثبتناه هو الصواب.

اختاره إمام الحرمين، وكلام المصنف يشعر بترجيحه، ومنهم من قال: لا يسمى حسنًا ولا قبيحًا، إذ لا يتوجه إليهم مدح ولا ذم بسبب الفعل، وإن كان يجب بسببها ضمان وأرش فى مالهم[١]. وقال الرافعى فى باب الزنا: لو مكنت البالغة العاقلة مجنونًا أو مراهقًا أو نائمًا أو صبيًا، فعليها الحد خلافًا لأبى حنيفة، حيث قال: لا يجب؛ لأن فعله والحالة هذه ليس بزنا. قلنا: لا نسلم أنه ليس بزنا، ولكن لا يجب به الحد. انتهى.

(م): والقبيح المنهى ولو بالعموم فدخل خلاف الأولى.

(ش): وجه دخوله أن المنهى إما مع الجزم بالحرمة أو لا مع الجزم بها وهو النهى، وهو إما نهى مخصوص فالكراهة أولى بنهى مخصوص، وإليه أشار بقوله: ولو بالعموم فخلاف الأولى، فشمل التعريف حينئذ الحرام والمكروه وخلاف الأولى. وفى إطلاق القبيح على خلاف الأولى نظر، ولم أره لغير المصنف، وغاية ما عنده أخذه من إطلاقهم القبيح أنه المنهى عنه، ويمكن أن يريدوا النهى المخصوص، بل هو الأقرب لإطلاقهم، وسيأتى فى كلامه أن المكروه ليس بقبيح، فكيف خلاف الأولى؟! ولا يساعده قول ابن الحاجب، تبعًا للغزالى وغيره، أن المكروه يطلق على خلاف الأولى؛ لأنه لبيان إطلاق حملة الشرع، والكلام فى حقيقة القبيح، والظاهر أن المصنف أخذ هذا من كلام الهندى، فإنه قال: القبيح عندنا: ما يكون منهيًا عنه، ونعنى به ما يكون تركه أولى، وهو القدر المشترك بين المحرم والمكروه، فإن جعل النهى فيه حقيقة فلا كلام، وإلا فاستعماله فيه بطريق التجوز فيدخل فيه المحرم والمكروه[٢].

(م): وقال إمام الحرمين: ليس المكروه قبيحًا ولا حسنًا.

(ش): لأن القبيح ما يذم، وهذا لا يذم عليه، والحسن ما يسوغ الثناء عليه، وهذا لا يسوغ الثناء عليه. قال والد المصنف: ولم نر أحدًا نعتمده خالف الإمام فى هذا إلا أناسًا أدركناهم، قالوا: إنه قبيح؛ لأنه منهى عنه، والنهى أعم من تحريم وتنزيه، وهذا تمسك

---

(١) قلت: لزوم الضمان وأرش الجناية وقيمة الإتلاف، وصحة طلاق السكران ليست بسبب التكليف، فلو كانت من أحكام التكليف لسقط الضمان، وأرش الجناية على المجنون والصبى وكذلك السكران، ولكنها تلزمهم؛ لأنها من أحكام الوضع، أما من جعلها من أحكام التكليف كالأحناف ومن وافقهم أسقطها.

انظر: إرشاد الفحول (ص١١) وما بعدها.

(٢) المكروه: ما دل خطاب الشارع على طلب تركه طلبًا غير جازم، أو على غير الالتزام والحتم؛ لأن طلب الترك الجازم هو الحرام، فإن وجدت معه قرينة تصرفه عن الجزم فهو الكراهة، وهو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله. انظر: المداخل الأصولية.

بإطلاق. قلت: وينبغى جريان هذا الخلاف فى خلاف الأولى، وأولى بالمنع.

(م): مسألة: جائز الترك ليس بواجب، وقال أكثر الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر، وقيل: المسافر دونهما، وقال الإمام: عليه أحد الشهرين والخلف لفظى.

(ش): هذه الترجمة تجمع مسائل، فلهذا صدر بها، ووجهه أن الواجب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك، فلو كان جائز الترك واجبًا، لاستحال كونه جائزًا، وكان ينبغى أن يزيد مطلقًا، حتى يخرج الواجب الموسع والمخير[1]، فإنه يجوز تركهما فى حالة، ومع ذلك فهما واجبان، لكن لا يجوز الترك مطلقًا، ويمكن أن يقال: إطلاقه يفهم ذلك، فمنها: قال أكثر الفقهاء: يجب الصوم على من ذكر مع أنه يجوز لهم تركه، والمصنف فى هذا النقل متبع لصاحب المحصول. وقال الشيخ أبو حامد الإسفراينى فى كتابه فى الأصول: إن مذهبنا يجب عليهم فى الحال، إلا أنه يجوز لهم تأخيره إلى العذر.

قلت: لكن نص الشافعى فى أوائل الرسالة على أن الصوم لا يجب على الحائض. وقال النووى: أجمع المسلمون على أنه لا يجب عليها الصوم فى الحال، ثم قال الجمهور: ليست مخاطبة به فى زمن الحيض، وإنما يجب القضاء بأمر جديد، وذكر بعض أصحابنا وجهًا، أنها مخاطبة به فى حال الحيض، وتؤمر بتأخيره، وليس بشىء. انتهى.

والقول بوجوبه على المسافر دونهما حكاه ابن السمعانى عن الحنفية، والقول بوجوب أحد الشهرين إما الحاضر أو آخر غيره، أى على المسافر كالواجب المخير، هو قول القاضى أبو بكر، نص عليه فى كتاب التقريب، ونقله الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع عن بعض الأشعرية، واختاره الإمام فخر الدين. قال فى المحصول: عندنا أنه لا يجب على المريض والحائض، وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين، وأيهما أتى به كان هو الواجب كخصال الكفارة، وقد استضعف هذا بأنه لا فرق فى ذلك بين المريض والمسافر، إلا أن سبب أحدهما اضطرارى، وسبب الآخر اختيارى، وهذا لا تأثير له فى اختلاف الحكم المذكور، فإن كل واحد منهما مخير بين صوم الشهر الحاضر، وصوم

(١) قلت: لا حاجة للقيد الذى قيده المصنف بالواجب وهو ما نقده الشارح بقوله: كان ينبغى أن يزيد «مطلقًا»، حتى يخرج الواجب الموسع والمخير.أ هـ. قلت: وكذلك الواجب الكفائى؛ لأن المكلف يتركه إذا قام به غيره، والموسع يترك إذا اتسع الوقت المعين لأداء الواجب المطلوب مع أداء غيره، سواء من جنسه أو من غير جنسه، وكذلك المخير يتركه المكلف مع قيامه بالآخر، وذلك كتخيير الله الحانث حتى يكفر عن يمينه بين الإطعام أو الكسوة أو العتق، فإن قام بواحدة ترك اثنتين، لكن لا يجوز الترك مطلقًا.

شهر آخر بالنص، إلا فرض مريض يضره الصوم ضررًا لا يجوز معه الصوم، فحينئذ يصير كالحائض فى حرمة الصلاة.

وقوله: «والخلف لفظى»، تابع فيه الشيخ أبا إسحاق، فقال: لا فائدة له؛ لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف. قلت: لكن هل وجب بأمر جديد أو بالأمر الأول، وهذا فائدته، ونقل ابن الرفعة[١] ظهور فائدته فى وجوب التعرض للأداء والقضاء فى النية.

تنبيه: استغنى المصنف بهذه القاعدة عن مسألة المنهاج الزائد على ما ينطلق عليه الاسم ليس بواجب؛ لأنه يجوز تركه، فلا تظنه أهملها.

(م): وفى كونه المندوب مأمورًا به خلاف.

(ش): أكثر أصحابنا على أنه مأمور به حقيقة، كما قاله ابن الصباغ[٢] فى العدة، ولهذا قسموا الأمر إلى واجب وندب[٣]، ونقله القاضى أبو الطيب عن نص الشافعي، وقيل: ليس مأمورًا به حقيقة بل مجازًا، وهو اختيار الشيخ أبى حامد وغيره، واحتج له الخطيب البغدادى[٤] بقوله ﷺ: «فضل الصلاة بالسواك على الصلاة بغير سواك سبعون

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن على بن مرتفع بن الرفعة الأنصارى الشافعى، أبو يحيى نجم الدين، إمام فى الأصول والفقه والخلاف، ولد سنة ٦٤٥هـ. من شيوخه: محيى الدين الدميرى، وابن دقيق العيد. ومن تلاميذه: تقى الدين السبكى. توفى سنة ٧١٠هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٢٤/٩)، طبقات الشافعية للأسنوى (٦٠/١)، شذرات الذهب (٢٢/٦)، البداية والنهاية (٦٠/١٤).

(٢) هو: عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد أبو نصر المعروف بابن الصباغ الشافعى فقيه العراق فى عصره، توفى سنة ٤٧٧هـ. من مصنفاته: الشامل والكامل فى الفقه، والعدة فى أصول الفقه.
انظر: طبقات الشافعية (١٢٢/٥)، وفيات الأعيان (٢١٧/٣)، شذرات الذهب (٢٨٤/٣).

(٣) قلت: تقسيم الأمر إلى واجب وندب، تقسيم صحيح؛ لأنهما على جهة الاقتضاء، إلا أن الأول جازم والآخر غير جازم، وكلاهما يطلبان طلبًا جازمًا، فإن كان مع الطلب قرينة فهو الواجب، والمندوب يمدح فاعله ولا يذم تاركه على عكس الواجب.

(٤) هو: أحمد بن على بن ثابت بن أحمد، أبو بكر الخطيب البغدادى الحافظ، أحد الأئمة الأعلام، وصاحب التصانيف القيمة الكثيرة، منها: تاريخ بغداد، والكفاية فى علم الرواية. توفى سنة ٤٦٣هـ.
انظر: طبقات الشافعية للسبكى (٢٩/٤)، شذرات الذهب (٣١١/٣)، البداية والنهاية (١٠١/١٢، ١٠٣)، النجوم الزاهرة (٨٧/٥)، معجم المؤلفين (٣/٢).

ضعفًا»[١]، مع قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم»[٢]. قال: قيد فى الأول عند كل صلاة، وأخبر فى الثانى أنه لم يأمر به، فدل على أن المندوب غير مأمور به حقيقة، وظاهر كلام المصنف أن الخلاف فى كونه مأمورًا به أم لا[٣]، وإنما الخلاف فى أنه حقيقة أو مجازًا.

(م): والأصح ليس مكلفًا به.

(ش): ما صححه هو اختيار إمام الحرمين، فإذا التكليف يشعر بتطريق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف، والندب فيه تخيير، ومقابل الأصح هو مذهب القاضى.

قال الإمام: والخلاف يرجع إلى مناقشة فى العبارة، وزيف مذهب الإمام بوجهين:

أحدهما: أن التخيير عبارة عما خير بين فعله وتركه، والندب مطلوب الفعل مثاب عليه، فلم يحصل التساوى.

والثانى: أن التخيير يضاد الاقتضاء، فلا خيرة شرعية فى الندب والكراهة.

(م): وكذا المباح[٤]، ومن ثم كان التكليف إلزام ما فيه كلفة، لا طلبه، خلافًا للقاضى.

(ش): أى يجرى الخلاف فى المباح، والأصح أنه ليس مكلفًا به، وبه قال الجمهور، وقال الأستاذ: الإباحة من التكليف على معنى أنا كلفنا اعتقاد إباحته، ورد بأن العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح، واعتذر المقترح عنه بأن الإباحة حكمها وجوب اعتقاد أن الفعل مباح، والوجوب من التكليف، فقد لازمت ما فيه كلفة فأطلق عليها من التكليف

---

(١) الحديث عن عائشة، رضى الله عنها، بمسند الإمام أحمد (٢٧٢/٦)، المقاصد الحسنة (ص٢٦٣)، تمييز الطيب من الخبيث (ص٩٧)، الدرر المنتثرة للسيوطى (ص١٢٨)، ضعيف الجامع (٢٧٦/٣).

(٢) الحديث رواه البخارى (٣٧٤/٢)، مسلم بصحيحه شرح النووى (١٤٣/٣)، ابن ماجه فى سننه (١٠٥/١)، عن أبى هريرة، رضى الله عنه. ورواه أحمد فى المسند (٢٩٢/١)، عن على بن أبى طالب. انظر: الجامع الصغير (١٣٢/٢).

(٣) قلت: الأرجح أنه مأمور به حقيقة لا مجازًا؛ لأنه على جهة الاقتضاء لا التخيير، والاقتضاء إما أمر أو نهى، والأمر جزم وهو الوجوب، إلا أن يكون معه قرينة تصرفه عن الجزم، فيكون أمرًا غير جازمًا، وهو الندب.

(٤) المباح لغة: المعلن، والمأذون، والموسع فيه. واصطلاحًا: ما خير الشارع المكلف فيه بين الفعل والترك، وهو جواز الفعل والترك من غير ترجيح بينهما، وحكمه أنه لا يستوجب مدحًا ولا ذمًا ولا لومًا ولا عتابًا. انظر: المداخل الأصولية.

لأجل الملازمة[١]، وأشار بقوله: «ومن ثم» إلى أن الخلاف في المسألتين مفرع على الخلاف في حقيقة التكليف، ماذا هو؟ هل هو إلزام ما فيه كلفة، فلا يكون المندوب والمباح مكلفًا به، أو طلب ما فيه كلفة؟ وما نقله عن القاضي نقله عن إمام الحرمين في البرهان، لكنه في كتاب التلخيص من التقريب للقاضي صرح بأنه إلزام ما فيه كلفة.

وقد أورد على العبارة الثانية أن الشارع قد ندب المكلف إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور، مع أن النفوس تشوف إلى ذلك بالطبع، فلم يوجد فيه كلفة، ولذلك قال ﷺ: «أرحنا بالصلاة يا بلال»[٢]، كذلك التكليف بترك تناول السموم ونحوها. والجواب: أن الكلفة باعتبار الجنس لا كل فرد فرد.

تنبيه: استغنى المصنف بالخلاف في حد التكليف عن مسألة المختصر: أن المكروه غير مكلف به على الأصح[٣]؛ لأن هذه أصلها، فلا تظنه أهملها.

(م): والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب.

(ش): أى بل هما نوعان داخلان تحت الحكم، أى نوعان في مرتبة، وهذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره، فإنه لو كان جنسًا له لاستلزم النوع، أى لاستلزم الواجب التخيير، وهو محال. وجوزه آخرون[٤]؛ لأن المباح هو المأذون فيه، وهو شامل، ويجوز أن يكون قول المصنف فيما بعد: «والخلف لفظي» راجعًا إلى هذه أيضًا، فإن بعضهم ادعى ذلك هنا. قال: لأن من فسر المباح بالمخير لم يجعله جنسًا، ومن فسره بالمأذون فيه جعله جنسًا.

(م): وأنه غير مأمور به من حيث هو، والخلف لفظي.

---

(١) قلت: وسمى المباح حكمًا تكليفيًا مع أنه تخيير، والتخيير لا تكليف فيه؛ لأنه يتضمن لفظ التكليف لا حقيقته، وهو طلب الفعل أو تركه، فيكون التخيير هنا من باب التغليب، أو قد يسمى المباح حكمًا تكليفيًا بالنظر إلى وجوب اعتقاد كونه مباحًا، والوجوب خطاب تكليف كما أشار بذلك الشارح. انظر: المداخل الأصولية.

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده (٥/٣٦٤، ٣٧١) عن سالم بن أبي الجعد، عن رجل من أسلم.

(٣) قلت: بل المكروه من أحكام التكليف؛ لأنه ما دل خطاب الشارع على طلب تركه طلبًا غير جازم؛ لأن الطلب الجازم هو الحرام، وإنما صرفه عن الحرمة إلى الكراهة وجود قرينة معه تجعل الطلب غير جازم.

(٤) والأصح عدم الجواز كما ذهب المصنف والشارح؛ لأن الواجب اقتضاء، والمباح تخيير فهما نوعان في مرتبة واحدة وهى التكليف، والتكليف في الواجب حقيقة وفي المباح تغليب أو لوجوب اعتقاد كونه مباحًا.

(ش): المخالف فيه الكعبى[1]، قال: إنه مأمور به لكنه دون الندب، كما أن الندب مأمور به دون الإيجاب، كذا حكاه عنه القاضى والغزالى فى المستصفى، وزيفه بأن الأمر اقتضاء وطلب، والمباح غير مطلوب، بل ومطلق له، واحتج هو بأن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام، ورد بأنه قد يترك بالندب حرامًا فيكون واجبًا، وقد يترك بالحرام حرامًا آخر، فيكون الشيء الواحد واجبًا وحرامًا، وهو تناقض، والتحقيق فى العبارة عنه: أن يقال: ترك الحرام يحصل عند فعل المباح لا بفعل المباح، كقول القاضى فى الصلاة فى الدار المغصوبة: يسقط الفرض عندها لا بها:

وجعل المصنف الخلاف لفظيًا بقوله: من حيث هو، يعنى فإن له اعتبارين: أحدهما بالنظر إلى ذاته، ولا شك أنه غير مأمور به، والكعبى لا يخالف فيه، والثانى باعتبار أمر عارض له، وهو ترك الحرام، ولا شك أنه مأمور به من هذه الحيثية، والجمهور لا يخالفونه، وأشار الهندى إلى أنه معنوى من جهة أخرى، فإنه بناه على الخلاف فى أن الأمر حقيقة فى ماذا؟ فإن قلنا: فى رفع الحرج عن الفعل أو فى الإباحة، فهو مأمور به، وإن قلنا: حقيقة فى الوجوب أو فى الندب أو فى القدر المشترك، فليس بمأمور به. قال القاضى: وهو إن أطلق الأمر على المباح فلا يسمى المباح واجبًا، ولا الإباحة إيجابًا.

(م): وأن الإباحة حكم شرعى.

(ش): على معنى أن الشرع ورد بها، كما قاله إمام الحرمين، والمخالف فيه بعض المعتزلة، والخلف لفظى يلتفت إلى تفسير المباح، هل هو نفى الحرج، وهو ثابت قبل الشرع، أو الإعلام بنفى الحرج؟ فكان ينبغى للمصنف أن يؤخر قوله: «والخلف لفظى» عن هذا؛ ليعود للصور الثلاث، فإن قيل: كيف تجتمع هذه المسألة مع قوله أولاً: «إن المباح ليس مكلفًا به»؟ فالجواب: أنه لا يلزم من كون الإباحة حكمًا شرعيًا أن يكون مكلفًا بها، فإن التكليف تفعيل مما فيه كلفة، إما بالتزام فيه أو طلبه، ولا كلفة ولا إلزام ولا طلب فى المباح.

(م): وأن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز، أى عدم الحرج، وقيل: الإباحة، وقيل: الاستحباب.

(ش): الجواز يطلق لمعنيين: أحدهما: رفع الحرج عن الفعل، فيدخل فيه الواجب

---

(١) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى البلخى أبو القاسم، رأس طائفة المعتزلة، تنسب إليه الكعبية، ينكر صفات الله عز وجل، ويقول: إن الصفة هى عين الذات، أخذ الاعتزال عن حسين الخياط، له آراء فى الأصول والعقائد خاصة به. من مصنفاته: المقالات، وكتاب قبول الأخبار، ومعرفة الرجال. توفى سنة ٣١٥هـ، وقيل: ٣١٧هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٣/٤٥)، شذرات الذهب (٢/٢٨١)، البداية والنهاية (١١/٢٨٤).

وغيره. والثاني: رفع الحرج عن الفعل والترك، وهو مستوى الطرفين، وهو المباح في اصطلاح المتأخرين، والأول لا شك أنه لازم للوجوب، والثاني ضده، فلا يكون جازمًا. قال القرافي: وظاهر كلامهم إرادته. وأما المصنف فأشار بقوله: أي رفع الحرج، إلى أن القائل ببقاء الجواز، اختلفوا في تفسيره: هل معناه رفع الحرج الذي هو جنس غير مقيد بالتخيير، أو رفع الحرج عن الفعل والترك على السواء وهو الإباحة، أو لا مع السواء وهو الندب؟ والفرق بين هذا وبين الأول، أن الأول يجعل الجواز للقدر المشترك بين الندب والإباحة في ضمن واحد لإبقاء نوع منهما على التعيين، والثاني والثالث بخلافه.

فأما الأول: فهو قضية المحصول وأتباعه، حيث جعلوا شبهة الخصم فيه: أن الجنس يتقوم بالفصل، ولا يتم ذلك إلا إذا كان النزاع في رفع الحرج الذي هو جنس غير مقيد بتخيير. **والثاني:** هو قضية كلام المستصفى، حيث قال في الرد على من قال ببقاء الجواز: حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك، والتساوي بينهما تسوية الشرع.

وأما الثالث: فصرح ابن القشيري والغزالي بأنه لم يصر إليه أحد، أما ابن القشيري، فقال: لو جاز أن يقال بنفي الجواز، لساغ أن يقال بنفي الندب، لاسيما الاقتضاء الكائن في الندب كائن في الوجوب، والمحكي قصر الخلاف على الجواز، وأما الغزالي فقال: هذا بمنزلة قول القائل: كل واجب فهو مندوب وزيادة، فإذا نسخ الوجوب يبقى الندب ولا قائل به. انتهى. لكن هذا لا يحسن في الرد عليهم، إذا ثبت أن مرادهم بالجواز المعنى الأول من غير تعيين نوع، فإن قلت: فما عمدة المصنف في حكاية الندب؟ قلت: الظاهر أنه أخذه من المسودة الأصولية للشيخ مجد الدين ابن تيمية[١]، فإنه قال: إذا صرف الأمر عن الوجوب جاز أن يحتج به على الندب والإباحة، وبه قال بعض الشافعية وبعض الحنفية. انتهى.

وذهب جمع من المتأخرين إلى أن الخلاف لفظي؛ لأنّا فسرنا الجواز برفع الحرج عن الفعل والترك، ولا شك أنه غير داخل فيها، بل هو ينافيها، وحاصله رفع النزاع في المسألة لعدم توارده على محل واحد، واعلم أن ما اختاره المصنف نقله في شرح المنهاج

(١) هو: عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن تيمية الحراني الحنبلي، أبو البركات مجد الدين، جد الإمام المعروف شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، وأبو البركات إمام مقرئ محدث، مفسر أصولي نحوي. من مصنفاته: الأحكام الكبرى، والمنتقى من أحاديث الأحكام الذي شرحه الشوكاني المعروف بنيل الأوطار، والمسودة في أصول الفقه التي زاد فيها ولده عبد الحليم، وحفيده أحمد بن تيمية. توفي سنة ٦٥٢هـ.

انظر: شذرات الذهب (٢٥٧/٥)، طبقات المفسرين (٢٩٧/١)، الفتح المبين (٦٨/٢).

عن الأكثرين، وليس كذلك وإنما شيء قاله الإمام الرازي وأتباعه، والذي وجدته في كلام أكثر أصحابنا الأقدمين: أنه لا يحتج به على الجواز، ويرجع الأمر إلى ما كان عليه قبل الوجوب من براءة أصلية أو تحريم أو ندب أو إباحة أو كراهة.

(م): مسألة الأمر بواحد من أشياء يوجب واحدًا لا بعينه، وقيل: الكل ويسقط بواحد، وقيل: الواجب معين، فإن فعل غيره سقط، وقيل: هو ما يختاره المكلف.

(ش): هذه مسألة الواجب المخير كخصال الكفارة، وحكى فيها أربعة مذاهب، أصحها: أن الواجب واحد لا بعينه، وهو الكل المشترك بين الخصال المأمور بها. ونقل القاضي إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه، وحرر ابن الحاجب معنى الإبهام، فقال: إن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه؛ لأنه لا يجوز تركه، ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال ولا وجوب فيها. والثاني: أن الكل واجب ولكن يسقط بفعل واحد، ونقله القاضي عن أبي هاشم وابنه من المعتزلة، وبعض الفقهاء، ولم يصحح إمام الحرمين النقل عنه. قال: لأنه لا يؤثم التارك إثم من ترك واجبات، ولا يثبت لمن فعل الجميع ثواب واجبات، ومن فعل واحدًا سقط عنه الوجوب، فلا خلاف معنى. قلت: مأخذ الخلاف الحسن والقبح العقليان، إذ الوجوب عنده يتبع الحسن الخاص، فيجب عند التخيير استواء الجميع في الحسن الخاص، وإلا وقع التخيير بين حسن وغيره، وهذا تحقيق ما نقلوه عنه، وأنه لم يرد ما لمحه الإمام من الثواب والعقاب، ولهذا قال الناصرون لمذهبه: إن إيجاب مبهم ممتنع، إذا كان واحد من الثلاثة واجبًا واثنان غير واجب، لخلا اثنان من المقتضي للوجوب، فلابد وأن يكون كل واحد بخصوصه مشتملاً على صفة تقتضي وجوبه، ولكن كل منهما يقوم مقام الآخر، ولهذا يسمى بالواجب المخير[1].

والثالث: أن الواجب مبهم عندنا معين عند الله تعالى، ويسقط الوجوب به، وبفعل غيره من الأشياء المذكورة، ويسمى قول التراجم؛ لأن الأشاعرة تنسبه إلى المعتزلة، والمعتزلة تنسبه إلى الأشاعرة، واتفق الفريقان على فساده. قال والد المصنف: وعندي أنه لم يقل به أحد، وإنما المعتزلة تضمن ردهم علينا ومبالغتهم في تقرير تعلق الوجوب بالجميع، ذلك، فصار معنى يرد عليهم، وأما رواية أصحابنا له عن المعتزلة، فلا وجه له؛

---

(١) المخير: هو ما دل خطاب الشارع على طلبه في عدة أمور معينة دون تحديد أمر منها طلبًا جازمًا، كتخيير الله الحانث حتى يكفر عن يمينه بين الإطعام أو الكسوة أو العتق، فإن لم يجد الحانث واحدة مما خير فيها تعين عليه صيام ثلاثة أيام. انظر: المداخل الأصولية.

لمنافاته قواعدهم. قلت: لكن أبا الحسين القطان[1] من أئمة أصحابنا حكاه في كتابه أصول الفقه عن بعض الأصوليين.

والرابع: أن الواجب واحد وهو ما يفعله المكلف، كذا حكاه ابن الحاجب، وأغرب ابن السمعاني في القواطع، فحكاه عن جمهور الفقهاء: إنه يتعين بالفعل، فيكون مبهمًا قبل الفعل متعينًا بعد الفعل بفعله. انتهى. قيل: فلو فعل الجميع كان الكل واجبًا على هذا القول. واعلم أن تعبير المصنف عنه بقوله: «ما يختاره المكلف»، غير مطابق، والذي تحققته أنه قول خلاف الذي قيل، ولهذا قال الشيخ تقي الدين في شرح الإلمام: اختلف في الواجب المخير، فقيل: الكل واجب على البدل، وقيل: الواجب واحد لا بعينه يتعين باختيار المكلف، وقيل: يتعين بالفعل لا بالاختيار. انتهى. وحينئذ تصير المذاهب خمسة، ولا يقال: إن هذا هو القول الأول الصحيح؛ لأن مذهب أصحابنا أنه مبهم لم يزل، وإذا فعل فمتعلق الوجوب مسمى أحدهما لا ذلك المفعول بخصوصه.

ثم قال المحققون منا كإمام الحرمين والشيخ أبي إسحاق وغيرهما، ومنهم كأبي الحسين البصري: إنه لا خلاف بين الفريقين في المعنى لاتفاقهما على أنه لا يجب الإتيان بالكل، ولا ترك كل واحد، وعليه أن يأتي بأي واحد منهما شاء. نعم، يتحقق الخلاف على القولين السابقين عن ابن دقيق العيد: أن الوجوب التخييري هل معناه: أن باختياره يصير واجبًا أو أن باختياره يصير معينًا للوجوب؟ وقال ابن فورك[2] والغزالي: تظهر فائدته في الثواب، كما سيأتي.

تنبيه: موضع المسألة ما إذا كان ثابتًا بالنص في أصل المشروعية، وأما ما شرع من غير تنصيص على التخيير، كتخيير المستنجي بين الماء والحجر، والتخيير في الحج بين الإفراد والقران والتمتع ونحوها، فهذا لا يدخل في المسألة، والغالب في أكثرها الترجيح،

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن أحمد المعروف بابن القطان، البغدادي أبو الحسين، الفقيه الشافعي الأصولي، نشأ ببغداد، وحفظ بها القرآن، وتعلم العلوم، ونبغ في الفقه، والأصول، وكان من كبار علماء الشافعية، صنف في أصول الفقه وفروعه. توفي سنة ٣٥٩هـ.

انظر: وفيات الأعيان (١/٧٠)، طبقات الفقهاء (ص١١٣)، شذرات الذهب (٣/٢٨).

(٢) هو: محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأنصاري الأصفهاني الشافعي، الفقيه الأصولي المتكلم النحوي، الواعظ الزاهد، له مؤلفات تبلغ المائة. من شيوخه: أبو الحسن الباهلي، وابن خرزاز الأهوازي. ومن تلاميذه: البيهقي، والقشيري. توفي سنة ٤٠٦هـ.

انظر: طبقات السبكي (٤/١٢٧)، وفيات الأعيان (٤/٢٧٢)، شذرات الذهب (٣/١٨١)، طبقات المفسرين (٢/١٢٩).

وقد يستحب الجمع بينهما كالماء والحجر، ولكن الشيخ أبو محمد الجوينى[1] فى باب الاستنجاء من الفروق، جعل التخيير بين الماء والحجر، من هذا الباب.

(م): فإن فعل الكل، فقيل: الواجب أعلاها، وإن تركها، فقيل: يعاقب على أدناها.

(ش): حق المصنف أن يقول فعل الكل معًا، فإنه لو فعلها على التعاقب، كان الأول هو الواجب، ويتصور فعل الكل معًا فى الكفارة بأن يوكل فيها أو يوكل فى البعض، ويباشر فى البعض، وتتفق أفعالهم فى وقت واحد، وما حكاه المصنف من أن الواجب أعلاها، حكاه ابن السمعانى فى القواطع عن الأصحاب، فقال: قال أصحابنا: إذا فعل الجميع، فالواجب أعلاها؛ لتكثير ثوابه. انتهى. وحكاية هذا عن الأصحاب غريب، ولعله بناه على اختياره أن الوجوب يتعين بالفعل، ونقله عن الجمهور وسبق منازعته فيه، وقياس قول الأصحاب أن الواجب أحدها، أنه يثاب على مسمى واحد منها؛ لأنه الواجب من غير نظر إلى الأعلى؛ لأن الأعلى ليس هو الواجب بخصوصه، وقد نقل القاضى عن أصحابنا أن الواجب واحد إذا أتى بالجميع من غير تقييد بالأعلى.

وجزم الشيخ أبو إسحاق فى اللمع بأنه يسقط عنه الفرض بواحد منها، والباقى تطوع، وأما إذا تركها فالقول بأنه يعاقب على أدناها نقله ابن السمعانى عن الأصحاب، وقد يوجه بأن الوجوب يسقط بفعل الأدنى، وقد أنكر عليه بعضهم، وقال: إنما هو قول القاضى أبى بكر. قلت: وعبارة القاضى أبى الطيب الطبرى: يأثم بمقدار عقاب أدناها، لا أنه نفس عقاب أدناها، وينبغى أن يأتى هنا قول أنه لا يعاقب إلا على مسمى أحدها.

(م): ويجوز تحريم واحد لا بعينه، خلافًا للمعتزلة وهى كالتخيير.

(ش): النهى عن واحد من الأشياء على التخيير، كقوله: لا تكلم زيدًا أو عمرًا، يقتضى تعلق النهى بواحد لا بعينه، فلهَ فعل أحدهما دون الآخر، وإنما يمتنع الجمع بينهما، هذا قول أصحابنا، وقاسوه على الأمر بواحد من أشياء، فإنه لا يقتضى وجوب

---

(١) هو: عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية، الجوينى، الفقيه الشافعى، والد إمام الحرمين، إمام فى الأصول والفقه والتفسير والعربية والأدب، لقب بركن الدين. من شيوخه: والده، وأبو الطيب الصعلوكى، والقفال المروزى. ومن تلاميذه: ابنه إمام الحرمين، وسهل المسجدى، وعلى المدينى. من مصنفاته: الفروق، والسلسلة والتذكرة، وشرح الرسالة، ومختصر المختصر. توفى بنيسابور سنة ٤٣٨هـ.

انظر: طبقات السبكى (٧٣/٥)، وفيات الأعيان (٤٧/٣، ٤٨)، شذرات الذهب (٢٥٣/١)، البداية والنهاية (٥٥/١٢).

الجميع، فكذلك الأمر بالترك فى أحد شيئين لا يقتضى وجوب تركهما وإلحاقهما بالمخيرة، وذكره الآمدى وابن الحاجب، لكن المعتزلة لم يوجبوا فعل الجميع هناك، وهاهنا أوجبوا اجتناب الجميع، فلا يجوز له فعل واحد منهما، وبنوا هذا على أصلهم: أن النهى لا يرد إلا عن قبيح، فإذا نهى عنهما ثبت قبحهما وكانا منهيين، وإن ورد النهى بلفظ التخيير، اللهم إلا أن يدل دليل على أن كل واحد منهما منهى عنه بشرط وجود الآخر، فيكون للتخيير هاهنا فائدة بأن يقال: لا تأكل أو لا تشرب، ويدل الدليل على أنه إنما نهى عن الأكل بعد وجود الشرب، وكذا إذا نهى عن الأكل بعد وجود الشرب، وكذا إنما نهى عن الشرب بعد وجود الأكل، فيكونا منهيين على طريقة التخيير على هذا الوجه، هذا تحرير مذهب المعتزلة كما قال ابن السمعانى وغيره، وحينئذ فلا يصح إطلاق إلحاقها بالمخير.

واستشكل القرافى القول بأن النهى يرد مع التخيير بين أمرين فصاعدًا، وفرق بينه وبين الأمر بواحد من أشياء، بأن الأمر هناك يتعلق بمفهوم أحدها الذى هو قدر مشترك بينها؛ لصدقه على كل واحد منها، ومتعلق التخيير الخصوصيات، ولا يلزم من إيجاب المشترك إيجاب الخصوصيات كما فى إيجاب رقبة مطلقة فى العتق، لا يلزم منه إيجاب رقبة معينة، وأما النهى فإنه يتعلق بمشترك حرمت أفراده كلها، ويلزم فيه من تحريم المشتركات تحريم الخصوصيات، ثم أجاب عن الجمع بين الأختين ونحوها، بأن التحريم إنما يتعلق بالمجموع عينًا لا بالمشترك بين الأفراد، والمطلوب أن لا يدخل ماهيته فى الوجود وهو المجموع، والماهية تنعدم بانعدام جزء منها.

قال بعض الفضلاء: والظاهر أن هذا مرادهم بتحريم واحد من الأشياء لا ذاك الذى استشكله، وهو الكلى المشترك؛ لأن من المحال عقلاً أن يفعل الإنسان فردًا من جنس أو نوع أو كلى مشترك من حيث الجملة، ولا يفعل ذلك المشترك المنهى عنه، فإن الكلى مندرج فى الجزئى بالضرورة، لكن يشكل على هذا إحالتهم الكلام فى هذه على الكلام فى الأمر بواحد من أشياء.

(م): وقيل: لم ترد به اللغة.

(ش): ذكر المصنف أن الماوردى حكاه فى شرح البرهان. قلت: وقد سبقه إليه القاضى فى التقريب، فحكاه عن بعض المعتزلة، وأولوا قوله تعالى: ﴿**ولا تطع منهم آثمًا أو كفورًا**﴾ [الإنسان: ٢٤]، على جعل: «أو» بمعنى الواو. وقال الإمام فى التلخيص:

أنكر معظم المعتزلة النهي[1] عن شيئين على التخيير، ثم اختلفوا، فمنهم من أنكره من جهة اللفظ واللغة، ومنهم من منعه من جهة العقل؛ لأنه إذا قبح أحدهما قبح الآخر. قال: فأما ما أنكروه من جهة اللغة فساقط لا طائل تحته، فإنّا لم نخالفهم في لفظ بعينه، فيفرض الكلام فيه، وإنما خالفناهم في تصور ورود النهي على معرض التخيير، فإن استبعدوا ذلك في الألفاظ التي استشهدوا بها أوردنا عليهم من الصرائح ما لا يجدون إلى جحده سبيلاً، وأما المنكرون له عقلاً، فمبنى على أن القبح يرجع إلى صفة ذاتية، وهو باطل.

(م): مسألة: فرض الكفاية[2] كل مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله.

(ش): أصل هذا التعريف للغزالي، فإنه قال: كل مهم ديني يقصد الشرع حصوله من غير نظر إلى فاعله، وقد حكاه الرافعي عنه في كتاب السير، وقال: أشار به إلى حقيقة فرض الكفاية، ومعناه أن فروض الكفايات أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، يقصد الشارع تحصيلها، ولا يقصد تكليف الواحد وامتحانه بها، بخلاف فروض الأعيان[3]، فإن الكل مكلفون بها ممتحنون بتحصيلها، هذا كلام الرافعي، وقد غيره المصنف بالزيادة والنقص، فقوله: «مهم يقصد حصوله»: جنس يشمل

---

(١) اعلم أن النهي في اللغة معناه المنع. يقال: نهاه عن كذا، أي منعه عنه، ومنه سمي العقل نهية؛ لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه. وهو في الاصطلاح: القول الإنشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء، فخرج الأمر؛ لأنه طلب فعل غير كف، وخرج الالتماس والدعاء؛ لأنه لا استعلاء فيهما، وأورد على هذا الحد قول القائل كف بقيد عن كذا، وأجيب بأنه يلتزم كونه من جملة أفراد النهي فلا يرد النقض به، ولهذا قيل: إن اختلافهما باختلاف الحيثيات والاعتبارات، فقولنا: كف عن الزنا باعتبار الإضافة إلى الكف أمر وإلى الزنى نهي، وأوضح صيغ النهي لا تفعل كذا ونظائرها، ويلحق بها اسم لا تفعل من أسماء الأفعال كمه، فإن معناها لا تفعل، ومه فإن معناه لا تتكلم.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٠٩) وما بعدها.

(٢) وهو ما دل خطاب الشارع على طلبه طلبًا جازمًا من مجموع المكلفين، بحيث إذا أداه البعض سقط عن الباقين، كتغسيل الميت وتكفينه وكصلاة الجنازة، أو تولي القضاء، أو إفتاء المسلمين، وغير ذلك من الكفايات، وقد ينقلب الكفائي إلى عيني مثل رد السلام إذا انفرد به شخص.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية. كتاب لنا مخطوط.

(٣) والعيني هو ما دل خطاب الشارع على طلبه طلبًا جازمًا من كل فرد من أفراد المكلفين، ولا يسقط على أعيانهم إلا مع عدم القدرة، كالصلاة، والزكاة، والصوم. انظر: المرجع السابق.

فرض العين والكفاية. وقوله: «من غير نظر إلى فاعله»، فصل، يخرج فرض العين، وحذف قوله دينى، فإنه ليس من شرط فرض الكفاية أن يكون دينيًا، فإن الحرف والصناعات مهمات وليست دينية(١)، وزاد قوله: «بالذات»؛ لأن تعريف الغزالى يقتضى أن فرض الكفاية لا ينظر إلى فاعله ألبتة، وليس كذلك، ولهذا كان متعلق الثواب والعقاب. نعم ليس الفاعل منه مقصودًا بالذات، والمقصود بالذات وقوع الفعل(٢)، وإنما هو مقصود بالغرض؛ لأنه لابد لكل فعل من فاعل.

(م): وزعمه الأستاذ وإمام الحرمين وأبوه أفضل من العين.

(ش): النقل عن الأستاذ أبى إسحاق والشيخ أبى محمد، ذكره ابن الصلاح(٣) فى فوائد رحلته، والنقل عن الإمام موجود فى كتابه الغياثى، ونقله النووى فى زوائد الروضة، فقال: قال الإمام: الذى أراه أن القيام بفرض الكفاية أفضل من فرض العين؛ لأن فاعله ساع فى صيانة الأمة كلها عن المأثم، ولا شك فى رجحان من حل محل المسلمين أجمعين فى القيام بمهمات الدين(٤). انتهى.

وقوله: «الذى أراه» يوهم أنه من تفقهه، فلهذا صرح المصنف بالنقل عن غيره، بل نقله الشيخ أبو على السنجى فى أول شرح التلخيص عن المحققين، لكن لم يقل أحد منهم: إن فرض الكفاية أفضل من فرض العين، كما عبر به المصنف، بل قالوا: القيام أو الاشتغال بالكفاية أفضل من القيام بفرض العين أو للقيام بفرض الكفاية مزية على القيام

---

(١) قلت: بل فرض الكفاية دينى ودنيوى، فالدينى: كالحكم، والقضاء، والجهاد، ورد السلام، وغير ذلك، أما الدنيوى فكالحرف والصناعات وغير ذلك.

(٢) قلت: الفرض هو الحكم الشرعى، والمفروض هو الفعل متعلق الحكم وهو المحكوم به، والمحكوم عليه هو الشخص الذى تعلق خطاب الشارع بفعله وهو الفاعل، فلابد لكل فعل من فاعل.

(٣) هو: عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردى الشهرزودى، أبو عمرو، الإمام الحافظ شيخ الإسلام، تفقه وبرع فى أصول الفقه والحديث وعلومه والتفسير، إذا أطلق الشيخ فى علوم الحديث، فالمراد ابن الصلاح، كان شافعى المذهب. توفى سنة ٦٤٣هـ. من مصنفاته: مقدمة ابن الصلاح فى علوم الحديث، وشرح مسلم، وإشكالات على كتاب الوسيط فى الفقه. انظر: طبقات السبكى (٣٢٦/٨)، وفيات الأعيان (٢٤٣/٣)، البداية والنهاية (١٦٨/١٣).

(٤) قلت: والصحيح ما ذكره الشارح بعد ذلك، أن القيام أو الاشتغال بالكفاية أفضل من القيام بفرض العين أو للقيام بفرض الكفاية مزية على القيام بفرض العين، وبين العبارتين تفاوت فليتأمل؛ لأن فرض الكفاية لا يفضل على فرض العين لذاته، وفى هذا دلالة على ما ذكرناه سابقًا أن فرض الكفاية يكون دينيًا ودنيويًا.

بفرض العين، وبين العبارتين تفاوت فليتأمل.

وقد قال الشيخ عز الدين في أماليه: لا يقال فرض العين أفضل من فروض الكفاية، ولا المضيق أفضل من الموسع[(١)]؛ لكون المعين معينًا والمضيق مضيقًا، بل التفضيل على حسب المصالح المتضمنة في الأفعال، فإن جهلت المصالح، أمكن الاستدلال بالتضييق والتعيين على التفضيل، وكذلك نازع في هذا الإطلاق من المتأخرين العبد الصالح عز الدين عمر النشائي[(٢)]، وقال: أما جانب الترك فلا تمييز له على فرض من حيث إن إثم الجميع إنما كان لترك الجميع لا ترك بعضهم، فهو في جانب الترك كالمعين، وأما جانب الفعل، فليس المقصود من الواجب رفع الحرج، إنما المقصود الفعل مع ما يترتب عليه من عبادة الله تعالى، ونيل ثوابه، ففي فعل المعين ذلك مع رفع الحرج كما ذكر، وفرق بين هذا وبين سقوط يترتب عليه رفع الحرج فقط، فهذا معارض لما ذكره، والترجيح معنا؛ لأن كل ما تأكد طلبه، كان إلى السقوط أبعد، وكل ما خف طلبه كان إلى السقوط أسرع، فقد ظهر أن لسقوط فرض الكفاية طريقين، ولفرض العين طريقًا واحدًا، فهو آكد.

(م): وهو على البعض، وفاقًا للإمام، لا الكل، خلافًا للشيخ الإمام والجمهور.

(ش): اختلفوا في فرض الكفاية: هل يتعلق بالكل أو بالبعض؟ على قولين، أصحهما عند الجمهور: أنه بالكل، ونقله الآمدي عن الأصحاب، وسبق جزم الرافعي به ووجهه تأثيم الجميع عند الترك. والإثم فرع الوجوب، وإنما سقط بفعل البعض؛ لأن المقصود به تحصيل تلك المصالح، كإنقاذ الغريق، وتجهيز الميت ونحوه، فلا تكرر المصلحة بتكرره، بخلاف فرض العين، فإن القصد منه تعبد جميع المكلفين، فلا يسقط بفعل البعض؛ لبقاء

(١) وهو ما دل خطاب الشارع على طلبه مع تعيين الوقت الذي يجب أداءه فيه طلبًا جازمًا كالصلاة والصيام، فإن اتسع الوقت المعين لأداء الواجب المطلوب مع أداء غيره سواء من جنسه أو من غير جنسه، فهو واجب موسع، أما إذا لم يتسع إلا لأداء الواجب المطلوب فقط كصوم رمضان، فهو واجب مضيق، والفرق بينهما أن الأول يحتاج إلى نية لتعيينه بسبب اتساع الوقت له ولغيره، أما الثاني، فلا يفتقر إلى نية؛ لأن الوقت لا يتسع لأداء غيره.
انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

(٢) هو: عمر بن أحمد بن محمد النشائي، المصري، نسبة إلى نشا، بلدة من بلاد الغربية بمصر، كان إمامًا بارعًا في النحو والعلوم الحسابية، تفقه عليه ولده كمال الدين، و الشيخ مجد الدين الزنكلوني. توفي بمكة سنة ٧١٦هـ. من مصنفاته: مشكلات الوسيط للإمام الغزالي في فروع الفقه الشافعي.
انظر: شذرات الذهب (٦/٤٤)، كشف الظنون (٢/٢٠٠٨)، معجم المؤلفين (٧/٢٧٢).

المصلحة المشروعة لها، وهو تعبد كل فرد.

والثاني: أنه بالبعض، ونقله المصنف عن اختيار الإمام فخر الدين، وكلام المحصول مضطرب فى ذلك، واحتج المصنف على اختياره بقوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير**﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة**﴾ [التوبة: ١٢٢]. وأما تأثيم الكل بالترك، فذاك مشروط بألا يظن قيام البعض به، وتعلقه بالجميع يوجب إشكالاً، وهو سقوط الواجب عن شخص لا ارتباط بينه وبين الآخر بفعل الآخر، وهذا لا يعقل، وفى استدلاله بالآيتين نظر. وقد قال القرافى: الوجوب متعلق بالمشترك؛ لأن المطلوب فعل أحد الطوائف، ومفهوم أحد الطوائف قدر مشترك بينهما؛ لصدقه على كل طائفة، كصدق الحيوان على جميع أنواعه، واستدل بالآيتين.

(م): والمختار: البعض مبهم، وقيل: معين عند الله، وقيل: من قام به.

(ش): إذا قلنا: إنه على البعض، فهل هو مبهم أو معين؟ قولان، والأول منقول عن المعتزلة، وهو مقتضى كلام المحصول، وإذا قلنا بأنه معين، فهل هو معين عند الله دون الناس، أو من قام به؟ قولان. ويجتمع من ذلك أقوال كما صرح به المصنف، وهذا نظير الخلاف فى الواجب المخير.

(م): ويتعين بالشروع على الأصح.

(ش): هذه من مسائل الفقه، ولم يتعرض لها الأصوليون، وما قاله من الترجيح ذكره ابن الرفعة فى المطلب فى باب الوديعة، ولم يرجح الرافعى والنووى فى هذه القاعدة شيئًا بخصوصه، وهى عندهما من القواعد التى لا يطلق فيها ترجيح، لاختلاف الترجيح فى فروعها كما فى الإبراء: هل هو إسقاط أو تمليك؟ ونظائره. وقال القاضى البارزى[(١)] فى التمييز: ولا يلزم فرض الكفاية بالشروع فى الأصح إلا فى الجهاد وصلاة الجنازة، وقد حررت هذا الموضع فى كتاب السير من خادم الرافعى والروضة.

(م): وسنة الكفاية كفرضها.

(ش): هذا يقتضى ثلاثة أمور: **أحدها**: انقسام السنة إلى كفاية وعين، والفرق بينهما

---

(١) هو: الإمام هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم بن هبة الله الجهنى، قاضى القضاة، شرف الدين البارزى قاضى حماة، ولد سنة ٦٤٥هـ، سمع من أبيه وجده، والشيخ جمال الدين بن مالك وجماعة، انتهت إليه مشيخة المذهب الشافعى ببلاد الشام. توفى سنة ٧٣٨هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٨٢/١٤)، البدر الطالع (٣٢٤/٢)، الدرر الكامنة (١٧٤/٥، ١٧٥).

أن سنة الكفاية أن يكون القصد الفعل من غير نظر إلى الفاعل كتشميت العاطس وابتداء السلام والأضحية فى حق أهل البيت الواحد، والعجب من قول القاضى حسين فى باب الجمعة فى تعليقه، والشاشي: إنه ليس لنا سنة كفاية غير ابتداء السلام. وسنة العين أن يقصد الفاعل كسنن الوضوء والصلاة وغيرها. **وثانيها:** طرد الخلاف السابق هنا، بمعنى أنها مطلوبة من الجميع أو من البعض، ولم أر من تعرض لذلك. **وثالثها:** أنها أفضل من سنة العين.

(م): مسألة: الأكثر أن جميع وقت الظهر جوازًا ونحوه وقت لأدائه، ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافًا لقوم.

(ش): اختلفوا فى الواجب الموسع، وهو أن يكون وقته زائدًا على فعله، والجمهور على أن جميع الوقت وقت لأدائه، بمعنى أى جزء أوقعه فيه وقع عن الواجب، ولا يقيد الوجوب بأول ولا بآخر، وهو معنى قول أصحابنا: إن الفعل يجب بأول الوقت وجوبًا موسعًا، وله تأخره عن أوله، ولا ينافيه قولهم: إنه لو مات أو جن أو حاضت قبل أن يمضى من وقت الصلاة ما يمكن فعلها فيه، فإنا نتبين أن الصلاة لم تجب، كما قاله القاضى أبو الطيب وغيره، فإن المقصود بالمذكور هنا الوجوب ظاهرًا، واحترز بقوله: جوازًا، عن وقت الضرورة، فإنه أوسع من ذلك، وهذا قيد زاده على المصنفين لابد منه، وأراد بنحوه: غيرها من الواجبات الموسع وقتها، وأشار بقوله: «ولا يجب» إلى أنه على هذا القول هل يجب العزم على الفعل قبل خروج الوقت، أو يكفى عدم العزم على عدم الفعل؟ وفيه وجهان حكاهما الماوردى فى الحاوى.

وقال النووى فى شرح المهذب: وأصحهما الوجوب، وبه جزم فى المستصفى، وخالف المصنف، وقال: لا يعرف القول بوجوب العزم إلا عن القاضى ومن تابعه كالآمدى، وبالغ فى تشنيع هذا القول على قائله. قال: وهو معدود من هفوات القاضى، ومن العظائم فى الدين، فإنه إيجاب بلا دليل، وكأنه أعمد قول الإمام فى البرهان: القائلون بذلك لا أراهم يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى، بل يحكمون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة، كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها. قال المصنف فى شرح المختصر: الفعل فى أول الوقت إن لم يكن واجبًا، فلا حاجة إلى البدل، وإن كان تمام الواجب، فيتأدى ببدله، وإلا يلزم أن يكون واجبان، ولا دليل عليه. وقد ألم القاضى فى كتاب التقريب بهذا البرهان القاطع، ثم حام على إفساده، فقال: قول خصومى: إنه لا دليل على العزم، ممنوع، بل دليله أنه إذا ثبت جواز الترك مع

الحكم عليه بأنه واجب، فلابد أن يكون تركـه على خلاف الفعل ليتميز عنه، فتعين القول بوجوب العزم لذلك.

وضعفه المصنف، وقال: يكفي في تميزه عن الفعل أن إخراج الوقت عنه يؤثم من غير احتياج إلى ما ذكر. قال: وأقوال الشافعي لا تؤخذ من الفروع، وهذه نصوص الشافعي ومتقدمي أصحابه موجودة، ليس فيها هذه المقالة. قال: وإنما موضع النظر أن من نوى الترك هل يعصي بالنية؟ وفيه تفصيل، وهو أنه إن اقترن بهذه النية عدم الفعل عصى بهما جميعًا؛ لحديث: «ما لم تتكلم»[١]، وإلا ففي معصيته بالنية التي كذبها الفعل نظر واحتمال، وحديث: «الفرج يصدق ذلك أو يكذبه»[٢]، يدل على عدم المعصية، لكن القاضي حكى الإجماع على أن العزم يؤخذ به، وكأن العزم قدر زائد على النية. انتهى. وقطع الشيخ في اللمع بوجوب العزم على الامتثال على الفور، وقال ابن برهان في الوجيز: العزم تابع للفعل، فإن كان المعزوم عليه على الفور، كان العزم على الفور، وإن كان على التراخي فعلى التراخي[٣].

(م): وقيل: الأول، فإن أخر فقضاء، وقيل: الآخر، فإن قدم فتعجيل، والحنفية: ما اتصل به الأداء من الوقت وإلا فالآخر، والكرخي: إن قدم وقع واجبًا بشرط بقائه مكلفًا.

(ش): المنكرون للواجب الموسع اختلفوا على مذاهب: **أحدها**: أن الوجوب يتعلق بأول الوقت، فإن أخره عنه فقضاء، وعزاه البيضاوي لبعض الشافعية، وهو لا يعرف عنهم، لكن الشافعي في الأم حكاه عن بعض المتكلمين، ووجهه: أن الوجوب مع جواز

---

(١) هذا جزء من حديث رواه ابن ماجه في سننه (٦٥٩/١)، بلفظ: أن رسول الله ﷺ قال: «أن الله تجاوز لأمتي عما توسوس به صدورها ما لم تتكلم به، وما استكرهوا عليه».
وروى نحوه البخاري في صحيحه (١٥٣/٤)، ومسلم أيضًا في صحيحه (١١٦/١)، بلفظ: أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها، ما لم يتكلموا أو يعملوا به»، واللفظ لمسلم.

(٢) الحديث رواه البخاري (٨٨/٤) بحاشية السندي، ومسلم (٢٠٥/١٦، ٢٠٦) بشرح النووي، وأبو داود (٢٥٣/٢)، والإمام أحمد بالمسند (٢٧٦/٢) عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا، أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه».

(٣) والتراخي: تأخير إنفاذ الواجب، وحكم أوامر الله عز وجل ورسوله ﷺ كلها على الفور إلا أن يأتي نص بإباحة التراخي في شيء ما فيوقف عنده.
انظر: الإحكام في أصول الأحكام (ص٥٠).

التأخير متنافيان، والأصل ترتب المسبب على سببه، فيكون الوجوب الذى هو مسبب، أول الوقت، وما بعده قضاء، يسد مسد الأداء.

والثاني: أنه متعلق بآخره، فإن قدمه فتعجيل، وعزى للحنفية.

والثالث: أنه متعلق بالجزء الذى يتصل به الأداء وإلا فآخر الوقت الذى يسع الفعل ولا ينفصل عنه، وادعى الصفى الهندى أنه المشهور عن الحنفية، وتابعه المصنف. لكن المشهور عنهم قول الجمهور، كما ثبت فى كتاب الوصول إلى ثمار الأصول.

والرابع: أن المكلف إذا أتى به أول الوقت فهو موقوف، فإن بقى بصفة التكليف إلى آخر الوقت كان ما فعله واجبًا وإلا فنفل، وعزى للكرخى[1]، وإنما قاله مرارًا مما ورد على أصحابه من تعلقه بآخر الوقت من إجزاء النفل عن الفرض، فاختار هذه الطريقة وهى ضعيفة؛ لأن كون الفعل حالة الإيقاع لا يوصف بكونه فرضًا ولا نفلاً خلاف القواعد، وحكى عنه أيضًا أن الواجب يتعين بالفعل فى أى وقت كان.

(م): ومن أخر مع ظن الموت، عصى، فإن عاش وفعله، فالجمهور: أداء، وقال القاضيان أبو بكر والحسين: قضاء.

(ش): ما سبق فيما إذا كان يغلب على ظنه السلامة إلى آخر الوقت، فإن كان يتوقع الهلاك، ويغلب على ظنه عدم البقاء، فإن الوقت يتضيق عليه بالظن، فإن أخر عصى بالاتفاق لجراءته على التأخير، فلو عاش وفعله فى الوقت، فذهب الغزالى وجماعة إلى أنه أداء، إذ لا عبرة بالظن الذى يتبين خطؤه، وبه يعرف أن التضييق ليس مؤثرًا فى نفس الأمر. وذهب القاضى أبو بكر والقاضى حسين إلى أنه قضاء؛ نظرًا إلى الظاهر، فإنه حكم بالتضييق أولاً، فيكون الوقت قد خرج، والصحيح الأول، فإن النظر فى الأداء والقضاء إلى أمر الشارع لا إلى غيره، وينبغى أن يكون موضع خلاف القاضى إذا مضى من وقت الظن إلى حين الفعل زمن يسع الفرض، حتى يتجه القول بالقضاء.

أما إذا لم يمض ذلك وبقى منه بقية فشرع فيها، فليكن على الخلاف إذا وقع بعض

---

(١) هو: عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم، أبو الحسن الكرخى، يعد من المجتهدين، كان زاهدًا، ورعًا، صبورًا على العسر، صوامًا، قوامًا، شيخ الحنفية بالعراق. من شيوخه: إسماعيل القاضى، وأحمد بن يحيى الحلوانى. من تلاميذه: الجصاص، وابن شاهين. ولد سنة ٢٦٠هـ، وتوفى سنة ٣٥٠هـ. من مصنفاته: رسالة فى الأصول، والمختصر فى الفقه، وشرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير.
انظر: البداية والنهاية (٢٤١/١١)، الفوائد البهية (ص١٠٨)، شذرات الذهب (٣٥٨/٢).

الصلاة فى الوقت وبعضها خارجه، والصحيح إن وقع ركعة فى الوقت فالجميع أداء وإلا فقضاء، ثم فى كلام المصنف أمور:

أحدها: تصوير المسألة ذكره غيره، وإنما هو مثال وليس بقيد كما يقتضيه تعليلهم، بل الضابط ظن الإخراج عن وقته بأى سبب كان، يمنع من الوجوب كالحيض والإغماء والجنون؛ ولهذا قال إمام الحرمين فى النهاية فى الكلام على مبادرة الاستحاضة: لو كانت معتادة طروء الحيض عليها فى أثناء الوقت من يوم معين، فإن الوقت يتضيق عليها.

الثانى: ما عزاه للجمهور يقتضى أنه الراجح، لكن ذكر الرافعى فيما إذا صلى بالاجتهاد، ثم بان أنه بعد الوقت، فهل يكون قضاء أو أداء؟ وجهان، أصحهما: قضاء؛ نظرًا لما فى نفس الأمر؛ لأنه المكلف به، ويفرق بينهما بأن هذا خارج الوقت فى نفس الأمر، ومسألتنا فى الوقت فى نفس الأمر وخارجة فى ظنه.

الثالث: ما نقله عن القاضى أبى بكر هو كذلك فى كتاب التقريب، وأما القاضى حسين، فلا يعرف عنه التصريح بذلك، والظاهر أن المصنف أخذه بالاستلزام من قوله: فيما إذا شرع فى الصلاة ثم أفسدها ثم صلاها فى وقتها، كانت قضاء؛ لأنه بالشروع يضيق الوقت، بدليل أنه لا يجوز الخروج عنها، فلم يبق لها وقت شروع، فإذا أفسدها فقد فات وقت الشروع، فلم يكن فعلها بعد ذلك إلا قضاء وفيه نظر؛ لأن مأخذهما مختلف، فمأخذ القاضى أبى بكر فى أنها قضاء لاعتقاده أن الوقت قد خرج، كما سبق فى تعريف القضاء، وأما القاضى حسين، فإنه مع القول بأنها قضاء، يقول: إن الوقت باق، وبهذا صرح فى باب صفة الصلاة من تعليقه، فقال: قد يكون الظهر ظهرًا فى الوقت، ولا يكون أداء بأن يشرع فيها ثم يفسدها، والوقت باق، فيلزمه أن يصليها فى الوقت ثانيًا بنية القضاء، ثم قال بعدها بنحو ورقة: مقتضى قول أصحابنا أنه ينوى القضاء؛ لأنه يقضى ما التزمه فى الذمة؛ لأن الشروع يلزم الغرض فى الذمة، بدليل أن المسافر لو نوى إتمام الصلاة، وشرع فيها ثم أفسدها، لا يقضيها مقصورة، بل تامة؛ لأنه التزم الإتمام.

قال: وعلى قول القفال يتخير بين نية القضاء والأداء، وكذا لما ذكر المتولى فى التتمة المسألة صرح بأنها قضاء، وإن فعلت فى الوقت، ولا شك فى خروجه عن قاعدة الأصول، وليقيد كلام القاضى بما إذا فعلها ثانيًا بعد مضى جميع وقت فعلها؛ لأن يتحقق الفوات كما سبق، وقد خالفهم الشيخ أبو إسحاق، فجزم فى اللمع بأنها أداء، والتحقيق

خلاف وأنها إعادة لا قضاء ولا أداء.

(م): ومن أخر مع ظن السلامة، فالصحيح لا يعصى، بخلاف ما وقته العمر كالحج.

(ش): الموسع قد يكون وقته محدودًا كالصلاة، وقد يكون مدة العمر كالحج، وقضاء الفائتة بعذر. فأما الأول فيعصى فيه بطريقين: لخروج وقته، وبتأخيره عن وقت يظن فوته بعده، كما سبق، فإن غلب على ظنه السلامة فمات قبل الفعل، فقيل: يعصى، وإلا لم يتحقق الوجوب، والصحيح: لا يعصى؛ لأنه مأذون له فى التأخير، وهذا فيما إذا كان الطارئ يرفع الوجوب كالموت، فإن كان لا يرفعه كالنوم والنسيان، فقال ابن الصلاح فى الفتاوى: إذا نام فى أثناء الوقت إلى أن خرج، فينبغى أن يعصى قطعًا. قال: فإن غلبه النوم فكالموت، وأما الموسع بالعمر، فيعصى فيه بالموت على الصحيح، سواء غلب على ظنه قبل ذلك البقاء أم لا؛ لأن التأخير له مشروط بسلامة العاقبة، وهو فى غاية الإشكال؛ لأن العاقبة عنده مستورة.

والثاني: لا يموت عاصيًا، ولكنه ينسب إلى التفريط، كما ينسب تارك الصلاة عن أول وقتها حتى مات، وهو أشكل من الأول، للزوم انتفاء ثمرته، وقد أطلق الماوردى وغيره حكايته هكذا، والصواب تقييده بما إذا كان عازمًا على الفعل ثم اخترمته المنية، وكذا حكى ابن الصباغ فى الشامل، فمن لم يعزم عصى قطعًا، وليس من موضع الخلاف، وبه يرتفع الإشكال السابق، وجعل ابن الرفعة التقييد وجهًا غير وجه الإطلاق، وحكاها أربعة أوجه، وليس بجيد، لكن يمكن توجيهه بأنه مفرع على أنه لا يجب العزم فى الواجب الموسع كما سبق.

الثالث: يفرق بين الشيخ فيعصى، والشاب فلا، واختاره الغزالى، وعلى هذا فلم يتعرضوا لضابطه. وحكى الحوزى[1] عن الأصحاب: تقدير التأخير المستنكر ببلوغه نحو من خمسين سنة أو ستين؛ لأن العمر فى الأغلب من الناس ستون؛ لقوله ﷺ: «أعمار أمتى ما بين الستين إلى السبعين»[2]، وهو غريب.

---

(١) هو: خميس بن على بن أحمد بن على بن الحسن بن إبراهيم الحوزى، أبو الكرم، والحوز نسبة إلى قرية بشرقى واسط، من حفاظ الحديث، له شعر وعلم بالأدب، ولد سنة ٤٤٢هـ، وتوفى بواسط سنة ٥١٠هـ.

انظر: اللباب (٣٢٨/١)، الأعلام للزركلى (٣٢٤/٢)، معجم المؤلفين (١٣٠/٤).

(٢) الحديث أخرجه الترمذى فى سننه (٥١٧/٥)، عن أبى سلمة، وعن أبى هريرة، رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أعمار أمتى ما بين ستين إلى سبعين، وأقلهم من يجوز ذلك».-

(م): مسألة: المقدور إلذى لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب وفاقًا للأكثر، وثالثها إن كان سببًا كالنار للإحراق. وقال إمام الحرمين: إن كان شرطًا شرعيًا لا عقليًا أو عاديًا.

(ش): حاصله أنه يشترط لوجوب المقدمة شرطان: **أحدهما:** أن يكون مقدورًا للمكلف؛ لأن غير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل، وهذا الشرط يعتبره من لا يجوز تكليف ما لا يطاق دون مجوزه، كذا قاله الصفى الهندى، وحينئذ فالمصنف ممن يجوزه، كما سيأتى، فكيف يحسن منه هذا التقييد؟. **الثانى:** أن يكون مطلقًا ليحترز عن الواجب المقيد بحالة حصول التوقف عليه، كقوله: إن ملكت النصاب فزكه، فلا يقتضى إيجاب ملك النصاب اتفاقًا، وكذا: حج إن استطعت، وفى هذا القيد أيضًا نظر؛ لأنه لا يتم الوجوب إلا به(١)، وكلامه فيما لا يتم الواجب إلا به، وبينهما فرق، ولهذا لما عبر ابن الحاجب بالواجب لم يذكر المطلق، ولما عبر فى المنهاج بالوجوب ذكره.

=وقال: هذا حديث حسن غريب، وأخرجه ابن ماجه فى سننه (٤٣٥/٢)، والحاكم فى المستدرك (٤٢٧/٢). انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٢٧٦/٤).

(١) للواجب مقدمتان: الأولى: مقدمة وجوب. الثانية: مقدمة وجود. فمقدمة الوجوب يتوقف عليها وجوب الواجب، وتكون المقدمة سببًا أو شرطًا فى وجوب الواجب، فلا تجب الزكاة إلا بملك النصاب، وهذه المقدمة لا تكون واجبة على المكلف؛ لأنها ليست فى مقدوره، يتضح من ذلك أن الواجب الذى يتوقف وجوبه على مقدمة الوجوب واجب مقيد يتوقف وجوبه على مقدمة وجوبه.

أما مقدمة الوجود، فهى ما يتوقف عليها وجود الواجب، بمعنى وجود الواجب صحيحًا، كالطهارة بالنسبة لوجود الصلاة صحيحة، والواجب المضاف إلى مقدمة وجود واجب مطلق، بمعنى أن وجوبه لا يتوقف على مقدمة، إن كانت مقدورة وفى استطاعة المكلف فهى واجبة عليه، فإن لم تكن فى استطاعته ومقدوره، فلا تجب عليه.

والحاصل: أنه ليس كل ما يتم الواجب به واجب أو كما يطلق البعض قولهم: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فهذه القاعدة غير صحيحة إن أطلقت على كل مقدمة، أما إذا قيدت بمقدمة الوجود التى فى استطاعة ومقدور المكلف، فهى صحيحة، فمثلاً الصلاة يتوقف وجوبها على مقدمتين، الأولى: الطهارة؛ لأنها شرط فى صحتها، لكن الصلاة لا يتوقف وجوبها على الطهارة، فهى واجب مطلق على الطاهر وغير الطاهر لكن لا تصح إلا بها، والطهارة مقدمة فى استطاعة المكلف، فينطبق عليها ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب.

أما الوقت فهو مقدمة ليست فى استطاعة المكلف، فلا تكون واجبة عليه ولا يصح إطلاق هذه القاعدة على مثل هذا المقدمة.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

وقال فى المحصول: النظر الثانى فى أحكام الوجوب، ثم ذكر الشرطين، والمراد بالمطلق أى غير مشروط بذلك الشيء، ولكن وقوع ذلك الشيء شرطًا، كما إذا قال له: صل، وعلمنا أنه يتعذر إيقاع الصلاة دون الطهارة، فهذا هو موضوع المسألة. وقوله: لا يتم الواجب إلا به، يشمل ثلاثة أشياء: الجزء، والسبب، والشرط، لكن الجزء ليس مرادًا هنا؛ لأن الأمر بالكل أمر به تضمنًا، ولا تردد فى ذلك، وإنما المتردد فى السبب والشرط، وحاصله أن الأمر بالشيء، هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا؟ ولذلك عبروا عنه بالمقدمة، والأكثرون على الوجوب فيهما.

والثانى: المنع فيهما، وسواء كان الشرط شرعيًا كالوضوء للصلاة، أو عقليًا كترك ضد الواجب، أو عاديًا كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه.

والثالث: يوجب السبب دون الشرط، ويعزى للشريف المرتضى(١)، والمراد بالسبب العلة(٢)، كما إذا أمر بإحراق زيد، فإن ذلك الواجب يتوقف على النار الذى هو سبب الإحراق.

والرابع: يوجب الشرط الشرعى كالوضوء، دون العقلى والعادى، إذا كان يتأتى الفعل به عقلاً أو عادة، لكن الشرع جعله شرطًا للفعل، وهو قول إمام الحرمين، واختاره ابن الحاجب، وكلامه يقتضى أن مراده بالشرط الذى أوجبه، الشرط والسبب جميعًا؛ لاشتراكهما فى كل منهما، يلزم من عدمه العدم، ولهذا لم يذكر فى صدر كلامه السبب، واقتضى كلام إمام الحرمين: أنه لم يحترز بالشرط الشرعى عن العقلى الذى يتوقف عليه وجود الفعل عقلاً، وإنما احترز عن لازمه، أى الذى يلزم وجوده عقلاً أو عادة، ولا يسميه شرطًا؛ لأن الشرط خارج، وهذا داخل مسماه، ولذلك قال فى التلخيص، وقد أورد غسل شيء من الرأس لغسل الوجه: إنه يلزم من جعله شرطًا

(١) هو: على بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم بن موسى الكاظم، أبو القاسم، ينتهى نسبه إلى علىّ بن أبى طالب، وهو أخو الشريف المرتضى، كان إمامًا فى علم الكلام والأدب والشعر وأصول الفقه، له تصانيف على مذهب الشيعة ومقالة فى أصول الدين، له ديوان شعر كبير. من مصنفاته: الذخيرة فى الأصول، والذريعة فى أصول الفقه، والشيب والشباب، وطيف الخيال، والنقض على ابن الجنى، وديوان شعر. توفى سنة ٤٣٦هـ ببغداد.
انظر: وفيات الأعيان (٣/٣١٣)، شذرات الذهب (٣/٢٥٦)، تاريخ بغداد (١١/٤٠٢)، إنباه الرواة (٢/٢٤٩).

(٢) ذكرنا من قبل أن السبب المناسب للحكم، أى أن العقل يدرك بوضوح تبريرًا لهذا السبب الذى أوجد الحكم، سمى هذا السبب علة، أما إن كان غير مناسبًا للحكم فلا يسمى علة بل سبب، فكل علة سبب، وليس كل سبب علة.

متضمنًا للأمر بغسل الوجه، كما أن الوضوء للصلاة، قلنا هذا لأنه نصه، بل نقول: ما لا يتم نفسه، هذا كلامه، واللازم غير الشرط، فإن لزم من عدمه عدم المشروط؛ لأنا إنما نعني بالشرط هنا ما يتوقف عليه وجود المشروط، وحينئذ ففى تصريح المصنف بنفى العقلى نظر.

(م): فلو تعذر ترك المحرم[1] إلا بفعل غيره وجب.

(ش): إذا لم يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم، كما إذا اختلط النجس بالماء الطاهر القليل، فيجب الكف عن استعماله، كما قاله جمع من الأصحاب، منهم ابن السمعانى فى القواطع، وظاهر كلامه: أنه لا يأتى فيه الخلاف السابق، وإنما حكى الخلاف فى كيفية التحريم، قال: فمنهم من قال: يصير كله نجسًا، وهو اللائق بمذهبنا، وقيل: إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على تناول المباح؛ لاختلاط المحرم به. قال: وهو اللائق بمذهب الحنفية.

(م): فلو اختلطت منكوحة بأجنبية حرمتا.

(ش): أى لوجوب الكف عنهما، أما الأجنبية فبالأصالة، والمنكوحة لاشتباهها بالأجنبية، فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الأجنبية، وحكى فى المحصول عن قوم: إن الحرام هى الأجنبية، والمنكوحة حلال، وزيفه بأن المراد بالحل رفع الحرج، والجمع بينه وبين التحريم متناقض، وقوله: الأجنبية، مثال، فالأجنبيتان كذلك. قال النووى فى شرح المهذب: وليس له وطء واحدة منهن بالاجتهاد، بلا خلاف؛ لأنه إنما يستباح بالعقد لا بالتحرى.

(م): أو طلق معينة ثم نسيها.

(ش): أى فيحرم عليه الجميع حتى يتذكر، إذ لا يمكن الكف عنها إلا بذلك، هذا هو المعروف، ويلتحق به ما لو قال لزوجتيه: إحداكما طالق. وذكر الإمام فى المحصول احتمالاً أنه يحل وطؤهما، وأيده المصنف فى شرح المنهاج بما نقله ابن الرفعة عن كتاب الوزير ابن هبيرة[2]: أنه حكى عن ابن أبى هريرة من أصحابنا: أنه إذا طلق واحدة من

---

(١) الحرام: ما دل خطاب الشارع على طلب الكف عنه طلبًا جازمًا، سواء كان قطعى الثبوت أو ظنى الثبوت عند الجمهور، أما الأحناف فعندهم الحرام ما دل عليه دليل قطعى لا شبهة فيه، والذى دل عليه دليل ظنى فهو المكروه كراهة تحريم، والأول يكفر منكره والثانى لا يكفر منكره، أما الجمهور فيكفرون منكر الحرام على الإطلاق. انظر: المداخل الأصولية.

(٢) هو: يحيى بن محمد بن هبيرة بن سعد، عون الدين أبو المظفر، العالم الوزير العادل كان متشددًا فى اتباع السنة وسير السلف. من مصنفاته: الإفصاح عن معانى الصحاح، وشرح فيه=

نسائه لا بعينها ثم نسيها، طلاقًا رجعيًا، أنه لا يحال بينه وبين وطئهن، وله وطء أيتهن شاء، وإذا وطئ واحدة انصرف الطلاق إلى صاحبتيها، ولا حاجة لنقله عن ابن هبيرة، ففى الرافعى فى باب الشك فى الطلاق عن صاحب الشامل وغيره: أنا إذا قلنا: الوطء تعيين كما هو المرجح للزوج وطء أيتهما شاء، وإنما يمتنع من الوطء إذا لم يجعله تعيينًا.

تنبيه: أهمل المصنف مسألة المنهاج: إحداكما طالق حرمتا، إما أنه رأى دخولها فى التى قبلها، أعنى اختلاط المنكوحة بالأجنبية، ولا فارق بينهما، إلا أن إحدى المرأتين فى ذلك، وهى الأجنبية، محرمة فى نفس الأمر، وكل واحدة منهما فى إحداكما على حد سواء، أو رأى أنها أولى بالتحريم من صورة تطليق المعينة، ثم نسيانها التى ذكرها، لكن هناك الطلاق موقوف، وهنا اتصل بمحل ثم التبس.

(م): مسألة: مطلق الأمر لا يتناول المكروه(١)، خلافًا للحنفية، فلا تصح الصلاة فى الأوقات المكروهة وإن كانت كراهة تنزيه، وهو الصحيح..

(ش): هذه المسألة أصل الصلاة فى الدار المغصوبة التى اقتصر المصنفون على ذكرها وأهملوا أصلها، وكان العكس أجدر، ووجه كونه لا يتناول المكروه أنه مطلوب الترك، والمأمور مطلوب الفعل، فيتناقضان، والخلاف على هذه الحالة حكاه ابن السمعانى فى القواطع، وهو عمدة فى الحكاية عن الحنفية؛ لكونه كان حنفيًا ثم تشفع، فقال: الفعل بوصف الكراهة لا يتناوله الأمر المطلق، وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى أنه يتناوله، والخلاف يظهر فائدته فى قوله تعالى: ﴿**وليطوفوا بالبيت العتيق**﴾ [الحج: ٢٩]. فعندنا لا يتناول الطواف بغير طهارة ولا الطواف منكوسًا، وعلى مذهبهم يتناوله، فإنهم وإن اعتقدوا كراهية هذا الطواف، ذهبوا إلى أنه دخل فى الأمر، حتى يتصل به الإجزاء الشرعى، وعندنا لا يدخل ولا جواز لمثل ذلك فى الطواف.

-صحيحى البخارى ومسلم، والمقتصد فى النحو وغيرهم. توفى سنة ٥٦٠هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٦/٢٣٠)، شذرات الذهب (٤/١٩١)، ذيل طبقات الحنابلة (١/٢٥١).

(١) المكروه: هو ما دل خطاب الشارع على طلب تركه طلبًا غير جازم، أو على غير الالتزام والحتم؛ لأن طلب الترك طلبًا جازمًا هو الحرام، فإن وجدت معه قرينة تصرفه عن الحرمة فهو المكروه، هذا عند الجمهور.
أما الأحناف، فالمكروه عندهم قسمين: الأول: كراهة تحريم وهو الذى ثبت بدليل ظنى فيه شبهة وهو الحرام عند الجمهور.
الثانى: كراهة تنزيه، وحكمها كحكم المكروه عند الجمهور، والمكروه عند الجمهور هو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله، وكذلك المكروه كراهة تنزيه عند الأحناف.
انظر: المداخل الأصولية، وإرشاد الفحول، والورقات وشروحها.

قال: وهذا المثال على أصلهم يتصور، فأما عندنا فإنا لا نقول: إن ذلك طواف مكروه، بل لا طواف أصلاً؛ لقيام الدليل على أن الطهارة شرط فيه كالصلاة، على أن الطواف على هيئة مخصوصة، لا توجد إذا طاف منكوسًا. قال: وحجتنا أن الأمر يفيد الوجوب حقيقة، والندب والإباحة مجازًا، فما ليس بواجب ولا مندوب ولا مباح لا يتصور أن يتناوله الأمر، وأشار المصنف بقوله: فلا تصح، إلى أن من فروعها أيضًا الخلاف فى صحة الصلاة فى الأوقات المكروهة، وما صرح به من تصحيح البطلان.

وإن قلنا: إنها كراهة تنزيه هو كذلك، فإنا وإن قلنا إنها كراهة تنزيهية على وجه قطع الثديجى، فإن الصلاة تبطل على المرجح المفرع على الوجهين جميعًا؛ ولهذا قال فى الروضة فى الكلام على الماء المشمس: إنه كراهة تنزيه لا يمنع من صحة الطهارة، وقال فى دقائقها: احترزت بهذا القيد عما يكره تنزيهًا ويمنع من الصحة، كالصلاة فى الوقت المكروه، لكن قد استشكل ذلك، إذ كيف يقال: إن العبادة لا تنعقد، ومع ذلك فعلها جائز، مع أن الإقدام على العبادة التى لا تنعقد حرام بالاتفاق؛ لكونه تلاعبًا.

وقال الشيخ نجم الدين فى المطلب: الحق عندى أن الصلاة فى الوقت المكروه لا تنعقد، وإن كانت غير محرمة؛ لأن كلامنا فى صلاة نفل لا سبب لها، والمقصود منها إنما هو طلب الأجر، وتحريمها أو كراهيتها يمنع حصوله، وما لا يترتب عليه مقصوده باطل، كما تقرر من قواعد الشريعة. وقد يرد على إطلاق المصنف الصوم المكروه، كتخصيص يوم الجمعة، فإنه منهى عنه نهى تنزيه، وظاهر كلامهم أنه ينعقد إلا أن يدعى أنه لأمر خارج، ولك أن تبحث عن قول المصنف: مطلق الأمر، وعدوله عن عبارة ابن السمعانى: الأمر المطلق.

(م): أما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة فى المغصوب، فالجمهور: تصح ولا يثاب. وقيل: يثاب. والقاضى والإمام: لا تصح، ويسقط الطلب عندها. وأحمد: لا صحة ولا سقوط.

(ش): الواحد بالشخص إن لم يكن له إلا جهة واحدة، فلا خلاف فى امتناع كونه مأمورًا به منهيًا عنه، إلا إن جوزنا تكليف ما لا يطاق؛ لأن المأمور به يمتنع تركه بمقتضى الأمر، ومقتضى النهى: المنع من فعله، والجمع بينهما جمع بين المتنافيين، وإن كان له جهتان فهل يجوز أن يؤمر به من وجه وينهى عنه من وجه؟ كالصلاة فى المغصوب؟ فقال الجمهور: يصح؛ لأن تعدد الجهات موجب للتغاير لتعدد الصور، وجعلوا اختلاف الجهتين كاختلاف المحلين؛ لأن كل واحدة من الجهتين منفكة عن الأخرى واجتماعهما إنما وقع باختيار المكلف، فليسا بالمتلازمين، فلا تناقض، وذهب طائفة إلى أنه لا يصح،

ثم افترقوا فرقتين: ففرقة قالت: لا يسقط بها الفرض.

وهو منقول عن أحمد[١]، وفرقة ذهبت إلى السقوط، ونقله المصنف عن القاضى أبى بكر والإمام الرازى، وفى كل منهما نظر، وعبارة المحصول فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة: وإن لم تكن مأمورًا بها، إلا أن الفرض يسقط عندها لا بها؛ لأنا بينا بالدليل امتناع ورود الأمر بها، والسلف أجمعوا على أن الظلمة لا يأمرون بقضاء الصلاة المؤداة فى الدور المغصوبة، ولا طريق إلى التوفيق بينهما إلا بما ذكرناه، وهو مذهب القاضى أبى بكر، انتهى.

وقال الصفى الهندى: الصحيح أن القاضى إنما يقول بذلك لو ثبت القول بصحة الإجماع على سقوط القضاء، فأما إذا لم يثبت ذلك فلا نقول بسقوط القضاء بها وعندها. انتهى. ولا إجماع مع خلاف أحمد وطائفة، وممن منع الإجماع: إمام الحرمين وابن السمعانى وغيرهما. وقد حكى القاضى حسين فى تعليقته فى باب صلاة المسافر وجهين لأصحابنا: أحدهما لا تصح للمعصية، والثانى تصح لأن المعصية ليست فى عين الصلاة، بل للمقام فى أرض الغير. انتهى. وأما قول المصنف: «ولا يثاب»، فهذه من مسائل الفقه، نقلها النووى فى «شرح المهذب» عن القاضى أبى منصور ابن أخى ابن الصباغ فقال فى فتاواه التى جمعها عن عمه: المحفوظ من كلام أصحابنا بالعراق أن الصلاة فى الدار المغصوبة صحيحة ولا ثواب فيها، قال القاضى أبو منصور: رأيت أصحابنا بخراسان اختلفوا فمنهم من أبطل صلاته قال: وذكر شيخنا، يعنى ابن الصباغ فى كتابه «الشامل» أنه ينبغى حصول الثواب عند من صححها، قال القاضى: وهو القياس. انتهى، فقول المصنف: «وقيل: يثاب»، هو احتمال ابن الصباغ.

(م): والخارج من المغصوب تائبًا آت بواجب، وقال أبو هاشم: لا، آت إلى محرم. وقال إمام الحرمين: مرتبك فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى. وهو دقيق.

(ش): «تائبًا» منصوب على الحال، وقوله: «آت بواجب»، خبر قوله: «والخارج»،

---

(١) هو: الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى، أحد الأئمة الأربعة الأعلام، ولد ببغداد سنة ١٦٤هـ نشأ بها ورحل فى طلب العلم إلى الشام والحجاز واليمن وغيرها، امتحن محنته الشهيرة التى لا يتسع المقام للحديث عنها، من شيوخه: الشافعى، ووكيع، وابن مهدى، ومن تلاميذه: الإمامان: البخارى ومسلم، وأبو داود، وغيرهم.

من مصنفاته: المسند، والتاريخ، والناسخ والمنسوخ، والرد على الزنادقة، والمناسك، والزهد، وعلل الحديث. توفى سنة ٢٤١هـ.

انظر: تاريخ بغداد (٤/٤١٢)، وفيات الأعيان (١/٦٣)، وما بعدها، الفتح المبين (١/١٤٩).

أى: لا تحريم فيه، وإن وجد منه اعتباران: الشغل والتفريغ؛ لأنه لا يمكن إلا بالشغل، وقال أبو هاشم: خروجه كلبثه؛ لأنه يتصرف فى ملك الغير بغير إذنه، وذلك قبيح لعينه، ومأمور به؛ لأنه انفصال عن المكث، وبناه على الفاسد فى الحسن والقبح، ولكنه أخل بأصله الآخر، وهو منع التكليف بالمحال، فإنه قال: لو خرج عصى، ولو مكث عصى، فحرم عليه الشىء وضده جميعًا. وقال إمام الحرمين: هو مأمور بالخروج، وإنما يعصى بما تورط به من العدوان السابق، وقال: وهو مرتبك فى المعصية لحكم الاستصحاب مع انقطاع تكليف النهى، واستبعده ابن الحاجب، وضعفه الغزالى؛ لاعترافه بانتفاء النهى، فالمعصية إلى ماذا تستند؟.

قلت: وهو نظير قول الفقهاء فيمن ارتد ثم جن ثم أفاق وأسلم: إنه يجب قضاء صلوات أيام الجنون؛ لاستصحاب حكم معصية الردة عليه، والمرتبك هو المشتبك الذى لا يمكنه أن يخلص.

(م): والساقط على جريح يقتله إن استمر، أو غيره إن لم يستمر، وقيل: يتخير، وقال إمام الحرمين: لا حكم فيه، وتوقف الغزالى.

(ش): إنما ذكر هذه عقيب ما سبق؛ لأن إمام الحرمين قال: إن غرضه يظهر بمسألة ألقاها أبو هاشم، فحارت فيها عقول الفقهاء وهى أن من توسط جمعًا من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم، وعلم أنه لو بقى لأهلكه، ولو انتقل لهلك آخر. قال: لم أحصل فيها من قول الفقهاء على ثبت، والوجه القطع بسقوط التكليف عنه مع استمرار حكم سخط الله تعالى وغضبه، وقد سأله الغزالى عن هذا، فقال: كيف تقول: لا حكم، وأنت ترى أن لا تخلو واقعة عن حكم؟ فقال: حكم الله أن لا حكم، قال الغزالى: فقلت له: لا أفهم هذا. قال الأبيارى: وهذا أدب حسن، وتعظيم للأكابر؛ لأن هذا تناقض، وإذ لا حكم: نفى عام، فكيف يتصور الحكم مع نفيه على العموم؟ فهذا لا يفهم، لا لعجز السامع عن الفهم، بل لكونه غير مفهوم فى نفسه. انتهى. وللإمام أن يقول: لا حكم: بمعنى انتفاء الأحكام الخمسة، والبراءة الأصلية حكم الله، ولا تخلو واقعة عن حكم بهذا الاعتبار، ومثله قول النحاة: ترك العلامة علامة، فكذلك نفى الحكم حكم بهذا الاعتبار، ويشهد له ما بينا، ذكره الشيخ عز الدين، وقال فى «المنخول»: المختار أن لا حكم لله فيه، فلا نؤمر بمكث ولا انتقال، وقال فى آخر الكتاب: حكم الله فيه أن لا حكم، هذا ما قاله الإمام ولم أفهمه بعد. انتهى. وذكر فى هذا الكتاب احتمالين: أحدهما: أنه يمكث؛ فإن الانتقال فعل مستأنف، الثانى: يتخير، وكلام المصنف يوهم أن هذين القولين لغيره، وفرض الشيخ عز الدين فى قواعده المسألة: الساقط على أطفال، وقال: قيل: ليس

فى هذه المسألة حكم شرعى وهى باقية على الأصل فى انتفاء الشرائع قبل نزولها، ولم نر الشريعة تخير بين هاتين المفسدتين، قال: فلو كان بعضهم مسلمًا، وبعضهم كافرًا، فهل يلزمه الانتقال إلى الكافر، لأن قتله أخف مفسدة؟ الأظهر عندى لزومه، لأنا نجوز قتل أولاد الكفار عند التترس بهم، حيث لا يجوز مثل ذلك فى أطفال المسلمين. انتهى. ولا يخفى أن هذا التردد فى الطفل الكافر المعصوم دمه، فإن كان حربيًا، فلا شك فى لزوم الانتقال إليه، ويحتمل على بعد طرده فيه.

(م): مسألة: يجوز التكليف بالمحال مطلقًا، ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد، والغزالى، وابن دقيق العيد ما ليس ممتنعًا؛ لتعلق العلم بعدم وقوعه، ومعتزلة بغداد والآمدى: المحال لذاته، وإمام الحرمين: كونه مطلوبًا لا ورود صيغة الطلب.

(ش): القول بالجواز هو مذهب جماهير الأصحاب. وقوله: «مطلقًا»، أى: سواء امتنع لذاته، وهو ما يلزم من تصوره المحال كالجمع بين الضدين، كالتكليف بالفعل مع استمرار المانع، واحتج الشيخ الأشعرى فى كتاب الوجيز على القائلين باستحالته بقوله تعالى: ﴿ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فقال: لو كان ذلك محالاً لما استقام الابتهال إلى الله بدفعه، والثانى: امتناعه مطلقًا، وبه قال أكثر المعتزلة، وساعدهم كثير من أئمتنا[١] كما قاله ابن القشيرى فى المرشد لكن مأخذهم يختلف، فمأخذ المعتزلة فى المنع التفريع على أصلهم فى القبح العقلى، لأنه يقبح فى العقلى، وعندنا لا يقبح من الله تعالى شىء، وإنما مأخذ المنع أن الفعل والترك لا يصحان من العاجز، فبطل تقدير الوجوب، ونقله المصنف عن الشيخ أبى حامد الإسفراينى والغزالى، وهو فيه تابع للصفى الهندى، لكن سيأتى عن الغزالى التفصيل، وكلامه فى «المستصفى» يصرح به،

---

(١) قلت: ومن شروط المحكوم به وهو فعل المكلّف الذى تعلق به الحكم الشرعى، ألا يكون الفعل مستحيلا سواء بذاته أو يتعلق بقدرة المكلّف به، واستحالة الفعل لذاته ممتنع فى الشريعة لأن الله لم يكلف أحدًا بمستحيل لقوله: ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾ ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا ما آتاها﴾ ﴿ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ وقد ثبت فى الصحيح أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة فى القرآن قد فعلت وهذه الآيات ونحوها تدل على عدم الوقوع، أما استحالة الفعل بتعلق قدرة المكلف فهذا لا يكون إلا لأصحاب الأعذار والرخص أو لحرج يترتب عليه ضرر. قال الشوكانى: والحاصل أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى الاستدلال، والمجوّز لذلك لم يأت بما ينبغى الاشتغال بتحريره والتعرض لرده، ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع، فقالوا: يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع. انتهى.

انظر: المداخل الأصولية، إرشاد الفحول (ص٩).

وزاد المصنف عن ابن دقيق العيد، قال فى شرح المنهاج: إنه صرح به فى شرح العنوان، لكن عبارة شرح العنوان: المختار عندنا عدم جواز التكليف بالمحال، ثم قال: والذى نمنعه المحال لنفسه لا المحال لغيره. فكأن المصنف نظر صدر الكلام دون آخره، وحينئذ فهنا قول الآمدى الذى نقله بعده، نعم، وافقهم من المتأخرين الأصفهانى شارح المحصول، واحتج بأن قيام حقيقة الطلب النفسانى من العالم بالاستحالة لذاته أو لغيره محال، قال: والقضية بديهية، فإن انفصل عن هذا بأن حقيقة الطلب غائبًا غير حقيقة الطلب شاهدًا لزم فساد قاعدة كلام النفس وإثباتها، وأشار بقوله: «ما ليس ممتنعًا»، إلى أن محل الخلاف فى المتعذر عادة سواء كان معه التعذر العقلى أم لا، أما التعذر عقلاً لتعلق علم الله تعالى به فأجمعوا على جوازه، وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله تعالى: ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾ [يوسف: ١٠٣]، ولكن فى هذا الاستثناء خدش من جهة أنه إنما يأتى على القول بأن ما تعلق العلم بعدمه، مستحيل، وليس ذلك متفقًا عليه، وقد ذهب قوم منهم الغزالى فى المنخول: إلى أن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه، لا يسمى مستحيلاً؛ لأنه فى ذاته جائز الوقوع، فلا تتغير حقيقته بالعلم، وقد أقدر الله الكفار على الإيمان، وعلم أنهم يمتنعون مع القدرة[1]، فكان كما علم، فلم ينقلب المقدور معجوزًا بسبب علمه، **والثالث**: إن كان ممتنعًا لذاته لم يجز، وإلا جاز، واختاره الآمدى، وادعى أن الغزالى مال إليه. **والرابع**: قول إمام الحرمين وحكاه عنه ابن القشيرى فى المرشد: إن أريد بالتكليف بالمحال: طلب الفعل، فهو محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب، وإن أريد ورود الصيغة وليس المراد بها طلبًا، مثل قوله تعالى: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة: ٦٥]. فغير ممتنع، واختاره الغزالى فى المنخول، وهو فى الحقيقة تنقيح مناط[2] ففى جعل المصنف له مذهبًا رابعًا، نظر؛ ولهذا

---

(١) قلت: الكافر يتمكن من إزالة المانع وهو الكفر، لأنه امتناع وصفى، والامتناع الوصفى لا يسقط الخطاب الذى هو التكليف ولا ينفيه، لإمكانه الذاتى، فالامتناع الوصفى لا ينافى الإمكان الذاتى. انتهى.

(٢) تنقيح المناط: التنقيح فى اللغة: التهذيب والتمييز، ويقال كلام منقح أى لا حشو فيه، والمناط هو العلة. قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوى لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذى تعلق بغيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس وصار ذلك فى اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره، انتهى. ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وذلك لا مدخل له فى الحكم ألبتة، فيلزم اشتراكهما فى الحكم لاشتراكهما فى الموجب له ... قال الشوكانى: قال الصفى الهندى: والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق=

قال ابن برهان: الخلاف على هذا لفظى[1] بخلافه على قول المعتزلة، ومن ثم حاول بعض المتأخرين نفى الجواز عن الأشعرى، وزعم أن الذى جوزه ورود صيغة مضاهية لصيغة الأمر والغرض منها تعجيز وتبيين حلول العقاب الذى لا محيص عنه وليس المراد طلبًا واقتضاء، ويخرج مما ذكرناه مناقشات على كلام المصنف، ونزيد هنا أمرين:

أحدهما: قوله: «ما ليس ممتنعًا، لتعلق العلم بعدمه» أى: هذا موضع النزاع، أما الممتنع لذلك فأجمع الكل على جوازه، وهذا تابع فيه ابن الحاجب، وليس بمسلم كما بينته فى «الدرر على المنهاج والمختصر»، وقد ظن بعضهم أن عبارة المصنف منعكسة، وهو غلط، بل هى الصواب كما بيناه.

ثانيا: لك أن تسأل عن الفرق بين المذهب الثانى والثالث وإنهما واحد، وإنما اختلفت العبارة؛ لأن الإيمان من الكفار، الذى علم الله أنهم لا يؤمنون مستحيل، لكن استحالته ليست لذاته بل نظرًا لتعلق العلم بالكفر، فهو ممتنع لغيره؛ ولهذا قال المصنف فى قول ابن الحاجب: والإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع: إن هذا ضرب من الممتنع لغيره، وحينئذ فيرجع هذا القول إلى التفصيل بين الممتنع لذاته ولغيره، وغاية ما يلمح فى الفرق بينهما، أن الثالث: يجوز الممتنع لغيره فى نوع خاص وهو ما تعلق بعدمه لكن يلزم من هذا إثبات قول فى الممتنع لغيره بالتفصيل بين ما تعلق العلم بعدمه وبين غيره، ولم يذكره أحد من المصنفين، وإن كان كلامهم يقتضيه، وقد يتوقف فيه، وما وجه الفرق، ويشهد لذلك نقل إمام الحرمين فى « الشامل» عن معتزلة بغداد أنه يصح أن يؤمر بإيقاع فعل فى وقت، مع العلم بأن العبد سيمنع منه، قال: وهؤلاء جوزوا الأمر بما علم الله نسخه، والموقع للمصنف فى هذا الكلام، الصفى الهندى، لكن الهندى كالمتوقف فى صحة الإجماع، فلهذا ساغ منه حكاية التفصيل، فإنه قال: المشهور عن المعتزلة منع التكليف بالمحال مطلقًا، غير أن بعضهم نقل أن الفرق كلها أجمعوا على

=القياس وهو عام يتناوله وغيره، وكل منهما قد يكون ظنيا وهو الأكثر، وقطعيا لكن حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذى الإلحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقا فى المعنى بل فى الوقوع وحينئذ لا فرق بينهما فى المعنى. قال الغزالى: تنقيح المناط يقول به أكثر منكرى القياس ولا نعرف بين الأمة خلافا فى جوازه، ونازعه العبدرى بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره لرجوعه إلى القياس، وقد زعم الفخر الرازى أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم لتعيين العلة إما استقلالاً أو اعتبارًا وفى تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة. انظر: إرشاد الفحول (ص٢٢١، ٢٢٢).

(١) فى المخطوط: الوطئ وهو خطأ.

جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون من الممكنات عقلاً وعلى وقوعه شرعًا، كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبى جهل إلا بعض الثنوية، قال: فإن صح هذا النقل يجب أن يفصل بين ما يكون محالا بسبب تعلق العلم بعدم وقوعه، وبين ما لا يكون كذلك، فنسب إليهم امتناع التكليف بالشىء دون امتناعه مطلقًا، ثم قال: ومنهم من فصل بين أن يكون محالا لذاته، وبين ما لا يكون كذلك، فاختار التكليف بالثانى دون الأول، وإليه ذهب بعض معتزلة بغداد؛ قالوا: يجوز أن يكلف الله العبد بالفعل فى وقت علم الله تعالى أن يكون ممنوعًا. انتهى.

(م): والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات.

(ش): القائلون بالجواز اختلفوا فى وقوعه، والذى يتحصل منه مذاهب: الوقوع مطلقًا، وعدمه مطلقًا، وحكاه الإمام فى «الشامل» عن الجمهور، **والثالث**: التفصيل بين الممتنع لذاته، كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى فيمتنع، وأما الممتنع لغيره فيجوز، وهو ظاهر اختيار الإمام فى «الشامل»، وجرى عليه صاحب «المنهاج» وغيره، واعترض عليه المصنف فى شرحه تبعًا للنور الأردبيلى(١) فقال: إنه يفهم منه وقوع الممتنع لغيره مطلقًا، والحق فيه التفصيل أيضًا، فإن كان مما قضت العادة بامتناعه كحمل الصخرة العظيمة للرجل النحيف، فحكمه حكم الممتنع لذاته فى الجواز وعدم الوقوع، وأما ما امتنع، لتعلق العلم به، فذاك ليس محل النزاع بل هو واقع الإجماع، وهذا وارد على إطلاقه.

(م): مسألة: الأكثر أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطًا فى صحة التكليف(٢).

---

(١) هو: فرج بن محمد بن أبى الفرج الأردبيلى الشافعى، نور الدين، أبو محمد، فقيه أصولى، قرأ المعقولات بتبريز، ثم قدم دمشق وتوفى بها شهيدًا سنة ٧٤٩هـ ودفن بمقبرة الباب الصغير. من مصنفاته: حقائق الأصول فى شرح منهاج الوصول للبيضاوى فى أصول الفقه.
انظر: الدرر الكامنة (٣/٢٣٠، ٢٣١)، كشف الظنون (٢/١٨٧٤، ١٨٧٩)، معجم المؤلفين (٨/٥٨).

(٢) المقصود بالشرط الشرعى هو: الإيمان، ثم كل ما يتوقف عليه صحة الشىء بعد ذلك.
قلت: الكافر مخاطب بالمعاملات والعبادات ومؤاخذ بها فى الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعى وهو الإيمان هذا هو رأى الجمهور ذكره الشوكانى فى إرشاد الفحول، وذلك لما ورد من وعيد للكفار على الترك كقوله: ﴿ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين﴾ وقوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ ومعلوم أن سقر، وويل، دركات فى النار،=

(ش): أي بالشروط، بل يصح التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط، خلافًا لأهل الرأي، والمراد بـ«الشرط الشرعي» ما يتوقف عليه صحة الشيء شرعًا كالوضوء للصلاة، فخرج ما يتوقف عليه وجوده عقلاً كالتمكن من الأداء الزائل بالنوم والفهم من الخطاب الزائل بالغفلة والنسيان؛ فإن حصوله شرط في صحة التكليف، وقد سبق، وقد استشكل الفرق بينهما وبين المسألة السابقة في مقدمة الواجب؛ فإنها إذا وجبت وجب تحصيل الشرط فما فائدة ذكر هذه المسألة؟ قلت: الكلام في حصول الشرط الشرعي بالنسبة إلى الصحة، فعندنا لا يتوقف صحة التكليف على حصوله، ومسألة المقدمة بالنسبة إلى الواجب نفسه إذا توقف على أمر آخر من شرط أو غيره، هل يوجب المقدم، فهما غيران لا تعلق لأحدهما بالآخر.

(م): وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع.

(ش): أي وإن كانت أعم منه، لكن الخلاف في هذه المسألة، هذا أصله، وقد نازع الصفي الهندي في ترجمتها بما ذكره المصنف، فإن المحدث يكلف بالصلاة إجماعًا، وقضية هذه الترجمة طرد الخلاف فيه، ولأجل هذا ذكر المصنف أن المراد بها خاص بقوله: «وهي مفروضة في تكليف الكافر».

(م): والصحيح وقوعه، خلافًا لأبي حامد الإسفراييني وأكثر الحنفية مطلقًا، ولقوم في الأوامر فقط، ولآخرين فيما عدا المرتد.

(ش): ذهب الأئمة الثلاثة إلى أنهم مخاطبون مطلقًا في الأوامر والنواهي، وخالف الحنفية، وساعدهم الشيخ أبو حامد الإسفراييني منا، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في أصوله قولاً للشافعي، **والثالث:** أن النواهي متعلقة بهم دون الأوامر لإمكان الانتهاء مع

=وقد ورد في السنة أن الكافر يهبط من دركة إلى أدنى منها بالمعصية، فإن قيل: كيف يؤمر الكافر بفروع العبادات والمعاملات وهي لا تصح منه لوجود مانع وهو الكفر؟ وكيف يؤمر الجنب والمحدث بالصلاة وهي لا تصح منهما لوجود الحدث؟ قلت: الكافر يتمكن من إزالة المانع، وكذلك الجنب والمحدث، لأنها موانع وصفية، والمانع الوصفي لا يسقط الخطاب الذي هو التكليف ولا ينفيه لا مكانة الذاتي، فيجب عليهم إزالة المانع لتصح من الكافر العبادات، وتصح من المحدث والجنب الصلاة، وإلا فالحكم قائم، ويخرج من ذلك الشرط الشرعي الذي ليس في مقدور المكلف، كالمدين بالنسبة لوجوب الزكاة فالدين مانع من ملك النصاب والنصاب سبب الحكم، ومقدمة وجوب يتوقف عليها وجوب الواجب فيسقط على المدين الحكم لعدم تمكنه من إزالة المانع.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية، وإرشاد الفحول (ص١٠).

الكفر بخلاف المأمور، فإن شرطه القربه، ونقله صاحب اللباب من الحنفية عن أصحابهم، وأغرب الشيخ صدر الدين بن الوكيل[1] فى كتاب «النظائر»، فحكى عن بعض الأصحاب عكس هذا المذهب، وتابعه العلائى[2] فى «الفوائد»، وهذا لا يعرف، بل قال الشيخ أبو حامد الإسفرايينى فى كتابه فى الأصول وصاحبه البندنيجى[3] فى باب قسم الصدقات من تعليقه: إن الخلاف فى تكليفهم بالأوامر، وأما المعاصى فمنهيون عنها بلا خلاف من المسلمين، فكيف يثبت لنا قول بأنهم مكلفون بالأوامر دون النواهى؟

والرابع: أن المرتد مكلف دون غيره، لإلزامه أحكام الإسلام، حكاه القاضى عبد الوهاب، ولهذا يجب عليه قضاء ما فاته زمن ردته، وزيف؛ فإن مأخذ المنع فيهما سواء، وهو الجهل بالله، وبعضهم يجعل الخلاف فى الأصلى، ويقول: المرتد مكلف بلا خلاف، وفيه نظر.

فائدة: قال الشيخ عز الدين فى «القواعد»: إن قيل: لم وجه الله تعالى الخطاب إلى العاصى مع علمه بأنهم لا يطيعونه؟ قلنا: أحسن ما قيل فى ذلك: أن توجه الخطاب إلى الأشقياء الذين لا يمتثلون، ليس طلبًا على الحقيقة، وإنما هو علامة وضعت على شقاوتهم وأمارة نصبت على تعذيبهم.

---

(١) هو: محمد بن عمر بن مكى بن عبد الصمد بن أحمد بن عطية المصرى الأصل، أبو عبد الله، الشافعى، فقيه أصولى ولد بدمياط سنة ٦٦٥هـ ونشأ بدمشق توفى سنة ٧١٦هـ. من شيوخه والده، والشيخ شرف الدين المقدسى، والشيخ تاج الدين الفزارى، والصفى الهندى، وبدر الدين ابن مالك، برع وأفتى وله اثنتان وعشرون سنة، ناظر ابن تيمية، ولى مشيخة دار الحديث الأشرفية بدمشق سبع سنين ثم انتقل إلى دمشق ودرس بالمشهد الحسينى من مصنفاته: الأشباه والنظائر فى الفقه، وشرح الإحكام لعبد الحق.
انظر: شذرات الذهب (٦/٤٠،٤٢)، البداية والنهاية (١٤/٨٠،٨١)، الأعلام (٦/٣١٤)، كشف الظنون (١/١٠٠)، معجم المؤلفين (١١/٩٤).

(٢) هو: خليل بن كيكلدى بن عبد الله الحافظ العلائى أبو سعيد صلاح الدين الدمشقى من مصنفاته: كتاب الأشباه والنظائر فى الفقه وكتاب المراسيل، وكتاب فى المدلسين، وغير ذلك توفى بالقدس سنة ٧٦١هـ.
انظر: طبقات الشافعية لابن السبكى (١٠/٣٥)، طبقات الشافعية للأسنوى (٢/٢٣٩)، البداية والنهاية (١٤/٢٦٧)، شذرات الذهب (٦/١٩٠).

(٣) هو: الحسن بن عبد الله، وقيل ابن عبيد الله، أبو على البندنيجى، الفقيه الشافعى، القاضى من أصحاب الشيخ أبى حامد، من مصنفاته: الذخيرة فى الفقه، وتعليقة مشهورة فى الفقه سماها بالجماع. توفى سنة ٤٢٥هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٤/٣٠٥)، تاريخ بغداد (٧/٣٤٣)، تهذيب الأسماء (٢/٢٦١).

(م): قال الشيخ الإمام: والخلاف فى خطاب التكليف وما يرجع إليه من الوضع، لا الإتلافات والجنايات وترتب آثار العقود.

(ش): أطلق الأصوليون الخلاف السابق وهو يوهم أن القائل بتكليفهم يقول: إن كل حكم ثبت فى حق المسلمين، ثبت فى حقهم أيضًا، وأن من لا يقول بذلك لا يثبت فى حقهم شيئًا من فروع الأحكام، قال والد المصنف، رحمه الله تعالى: وليس كذلك، بل الخطاب قسمان: خطاب تكليف، وخطاب وضع؛ فخطاب التكليف بالأمر والنهى هو محل الخلاف، وليس كل تكليف أيضًا بل هو فى غير ما يعلم اختصاصه بالمؤمنين أو بعضهم، وإنما المراد العمومات التى شملتهم لفظًا، هل يكون الكفر مانعًا من تعليقها بهم أو لا؟ وأما خطاب الوضع فمنه ما يكون سبب الأمر والنهى ككون الطلاق سببًا لتحريم الزوجة، فهذا من محل الخلاف، والفريقان مختلفان فى أنه هل هو سبب فى حقهم أيضًا؟ ومنه كون إتلافهم وجنايتهم سببًا فى الضمان، وهذا ثابت فى حقهم إجماعًا، بل ثبوته فى حقهم أولى من ثبوته فى حق الصبى، وكذلك كون العقود على الأوضاع الشرعية سببًا فيه كما فى البيع والنكاح وغيرهما، وهذا لا نزاع فيه، وفى ترتب الأحكام الشرعية عليه فى حقهم كما فى حق المسلم، وكذا كون الطلاق سببًا للفرقة، فإنها تثبت إذا قلنا بصحة أنكحتهم، والخلاف فى ذلك لا وجه له، ويشهد له أن أبا حنيفة قال بصحة أنكحتهم مع قوله بعدم تكليفهم بالفروع. قلت: بل كلام الأصحاب على إطلاقه ولا وجه لهذا التفصيل ولا يصح دعوى الإجماع فى الإتلاف والجناية، بل الخلاف جار فى الجميع، وقد حكى الرافعى عن الأستاذ أبى إسحاق: أن الحربى إذا قتل المسلم، أو أتلف عليه مالا، ثم أسلم، أنه يجب ضمانهما، إذا قلنا إن الكفار مكلفون بالفروع، وحكاه العبادى فى الطبقات عنه فيما إذا صار ذميًا، والجمهور أنه لا يضمن، ونقلوا وجهين أيضًا، فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدًا هل يضمن؟ أصحهما: نعم، قال صاحب «الوافى»: وهما شيئان بالوجهين فى تمكينه من المسجد إذا كان جنبًا، يعنى نظرًا لعقيدته، بل قال الإمام فى الأساليب من كتاب «السير»: إن الكفار إذا استولوا على مال المسلمين، فلا حكم لاستيلائهم، وأعيان الأموال لأربابها وكأنهم فى استيلائهم وإتلافهم كالبهائم، قال: وبنى بعضهم هذه المسألة على الخلاف فى تكليفهم بالفروع، وقال: هم منهيون عن استيلائهم، وقول الشيخ: بل ثبوته فى حقهم أولى من ثبوته فى حق الصبى، ممنوع كانسحاب حكم الإسلام على الصبى بخلافهم، ولهذا قطعوا فى الصبى بالضمان، وأجرى الخلاف عليهم ترغيبًا فى الإسلام، ومن هنا صحح أبو حنيفة أنكحتهم، وإن لم يكلفهم بالفروع، وأشار الإمام فى «النهاية» إلى أن

الشافعى خرج عن قياس مذهبه فى تكليفهم بالفروع حيث صحح أنكحتهم، وقاعدة مذهبه أن لا يستتبع عقائدهم؛ ولهذا نفى الضمان عمن يريق خمر الذمى، ولكنه تركه فى النكاح للأخبار، وأنه خصه ترغيبًا لهم فى الإسلام، وقال الغزالى فى «البسيط» مضعفًا للقول بفساد أنكحتهم: هذا يجر إلى أن لا نوقع طلاقهم، ولا يتجاسر عليه فقيه. قلت: قد تجاسر عليه الحسن البصرى، وقتادة[1] وربيعة الرأى ومالك، قالوا: ليس طلاقهم بطلاق، وهذا قدح فى دعوى النسخ، والإجماع على نفوذ الطلاق؛ ولذلك قال الحنفية: لا يصح ظهار الذمى؛ بناء على أنهم غير مكلفين بالفروع.

(م): مسألة: لا تكليف إلا بفعل، فالمكلف به فى النهى: الكف، أى: الانتهاء، وفاقا للشيخ الإمام، وقيل: فعل الضد، وقال قوم: الانتفاء، وقيل: يشترط قصد الترك.

(ش): لا خلاف أن المكلف به فى الأمر الفعل، وأما المكلف به فى النهى ففيه أربعة مذاهب **أصحها** عند ابن الحاجب وغيره: أنه كف النفس عن الفعل، والكف فعل.

الثانى: وينسب للجمهور: أنه فعل ضد المنهى عنه، فإذا قال: لا تتحرك، فمعناه: افعل ضد الحركة.

الثالث: وبه قال أبو هاشم: انتفاء الفعل، فالمكلف به فى هذا المثال، نفس ألا تفعل، وهو عدم الحركة، وكأن الجمهور نظروا إلى حقيقة ما هو مكلف به، وأبو هاشم نظر إلى المقصود، وهو إعدام دخول المنهى عنه فى الوجود، والمختار عند المصنف تبعًا لوالده، رحمهما الله تعالى، الأول، وحرر العبارة عنه فقال: إن مطلوبه الكف، أى: الانتهاء، فإذا قلت: لا تسافر، فقد نهيته عن السفر، والنهى يقتضى الانتهاء؛ لأنه مطاوعه، يقال: نهيته فانتهى، والانتهاء: هو الانصراف عن المنهى عنه، وهو الترك، قال: واللغة والمعقول يشهدان له، وفرق بين قولنا: لا تسافر، وبين قولنا: أقم: فإن أقم أمر بالإقامة من حيث هى، فقد لا يستحضر معها السفر، وأن لا تسافر: نهى عن السفر، فمن أقام قاصدًا ترك

---

(١) هو: قتادة بن دعامة بن قتادة، أبو الخطاب السدوسى، البصرى، التابعى، الأكمه، أجمعوا على جلالته وتوثيقه وحفظه وإتقانه وفضله، قال سعيد بن المسيب: ما أتانى عراقى أحفظ من قتادة، وقال أحمد: كان قتادة أحفظ أهل البصرة لم يسمع شيئًا إلا حفظه كان عالما بالتفسير واختلاف العلماء، وإمامًا فى النسب ورأسًا فى العربية وأيام العرب، توفى بمدينة واسط بالعراق سنة ١١٧هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤/٨٥، ٨٦)، شذرات الذهب (١/١٥٣)، طبقات المفسرين (٢/٤٣)، طبقات القراء (٢/٢٥).

السفر يقال فيه انتهى عن السفر، ومن لم يخطر السفر له بالكلية، لا يقال لـه انتهى عن السفر، والانتهاء أمر معقول وهو فعل، ويصح التكليف بهن وكذلك فى جميع النواهى الشرعية، كالزنا والسرقة والشرب ونحوها، المقصود فى جميعها الانتهاء عن تلك الرذائل، ومن لازم ذلك الانتهاء التلبس بفعل ضد من أضداد المنهى عنه، قال: فالعبارة المحررة أن يقال: المطلوب بالنهى الانتهـاء، فيلزم من الانتهاء فعل ضد من أضداد المنهى عنه، والعبارة المنقولة عن الجمهور مختلفة، فإن النهى قسيم الأمر، والأمر: طلب الفعل، فلو كان النهى طلب فعل الضد لكان أمرًا، ولكان النهى من الأمر، وقسيم الشىء لا يكون قسمًا منه.

والرابع: التفصيل بين الترك المجرد المقصود لنفسه من غير أن يقصد معه ضده، فالتكليف فيه بالفعل كالصوم، فالكف فيه مقصود، ولهذا وجبت فيه النية، وبين الترك المقصود من جهة إيقاع ضده، كالزنا والشرب، فالمكلف فيه بالضد، وهذا المفصل هو ظاهر كلام الغزالى فى «المستصفى»، وصرح الصيرفى[1] فى كتاب «الدلائل والأعلام»، بأن الواجب على الإنسان فى المنهيات إذا ذكرها، اعتقاد تحريمها، وهو على أول الحال من الاعتقاد والكف، وقول المصنف: «وقيل: يشترط قصد الترك» هذا قول غريب، إن أجرى على ظاهره، حتى يأثم إذا تركه ولم يقصد الترك، وإنما يتجه هذا فى حصول الثواب وهى مسألة أخرى، ثم رأيت فى «المسودة» لابن تيمية ما نصه: وقيل: إن قصد الكف مع التمكن من الفعل أثيب، وإلا فلا ثواب ولا عقاب، انتهى.

وقد قال القاضى حسين فى باب صفة الصلاة من تعليقه: الشريعة تشتمل على الأوامر والنواهى، فما كان من النواهى لا يحتاج فى صحة تركها إلى النية، وما كان من الأوامر لا يصح امتثاله بدون النية. انتهى. وإذا قلنا: يشترط قصد الترك، فهل يحتاج إلى نية خاصة فى الجزئيات أو يكفى نية عامة لكل منهى عنه، فيه نظر.

(م): والأمر عند الجمهور بتعلق الفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته إلزامًا، وقبله إعلامًا.

---

(١) هو: محمد بن عبد الله البغدادى، أبو بكر الصيرفى، إمام فى الأصول والفقه، قيل إنه أعلم الناس بالأصول بعد الشافعى، من شيوخه: أحمد الرمادى، وابن سريج، ومن تلاميذه: على بن محمد الحلبى. من مصنفاته: شرح الرسالة للإمام الشافعى، البيان على دلائل الإعلام على أصول الأحكام فى أصول الفقه، وكتاب الإجماع، وكتاب الشروط. توفى سنة ٣٣٠هـ.

انظر: طبقات الشافعية للسبكى (١٨٦/٣)، وفيات الأعيان (١٩٩/٤)، شذرات الذهب (٣٢٥/٢)، الفتح المبين (١٨٠/١).

(ش): النقول فى هذه المسألة مضطربة، فقال القاضى فى مختصر التقريب: الفعل مأمور به فى حال حدوثه. ثم قال المحققون من أصحابنا: الأمر قبل حدوث الفعل المأمور به أمر إيجاب وإلزام، ولكنه يتضمن الاقتضاء والترغيب، وإذا تحقق الامتثال فالأمر يتعلق به، ولكنه لا يقتضى ترغيبًا مع تحقق المقصود، وذهب بعض من ينتمى إلى التحقيق، إلى أنه إنما يؤمر به حال المباشرة، وإذا تقدم عليه، فهو أمر إنذار، وإعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع، قال: وهذا باطل. انتهى. وهذا الذى زيفه هو الذى يدل عليه صريح نقل الإمام الرازى عن الأصحاب كما قال الصفى الهندى، قال: ونقل إمام الحرمين فى مذهب أصحاب الشيخ، ما يقتضى أنه ليس بمأمور به قبل حدوثه، وهو الذى يقتضيه أصلهم: أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله، لكن أصلهم الآخر، وهو جواز تكليف المحال، يقتضى جواز الأمر بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة، فعلى هذا يكون المأمور مأمورًا قبل التلبس بالفعل، والمأمور به مأمورًا به قبل حدوثه، لكن لعلهم فرعوا هذا على استحالته، أى وإن قالوا بجوازه، لكنهم قالوا ذاك بناء على عدم وقوعه، ونقل الكل عن المعتزلة، أى أن الفعل إنما يصير مأمورًا به عندهم قبل حدوثه لا عنده، بل عنده ينقطع تعلق التكليف به، وهو اختيار إمام الحرمين، وهو موافق لأصلهم فى أن الاستطاعة قبل الفعل، وأن تكليف مالا يطاق، غير جائز.

ونقل بعضهم، كالآمدى: أن الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأمورًا به قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى امتناع كون ذلك وقت حدوثه، فأثبته أصحابنا، ونفاه المعتزلة، وبه يشعر كلام الغزالى، وهذا صريح فى أن الخلاف بين معظم الأصحاب والمعتزلة فى المأمور، والمأمور إنما هو فى وقت التلبس والحدوث لا قبله، والنقل الأول يقتضى تحققه فيهما، فبينهما تناقض، ولا يجمع بينهما بأن يقال: إن الأول تفريع منهم على استحالة تكليف المحال، والثانى على جوازه؛ لأنه يقتضى جواز كون الفعل مأمورًا به بعد حدوثه، وهذا الناقل نقل امتناعه وفاقًا، والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل فى الزمن المستقبل، وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة، لا ينافى كون الفعل مقدورًا ومختارًا له، بمعنى صحة تعلق إرادته وقصده إلى إيقاعه، وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق، بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به، وقصده إلى إيجاده، وبهذا يندفع قولهم: إن الفعل تدور علته التامة ممتنع، ومعها واجب، فلا تكليف إلا بالمحال، لأن فى الأول تكليفًا بالمشروط عند عدم الشرط، وفى الثانى تكليفًا بتحصيل الحاصل.

(م): والأكثر: يستمر حال المباشرة، والإمام والغزالى: ينقطع.

(ش): ما حكاه عن الأكثر سبق نقل الآمدى أنه عن الأصحاب، وقال ابن برهان: إنه قول أهل السنة، وقالت المعتزلة: ينقطع تعلق التكليف به، واختاره الإمام والغزالى؛ لأن حقيقة الأمر الاقتضاء والطلب، والحاصل لا يطلب، وجوابه أنه غير مقتضى حال الإيقاع، ولكنه مع هذا مأمور به، بمعنى أنه طاعة وامتثال، وهذا لا يخالف فيه أحد.

(م): وقال قوم: لا يتوجه إلا عند المباشرة، وهو التحقيق.

(ش): هذا القول هو اختيار الإمام فخر الدين والبيضاوى وغيرهما. ونسبه المصنف إلى الأشعرى، قال: وقول إمام الحرمين: إن هذا المذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل مؤول؛ للعلم بأنه لا يطلق مثل هذه العبارة على من دون الشيخ، وذلك أنه ألزم الشيخ تحصيل الحاصل، ثم قال: يقال فى الحادث: هذا هو الذى أمر به المخاطب، فأما أن يستمر القول فى تعلق الأمر به طلبًا واقتضاء مع حصوله، فلا يرتضى هذا لنفسه عاقل، ومراده بالمذهب الذى لا يرتضيه لنفسه عاقل، إيجاب تحصيل الحاصل الذى ألزم الشيخ به، وهو يعرف أن الشيخ لا يقوله ولا غيره، ووجه ما ادعاه المصنف من التحقيق فى هذا المذهب، أمور منها: أن الأمر يتناول زمان إمكان الفعل، لامتناع التكليف بالواجب والممتنع، وزمان وقوع الفعل زمان إمكانه، فإنه ليس زمان امتناعه؛ لامتناع وقوع الفعل فى زمن امتناعه، وليس زمان وجوبه الذاتي قطعًا، فإن كان له وجوب فيه، كان ذلك الوجوب وجوبًا بشرط المحمول أى: بشرط وجوده، وأنه لا يمتنع، أما حال وقوعه أو قبله وفاقًا، فلو كان الوجوب بشرط المحمول مانعًا من التكليف، لم يكن المأمور مأمورًا أصلاً، فثبت أن زمان الوقوع زمان إمكانه، فوجب أن يتناول الأمر إياه.

ومنها: أنه قبل المباشرة مشغول بالضد، فهو مكلف بترك الضد، فلا يكون مكلفًا بالفعل فى تلك الحالة وإلا لاجتمع النقيضان، وكان تكليفًا بما لا يطاق، ولأنه لو كان كذلك لم يكن ممتثلاً إلا فى مدة الحال وذلك محال، ولأن الله تعالى لا يكلف شيئين فى حالة واحدة، ولهذا قلنا عند كل جزء: هو مكلف به، وقبله وبعده ليس مكلفًا به، لأنه يلزم أن يكون مكلفًا بالشىء وضده فى حالة واحدة، بل كلما انقضى جزء يقتضى تكليفه به، وكلما دخل فى جزء كلف به إلخ، فإن قلت: فعلى هذا لا يصح أن يعاقب على ترك الفعل بل على فعل الضد، قلنا: بل يعاقب على ترك الفعل وعدمه، صح ترك فعل الضد حين تحصيل المباشرة، فإن قلت: ما فررت منه وقعت فيه، وهو أنه كيف يكون مكلفًا بالشىء وضده.

قلت: لا نسلم: بل هو فى هذه الحالة، مكلف بالترك، وهو الإعدام فما كلف بشىء آخر ولا يجىء هذا الإعدام إلا بالمباشرة من الفعل، وهذا جزء من الفعل الذى هو

الواجب، ولا يقال: إن هذا مقدمة الواجب فصح قولهم: إن الأمر قبل المباشرة، محال.

(م): فاللازم قبلها التلبس بالكف المنهى عنه.

(ش): هذا جواب سؤال مقدر تقديره، أنه يلزم من القول بأنه لا يتوجه إلا عند المباشرة، سلب التكاليف، وأن المكلف لا يعصى بترك مأمور؛ لأنه إن أتى به كان ممتثلاً، وإن لم يأت به كان معذورًا لعدم التكليف.

وجوابه، أنه لا يلزم؛ لأنا نلومه على التلبس بالكف، والكف عندنا فعل، وهو حرام، فقد باشر الترك، فتوجه عليه التكليف، فالحرمة حال مباشرة الترك، والعقاب ليس إلا على الترك، وهذا من النفائس، وقد أشار إليه إمام الحرمين فى مسألة: تكليف مالا يطاق.

(م): مسألة: يصح التكليف ويوجد معلومًا للمأمور أثره مع علم الآمر، وكذا المأمور فى الأظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، كأمر رجل بصوم يوم، علم موته قبله، خلافًا لإمام الحرمين والمعتزلة، أما مع جهل الآمر فاتفاق.

(ش): المكلف به إذا كان وقوعه مشروطًا بشرط يتحقق انتفاؤه عند وقته، هل يصح التكليف به؟ أما مع العلم فله حالتان:

الأولى: أن يعلم الآمر انتفاءه دون المأمور، كأمر الله تعالى رجلاً بصوم غد، مع علمه بموته قبله، فذهب الجمهور إلى أنه يصح، ومنعه إمام الحرمين والمعتزلة، ومنشأ الخلاف أن فائدة التكليف هل هى الامتثال فقط، أو الابتداء أيضًا؟ فعلى الأول لا يصح، وعلى الثانى يصح، ومن فوائده الفرعية: أن المجامع فى نهار رمضان، إذا مات أو جن فى أثناء النهار، هل يجب فى تركته الكفارة فعلى الأول نعم، وعلى الثانى لا؛ لأنه لم يكن مأمورًا؛ للعلم بانتفاء شرط وقوعه عند وقته.

الثانية: أن يعلم المأمور انتفاء الشرط أيضًا، وإليه أشار بقوله: «أولا»، وكذا المأمور فى الأظهر، فالمختار عند المصنف الصحة، وهذا مما خالف فيه الأصوليين؛ فإنهم أطبقوا على المنع، وفرقوا بينهما بانتفاء فائدة التكليف ونقل الصفى الهندى عليه الاتفاق، إلا على رأى من يقول بتكليف مالا يطاق، ومستند المصنف فى خلافهم قول الفقهاء فيمن علمت أنها تحيض أثناء النهار: يجب عليها افتتاح النهار بالصوم، قال: ويقرب منه، وهو عكسه من نذر الصوم يوم قدوم زيد، وتبين أنه يقدم غدًا، فنوى الصوم من الليل أجزأه عن نذره على الصحيح، ولم يقولوا: إنه يجب عليه، بل اختلفوا فى الإجزاء كما رأيت، ونظير عدم الوجوب فيه الوجوب فى الحائض؛ قال: ولا يعكر على هذا أن الصحيح،

فيمن نذر الصيام يوم مقدم زيد، أنه يلزمه الصوم من أول اليوم، ويقال كما تبين بقدوم زيد فى أثناء النهار وجوب الصوم من أوله، فكذلك تبين نظيره بأن الحيض تحريمه من أوله؛ لأنا نقول: هذا التبين إنما هو بعد ظهور الوقت المقتضى فى مسألة النذر، والمانع فى مسألة الحيض وقبل ظهورهما لا أثر لهما سوى تحقق أنهما يظهران أم لا، فقد تبين تحقق التكليف علمًا، وإن أمكن الاحترام قبل ذلك، ثم إذا ورد العجز أو الموت أو النسخ لم يتبين أنه لم يكن مأمورًا، بل نقول: انقطع التكليف قلت: وهذا الذى اختاره المصنف ولم ينقله عن أحد، قد ذكره الشيخ مجد الدين بن تيمية فى «المسودة الأصولية»، فقال بعد ذكر الخلاف فى الحالة: وينبغى على مساق هذا أن نجوزه، وإن علم المأمور أنه يموت قبل الوقت، كما تجوز توبة المجبوب من الزنا، والأقطع من السرقة، ويكون فائدته العزم على الطاعة بتقدير القدرة، قال: وليست هذه المسألة مبنية على تكليف خلاف المعلوم، ولا على تكليف ما لا يطاق، وإن كان لها به ضرب من التعلق، لكن تشبه النسخ قبل التمكن، لأن ذلك رفع للحكم بخطاب، وهذا رفع للحكم بتعجيز وقد نبه ابن عقيل(١) على ذلك، وينبنى على أنه قد يأمر بما لا يريد. انتهى. وأما مع جهل الآمر بعدم وقوع الشرط، كأمر السيد عبده بخياطة الثوب فى الغد، فيصح بالاتفاق، كذا قاله المصنف تبعًا لابن الحاجب، لكن قال الصفى الهندى: فى كلام بعضهم إشعار بخلاف فيه، إذا علمت هذا فقول المصنف: «ويوجد معلومًا أثره»، أى: التكليف، أى حالة اتصال الخطاب به، ولا يتوقف علمه بذلك على مضى زمن يمكن فيه الامتثال، وأتى بذلك لينبه على قصور عبارة المختصر، فإنه نصب الخلاف فى الصحة، وهو فى الحقيقة خلاف فى تحقق الوجوب على المكلف، ولهذا ترجم الأكثرون المسألة: أنه هل يعلم المأمور كونه مأمورًا قبل التمكن من الامتثال أو لا، حتى يمضى عليه زمن الإمكان؟.

قال: فالفعل الممكن بذاته، إذا أمر اللهَ به عبده فسمع الأمر فى زمن لم يفهمه فى زمن يليه، هل يعلم إذا ذاك أنه مأمور، مع أن من الجائز أن يقطعه عن الفعل قاطع: عجز أو موت، أو يكون شاكا فى ذلك، لأن التكليف مشروط بسلامة العاقبة وهو لا

---

(١) هو: أبو الوفا على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادى الحنبلى، المقرئ الفقيه الأصولى الواعظ المتكلم، أحد الأئمة الأعلام، له مؤلفات قيمة منها: الفنون وهو أكبر كتبه، ويقع فى مائتى مجلد كما قال ابن الجوزى، وكتاب الواضح فى أصول الفقه وهو كتاب كبير ضخم، وكتاب الفصول والتذكرة، وعمدة الأدلة فى الفقه، وغير ذلك توفى سنة ٥١٣هـ.

انظر: ترجمته فى: ذيل طبقات الحنابلة (١٤٢/١)، المطلع (ص٤٤٤)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص٢٠٩)، وما بعدها.

يتحققها؟ أصحابنا على الأول، فيرون تخفيفًا مستفادًا من صيغة الأمر، وإنما الشك من رافع يرفعه المستقر، والقوم على العكس، قال: ويلزمهم ألا يوجد منه عبادة لحصول الشك، فلا يصح لهم عمل. وأقول هنا مسألتان:

إحداهما: بالنسبة إلى المأمور، أن الأمر إذا اتصل به ولا مانع، فيعلم علمًا قطعيًا، أنه مأمور فى الحال، وكذا فى الأزمنة المستقبلة بشرط بقائه على صيغة التكليف، وقالت المعتزلة: لا يصح علمه بتوجه الأمر عليه إلا بعد الامتثال، أو مضى زمن يسعه مع تركه.

الثانية: بالنسبة إلى الأمر، هل يصح ورود الأمر المقيد بشرط علم الآمر عدم وقوعه؟ وهى مبنية على ما قبلها، فمن قال: إن الآمر يعلم كونه مأمورًا قبل التمكن، جوز وروده، ومن لم يقل به لم يجوزه، إلا أن الخلاف هنا لا يختص بما علم عدم وقوعه، بل يجرى خلاف المعتزلة فى المعلوم الوقوع أيضًا، فحاصل مذهبهم: إحالة تصور الأمر بشرط فى حق الله تعالى، سواء علم وقوعه، أو عدم وقوعه، فظهر بذلك قصور عبارة ابن الحاجب والمصنف وغيرهما، حيث ترجموا المسألة ببعض أفرادها، فأوهموا موافقتهم فى معلوم الوقوع، ولزم من ذلك نسبة ابن الحاجب للتناقض حيث ادعى الإجماع فى خلاف المعلوم، أنه يصح التكليف به، وهنا حكى الخلاف فيه، وسلم المصنف فى شرحه السؤال، وجمع بينهما بما لا يشفى وإذا عرفت حقيقة المسألة، زال الاضطراب، فإنها ليست موضوعة فيما علم انتفاء شرط وقوعه، بل فى أنه هل يصح تكليف الله عبده بشرط أم لا؟ فالمعتزلة يقولون: إن ذلك محال سواء علم وقوعه أو علم عدم وقوعه؛ لأنه مع العلم بالوقوع لا يكون شرطًا وإلا لكان ذكره عبثًا، ومع العلم بعد الوقوع، لا يكون أمرًا إلا على رأى بعض من يجوز تكليف ما لا يطاق، وقول المصنف: يلزمهم بطلان العبادات لعدم الجزم، فغير لازم؛ لأن الشك ليس فى نفس العبادة، بل فى بقائه إلى فراغها، وساغ له الإقدام عليها مع ذلك استصحابًا بالأصل السلامة؛ ولهذا قال أبو الحسين فى «المعتمد»: قال أصحابنا: إنما يجب التأهب للصلاة لثبوت أمارة بقائه سالمًا إلى فراغها، فوجب عليه بهذه الأمارة التحرز من ترك مالا يؤمن وجوبه.

(م): خاتمة: الحكم قد يتعلق على الترتيب، فيحرم الجمع أو يباح أو يسن.

(ش): مثال الأول: أكل المذكى والميتة لعذر الاضطرار المبيح للميتة، **ومثال الثانى:** الوضوء والتيمم؛ كذا قال فى «المحصول»، وغلط؛ فإن التيمم مع وجود الماء لا يصح، والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام، وإن استعمله لا على قصد العبادة فلا يكون تيممًا، وقال

العراقى[1]: مراده صورة التيمم، أما التيمم الشرعى المبيح للصلاة، فلا تتصور حقيقته مع الوضوء؛ لأنه حينئذ غير مشروع، قلت: ويمكن تصويره على رأى ابن شريح فى الماء المختلف فى طهوريته كالمستعمل والنبيذ، الذى يجوز أبو حنيفة الطهارة به؛ فإنه نص فى كتاب الودائع على أنه يتوضأ به ويتيمم خروجًا من الخلاف، ومثله قول أبى حنيفة فى سؤر الحمار: إن لم يجد غيره توضأ به وتيمم.

ومثال الثالث: خصال الكفارة المرتبة، كذا قال فى «المحصول»، وفى كون الجمع بينها سنة يحتاج إلى دليل، ولم يذكره الفقهاء، بل فى تصويره نظر، فإنه إذا كفر بالعتق مثلاً ثم صام، فقد سقطت الكفارة بالأولى، فلا ينوى بالثانية الكفارة لعدم بقائها عليه، وينبغى أن يكون على الخلاف فيما إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم؟.

(م): وعلى البدل كذلك.

(ش): أى هذه الأشياء كما تكون فى المرتب تكون فى المخير، ومثل الإمام وغيره، المحرم الجمع: تزويج المرأة من كفأين والمباح: ستر العورة بثوبين، والمندوب: بالجمع بين خصال كفارة الحنث، وفيه ما سبق فى الكفارة المرتبة.

* * *

---

(١) كذا فى المخطوط، والصواب القرافى.

(م): الكتاب الأول
فى الكتاب ومباحث الأقوال

والكتاب القرآن، والمعنى به هنا: اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته.

(ش): لما كان الكتاب أصلاً لسائر الأدلة الشرعية، قدم البحث عنه على البحث عن سائرها، والألف واللام فيه للغلبة، لأن المراد به الذى يتعارفه المسلمون، المقابل للسنة، فيقال: الكتاب والسنة، فقوله: «الكتاب القرآن»، هو قولنا: الإنسان البشر، والقمح البر، وقوله: «والمعنى»، إشارة إلى أن القرآن يطلق تارة ويراد به مدلول اللفظ، وهو المعنى القائم بالنفس، وذلك محل نظر المتكلمين، وأخرى ويراد به الألفاظ الدالة على ما فى النفس؛ قال تعالى: ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة: ٦]. والمسموع هو العبارات[١]، وهذا محل نظر الأصوليين والفقهاء والنحاة وغيرهم، فقوله: «اللفظ»،

---

(١) قوله: و«المسموع هو العبارات». قول غير صحيح مخالف لاعتقاد أهل السنة والجماعة فالقرآن المسموع، والمكتوب، بألفاظه وحروفه كلام الله على الحقيقة، لا هو دلالات على كلام الله، ولا هو عبارات كما ذهب الشارح ولا هو معنى لكلام الله. فالكلام كلام الله والصوت صوت القارئ، وكذلك المكتوب فى المصاحف كلام الله حرف وهجاء، وليس المداد المكتوب على الورق. قال الشيخ حافظ بن أحمد الحكمى: ونحن وجميع أهل السنة والجماعة نشهد الله الذى أنزله بعلمه وشهد به، ونشهد ملائكته الذين شهدوا بذلك، ونشهد رسوله الذى أنزل عليه وبلغه إلى الأمة، ونشهد جميع المؤمنين الذين صدقوه وآمنوا به أنّا مؤمنون مصدقون شاهدون بأنه كلام الله عز وجل وتنزيله وأنه تكلم به قولا وأنزله على رسول وحيا، ولا نقول أنه حكاية عن كلام الله عز وجل أو عبارة بل هو عين كلام الله حروفه ومعانيه، نزل به من عنده الروح الأمين، على محمد خاتم المرسلين وكل منهما مبلغ عن الله عز وجل والكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا لا إلى من قاله مبلغًا مؤديًا. أ.هـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: وتوهم قوم أنهم يعنون بالحروف المداد، وبالأصوات أصوات العباد، وهذا لم يقله عالم والصواب الذى عليه سلف الأمة كالإمام أحمد والبخارى صاحب الصحيح فى كتاب خلق أفعال العباد وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم اتباع النصوص الثابتة، وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه ليس ذلك كلاما لغيره ولكن أنزله على رسوله، وليس القرآن اسمًا لمجرد المعنى ولا لمجرد الحروف بل لمجموعهما، وقال رحمه الله فى موضع آخر، وقلت: فى جواب الفتيا الدمشقية، وقد سألت فيها عن رجل=

كالجنس، فيخرج به النفسى، وإنما عبر به دون القول، وإن كان القول أخص من اللفظ[1]، فإنه لا يتناول غير المستعمل؛ لأن القصد هنا التنصيص على أن البحث عن الألفاظ، ولو أتى بالقول لم يفهم ذلك، وقوله: «المنزل»، فصل أول، يخرج اللفظ غير المنزل، وقوله: «على محمد ﷺ»، فصل ثان، يخرج المنزل على غيره من الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، و«للإعجاز»، فصل ثالث، يخرج المنزل لا للإعجاز كالأحاديث، كذا قالوا: وساعدهم قول الحليمى فى المنهاج: علوم القرآن توجد فى السنة إلا الإعجاز، فإنه

=حلف بالطلاق الثلاث أن القرآن حرف وصوت، وأن ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ على ما يفيده الظاهر ويفهمه الناس من الظاهر، هل يحنث هذا أم لا؟ فقلت فى الجواب: إن كان مقصود هذا الحالف أن أصوات العباد بالقرآن والمراد الذى يكتب به حروف القرآن قديمة أزلية، فقد حنث فى يمينه، وما علمت أحدًا من الناس يقول ذلك، وإن كان قد يكره تجريد الكلام فى المداد الذى فى المصحف وفى صوت العبد لئلا يتذرع بذلك إلى القول بخلق القرآن. ومن الناس من تكلم فى صوت العبد وإن كنا نعلم أن الذى نقرؤه هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره، وأن الذى بين اللوحين هو كلام الله حقيقة، ولكن ما علمت أحدًا حكم على مجموع المداد المكتوب به، وصوت العبد بالقرآن بأنه قديم ولكن الذين فى قلوبهم زيغ من أهل الأهواء لا يفهمون من كلام الله وكلام رسوله ﷺ، وكلام السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان فى باب صفات الله تعالى إلاَّ المعانى التى تليق بخلق لا بالخالق. انتهى. قلت: والكلام فى هذه المسألة يطول فكم من نقول توضح عقيدة أهل السنة والجماعة فى أن القرآن ليس دلالات ولا عبارات عن كلام الله بل هو كلامه على الحقيقة لا المجاز، منه بدأ وإليه يعود.

انظر: معارج القبول (١/٢٦٦،٢٦٧)، (١/٢٥٨: ٣٠٤)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/١٤٦: ١٤٨)، شرح أصول العقيدة الإسلامية لعلى بن أبى العز الأذرعى (ص٦٠)، الفصل لابن حزم (٣/٣: ١٠) ولمعة الاعتقاد (ص١٥: ١٨).

(١) اللفظ فى اللغة: الرمى، يقال: لفظ البحر الشىء ألقاه إلى الساحل، ولفظت الحية سمها: رمت به، وفى الاصطلاح: صوت معتمد على بعض مخارج الحروف، لأن الصوت لخروجه من الفم صار كالجوهر المرمى منه فهو ملفوظ، فأطلق اللفظ عليه من باب تسمية المفعول باسم المصدر، كقولهم: نسج اليمن، أى منسوجه.

أما: القول فى اللغة: النطق بالكلام والرأى المعتقد، والجمع أقوال، وجمع الجمع: أقاويل. وفى الاصطلاح: لفظ وضع لمعنى ذهنى، لما كان اللفظ أعم من القول لشموله المهمل والمستعمل أخرج المهمل بقوله: «وضع لمعنى».

انظر: المعجم الوسيط (٢/٧٩٧،٨٦٥)، شرح الكوكب المنير (١/١٠٤،١٠٥)، الإحكام فى أصول الأحكام (١/٤٦).

من خصائص الكتاب، ولهذا جوزوا رواية الحديث بالمعنى(١)، وينبغي أن يكون مرادهم: أن الأحاديث لم تنزل للإعجاز، أي لقصده، فإنها لا تخلو عنه، كيف وهو القائل: «أوتيت جوامع الكلم»(٢)؟ وبذلك يؤول قول الحليمي، وقوله: «بسورة منه» من تتمة الفصل الثالث، وهو بيان للواقع لا الإخراج، والمعنى فيه: أن الإعجاز واقع بسورة منه، فلو أطلق «المنزل للإعجاز»، لأوهم أن الإعجاز بكله، وليس كذلك، ولا ينبغي أن يتوهم أنه فصل رابع يخرج ما نزل للإعجاز، ولكن لا بسورة منه، فإن ذلك لم يوجد، أعني كلامًا نزل للإعجاز على محمد ﷺ لا بسورة منه، و«المتعبد بتلاوته» فصل رابع يخرج

---

(١) قلت: ولكن جواز رواية الحديث بالمعنى دون اللفظ ليس جوازًا مطلقًا، بل مقيدًا بشروط.
أولاً: أن يكون الراوي بالمعنى عالمًا بالألفاظ ومقاصدها، خبيرًا بما يحيل معانيها.
ثانيًا: أن تكون الرواية بالمعنى مساوية للأصل في الجلاء والخفاء، لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم وتارة بالمتشابه.
ثالثا: أن لا تكون في الرواية زيادة ولا نقصان.
رابعًا: أن يقول الراوي بالمعنى عقيبه: أو كما قال، أو نحوه، أو شبهه، وخلافه.
قال الخطيب في الكفاية: قال الحسن: «لا بأس بتقديم الحديث وتأخيره إذا أصبت المعنى» وقيل للحسن: يا أبا سعيد، إنك تحدثنا بالحديث اليوم، وتحدث من الغد بكلام آخر؟ فقال: «لا بأس بالحديث إذا أصبت المعنى» وقال سفيان الثوري: «لو أردنا أن نحدثكم بالحديث كما سمعناه ما حدثناكم بحديث واحد». وقال عبد الرزاق ذات مرة لسفيان: حدثنا بحديث أبي الزعراء كما سمعت، قال: «يا سبحان الله!! ومن يطيق ذلك؟ إنما نجيئكم بالمعنى».
وكان أنس إذا حدث حديثًا عن رسول الله ﷺ ففرغ منه قال: أو كما قال رسول الله ﷺ، وكان أبو الدرداء يحدث بالحديث عن رسول الله ﷺ، فإذا فرغ منه قال: «هذا، أو نحو هذا، أو شكله».
وروى هشام بن عروة عن أبيه قال: قالت لي عائشة: «يا بني إنه يبلغني أنك تكتب عني الحديث، ثم تعود فتكتبه»، فقلت لها: أسمعه منك على شيء ثم أعود فأسمعه على غيره! فقالت: «تسمع في المعنى خلافا؟» قلت: لا. قالت: «لا بأس بذلك».
انظر: مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه محمد عثمان الخشت (ص١٢،١٣).
(٢) حديث: «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارًا»، أخرجه البيهقي في الشعب، وأبو يعلى في مسنده عن عمر بن الخطاب، وأخرجه الدارقطني عن ابن عباس، وقد روى هذا الحديث بألفاظ مختلفة؛ فأخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: «بعثت بجوامع الكلم»، وأخرجه أحمد عن عمرو بن العاص بلفظ: «أوتيت فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه».
انظر: فيض القدير (٥٦٣/١)، جامع العلوم والحكم (ص٢)، كشف الخفا (١٥/١).

منسوخ التلاوة[1] مثلاً، وقوله: «بسورة» يقتضى أنها أقل ما وقع التحدى به؛ لقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة مثله﴾[2]. لكن قوله تعالى: ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾ [الطور: ٣٤]. يقتضى الإعجاز بآية.

(م): ومنه البسملة فى أول كل سورة غير «براءة» على الصحيح.

(ش): هى آية من أول الفاتحة بلا خلاف عندنا[3]، وكذا فيما عداها من باقى

---

(١) قلت: إن الآية من القرآن يتعلق بها حكمان، الأول: جواز تلاوتها ولهذا يثاب عليها، لقول النبى ﷺ: «من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول ألم حرف، بل ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف».
الثانى: الحكم الذى تدل عليه من الوجوب أو التحريم أو غيرهما، فإن رفع حكم من الحكمان لا شك أن أحدهما ثابت معمول به مثاب عليه، متعبد به، فمثلا نسخ حكم آية الاعتداد بالحول الثابت فى قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا وصية لأزواجهم متاعًا إلى الحول غير إخراج﴾ بالاعتداد أربعة أشهر وعشرًا الثابت فى قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا﴾، لا تزال الآية المنسوخة مقروءة فى المصحف يتعبد بها. قال الشوكانى: وإلى جواز ذلك ذهب الجمهور بل ادعى بعضهم الإجماع عليه، وقد حكى جماعة من الحنفية والحنابلة عدم الجواز عن بعض أهل الأصول قالوا: لأنه إذا انتفى الحكم لا فائدة من التلاوة، وهذا قصور عن معرفة الشريعة وجهل كبير بالكتاب العزيز فإن المنسوخ حِكَمه الباقية تلاوته فى الكتاب العزيز مما لا ينكره من له أدنى قدم فى العلم. أ.هـ.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٨٩).

(٢) سورة يونس: ٣٨، وفى المخطوط ﴿فأتوا بسورة منه﴾ وهو تحريف وما أثبتناه هو الصواب.

(٣) قوله: «هى آية من أول الفاتحة بلا خلاف عندنا» قلت: الإجماع على ثبوت البسملة خطًا فى المصحف فى أوائل السور ولا خلاف فى ذلك، أما كونها آية ففى ذلك خلاف مشهور، وقد نقل ابن حجر وغيره كلام من أنكر أن البسملة ليست آية من القرآن قال ابن حجر: قال ابن التين: فيه دليل على أن بسم الله الرحمن الرحيم ليست آية من القرآن، كذا قال، وعكس غيره لأنه أراد السورة، ويؤيده أنه لو أراد ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ الآية لم يقل هى السبع المثانى لأن الآية الواحدة لا يقال لها سبع فدل على أنه أراد بها السورة.
قال الشوكانى: وقد ذكر جماعة من أهل الأصول فى هذا البحث ما وقع من الاختلاف بين القراء فى البسملة وكذلك ما وقع من الاختلاف فيها بين أهل العلم، هل هى آية من كل سورة أو آية من الفاتحة فقط، أو آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل سورتين أو ليست بآية ولا هى من القرآن؟ وأطالوا البحث فى ذلك وبالغ بعضهم فجعل هذه المسألة من مسائل الاعتقاد، وذكرها فى مسائل أصول الدين والحق أنها آية من كل سورة لوجودها فى رسم المصاحف=

السورة سوى «براءة» على أظهر قولى الشافعى، **والثانى**: ليست من القرآن بالكلية، ونسبه بعضهم للأئمة الثلاثة، وهو مقابل الصحيح فى كلام المصنف، وعمدتنا ثبوتها فى شواذ المصحف أول كل سورة، وأجمع الصحابة على أنه لا يكتب فى المصحف ما ليس بقرآن، وأن ما بين الدفتين كلام الله تعالى؛ قاله القاضى الحسين، والغزالى، والنووى، وغيرهم، وهو أحسن الأدلة، وإذا قلنا بأنها من القرآن، فالمشهور أنها آية كاملة، وفى قول: بعض آية، وحكى ابن الرفعة وجهًا: إن كان الحرف الأخير من السورة قبله ياء ممدودة كالبقرة، فالبسملة آية كاملة منها، وإن لم يكن كـ ﴿اقتربت الساعة﴾ [القمر: ١] فبعض آية، وعلم من قوله: «أول كل سورة» أنها آية منها، والمخالف فيه أبو بكر الرازى[1] من الحنفية إلى أنها آية مفردة، أنزلت للفصل بين السور، حكاه عنه ابن

=وذلك هو الركن الأعظم فى إثبات القرآنية للقرآن، ثم الإجماع على ثبوتها خطًا فى المصحف فى أوائل السور ولم يخالف فى ذلك من لم يثبت كونها قرآنا من القراء وغيرهم، وبهذا الإجماع حصل الركن الثانى وهو النقل مع كونه نقلاً إجماعيا بين جميع الطوائف، وأما الركن الثالث وهو ثبت موافقتها للوجه الإعرابى والمعنى العربى فذلك ظاهر. إذا تقرر لك هذا علمت أن نفى كونها من القرآن مع تسليم وجودها فى الرسم بمجرد دعوى غير مقبولة، وكذلك دعوى كونها آية واحدة أو آية من الفاتحة مع تسليم وجودها فى الرسم فى أول كل سورة فإنها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم به الحجة.

وقال ابن كثير: افتتح بها الصحابة كتاب الله واتفق العلماء على أنها بعض آية من سورة النمل ثم اختلفوا هل هى آية مستقلة فى أول كل سورة أو من أول كل سورة كتبت فى أولها، أو أنها بعض آية من كل سورة، أو أنها كذلك فى الفاتحة دون غيرها أو أنها إنما كتبت للفصل لا إنها آية على أقوال العلماء سلفًا وخلفًا. أ. هـ. قلت: إنما سُقت هذه الأقوال لبيان أن هذه المسألة فيها خلاف مشهور بين العلماء على عكس ما ذكره الشارح، وكان قول المؤلف صحيح ودقيق حينما قال على الصحيح.

انظر: فتح البارى لابن حجر (١٥٨/٨)، إرشاد الفحول (ص٣١)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١٦/١).

(١) هو: أحمد بن على أبو بكر الرازى، الإمام الكبير المعروف بالجصاص، انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداد، قال الخطيب: كان إمام أصحاب أبى حنيفة فى وقته، وكان مشهورًا بالزهد والدين، والورع، وقال الذهبى: وقيل كان يميل إلى الاعتزال وفى تواليفه ما يدل على ذلك فى رؤية الله وغيرها، نسأل الله السلامة، قلت: وقد حققنا له كتاب اسمه بدء الأمالى، مليء باعتقادات تخالف أهل السنة والجماعة فليراجع، له مصنفات كثيرة، منها: أحكام القرآن، وشرح الجامع لمحمد بن الحسن، وشرح مختصر الكرخى، وشرح مختصر الطحاوى، وشرح الأسماء الحسنى، وله كتاب مفيد فى أصول الفقه، وكتاب جوابات المسائل والمناسك، بدء الأمالى، فى العقيدة=

السمعانى فى «الاصطلام»، وسيأتى عن رواية الربيع[١] عن الشافعى ما يقتضيه، نعم، ظاهر كلام المصنف يقتضى أنها من القرآن على سبيل القطع كسائر القرآن وهو وجه مرجوح، حكاه الماوردى والإمام وغيرهما؛ قال الماوردى: والجمهور على أنها آية حكمًا لا قطعًا لاختلاف العلماء فيها، ومعنى حكمًا: أنه لا تصح الصلاة إلا بها فى أول الفاتحة، وضعف الإمام قول من قال: إنها قرآن على سبيل القطع، وقال: هذه غباوة عظيمة من قائله؛ لأن ادعاء العلم حيث لا قاطع، محال، وصحح النووى أنها قرآن على سبيل الحكم، واستدل إلى أنه لا يكفر بالإجماع، ولو كانت على سبيل القطع لكفر، وبنوا على هذا الخلاف أنه هل يقبل فى إثباتها خبر الواحد؟ إن قلنا: آية حكمًا، فنعم كسائر الأحكام، وإن قلنا: قطعًا، فلا، كسائر القرآن، وكان شيخنا بهاء الدين بن عقيل[٢]، رحمه الله تعالى يقول: الذى يظهر أن إثباتها قرآنا، لا يكون إلا بقاطع كغيرها، ويجوز كونه خبر الواحد الذى احتفت به القرائن وهو إجماعهم على كتبها فى المصاحف كلها بقلم القرآن، وعدم تكفيرنا فيها لكون القطع ناشئًا عن ثبوت الخبر المحتف بالقرائن، وهذا لم يحصل للنافى، على أن العمرانى[٣] حكى فى زوائده عن صاحب

=بتحقيقنا، توفى سنة ٣٧٠هـ.

انظر: تاريخ بغداد (٣١٤/٤، ٣١٥)، شذرات الذهب (٧١/٣)، الفوائد البهية (ص٢٧)، طبقات المفسرين (٥٥/١)، البداية والنهاية (٢٩٧/١١).

(١) هو: الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادى، أبو محمد، المؤذن، المصرى صاحب الإمام الشافعى الذى روى أكثر كتبه، وأثنى عليه الشافعى خيرًا، وكان مؤذنًا فى مسجد عمرو بن العاص، قال النووى: واعلم أن الربيع حيث أطلق فى كتب المذهب المراد به المرادى وإذا أرادوا الجيزى قيدوه، وصارت الرواحل تشد إليه من أقطار الأرض لسماع كتب الشافعى منه. توفى سنة ٢٧٠هـ.

انظر: طبقات الحفاظ (ص٢٥٢)، وفيات الأعيان (٢٩١/٢)، ومابعدها، البداية والنهاية (٤٨١/١١)، شذرات الذهب (١٥٩/٢)، حسن المحاضرة للسيوطى (٣٤٨/١).

(٢) هو: عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله المشهور بابن عقيل بهاء الدين أبو محمد، تولى قضاء الديار المصرية وسمع الحديث، وأخذ الفقه عن الزين بن الكتانى وغيره، وقرأ النحو على ابن حيان، ولازمه فى ذلك اثنتى عشرة سنة، وأخذ الأصول والفقه عن العلاء التونوى ولازمه، وقرأ القراءات على التقى الصائغ. توفى فى القاهرة سنة ٧٦٩هـ. من مصنفاته: شرح الألفية لابن مالك، شرح تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك وسماه المساعد، وغيرهما.

انظر: شذرات الذهب (٢١٤/٦، ٢١٥)، البدر الطالع (٣٨٦/١، ٣٨٧)، كشف الظنون (١٥٢/١، ٢٠٣، ٤٠٦)، معجم المؤلفين (٧٠/٦).

(٣) هو يحيى بن سالم أبى الخير بن أسعد بن يحيى، أبو الحسين العمرانى، فقيه، كان شيخ=

«الفروع» أنا إذا قلنا: إنها من الفاتحة قطعًا كفرنا نافيها، وفسقنا تاركها، ولكن المعروف الأول، قال ابن السمعاني:وقولهم: لو كانت قرآنًا لنقلت بدليل يفيد القطع، مردود؛ لأنا نريد بكونها من القرآن فى رأس كل سورة عملاً لا علمًا، ونظيره الحجر هو من البيت بدلائل لا توجب العلم، بل توجب العمل، وهو الطواف عليه وسائر الكعبة قبلة بدليل مقطوع يوجب العلم، وبهذا التقرير يندفع الإشكال، ويرتفع خيال القاضى فى قطعه بتخطئة من جعلها من القرآن؛ لأنه لا يثبت إلا بقاطع، وهو مفقود، لأنه بأن مراد المثبت بكونها قرآنًا، وتزول الشبهة فى التكفير من الجانبين، وهو من أجل ما يستفاد فى هذا الموضع، ومن الفوائد ما حكاه ابن خالويه[1] فى «الطارقيات» عن الربيع بن سليمان، سمعت الشافعى يقول: أول الحمد بسم الله الرحمن الرجيم، وأول البقرة الم».

ولهذا وجه حسن، وهو أن البسملة لما ثبتت أولاً فى سورة الفاتحة فهى من السور إعادة لها وتكرار، فلا تكون من تلك السورة ضرورة، فلا يقال: هى آية من أول كل سورة، بل هى آية فى أول كل سورة.

(م): لا ما نقل آحادًا على الأصح.

(ش): حكاية الخلاف فى هذا على الإطلاق لم أره فى شيء من كتب الأصول مع كثرة التتبع، وابن الحاجب وإن أشار إلى الخلاف فيها، حيث أفردها بمسألة، ونصب فيها الأدلة، لكن ظهر أن مقصوده فيها البسملة بخصوصها، وأنها ليست من القرآن، وأما المصنف فغاير بينهما، وأفهم أن البسملة من القرآن بالتواتر لا بالآحاد، وقد سبق ما فيه، والحق أن ثبوت ما هو من القرآن بحسب أصله لا خلاف فى شرط التواتر فيه، وأما بحسب محله ووضعه وترتيبه، فهل يشترط فيه التواتر، أم يكفى فيه نقل الآحاد؟ هذا الذى يليق أن يكون محل الخلاف، ثم رأيت الخلاف مصرحًا به فى كتاب «الانتصار» للقاضى

=الشافعية فى بلاد اليمن توفى فيها سنة ٥٥٨هـ. من مصنفاته: البيان فى فروع الشافعية، والزوائد، والأحداث، وشرح الرسائل للغزالى، وغير ذلك.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٤/٣٢٤)، هدية العارفين (٢/٥٢٠)، الأعلام (٨/١٤٦).

(١) هو: الحسين بن أحمد بن خالويه بن حمدان الهمذانى، أبو عبد الله نحدى، لغوى أصله من همذان أخذ عن أبى مجاهد، وأبى بكر الأنبارى، وأبى عمرو الزاهد، وأبى بكر بن دريد، توفى بحلب سنة ٢٧٠هـ. من مصنفاته: الاشتقاق، الجمل فى النحو، البديع فى القراءات، شرح الممدود والمقصور، وغير ذلك.

انظر: البداية والنهاية (١١/٢٩٧)، شذرات الذهب (٣/٧١،٧٢)، معجم الأدباء (٩/٢٠٠)، كشف الظنون (١/٨٦،١٢٣)، معجم المؤلفين (٣/٣١٠،٣١١).

أبى بكر، فقال ما نصه: وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين: يجوز إثبات قرآن[1] وقراءة حكمًا لا علمًا بخبر الواحد دون الاستفاضة، وكره أهل الحق ذلك وامتنعوا منه. انتهى، ولا تتخيل من إفراد الأئمة كتبًا فى القراءات الشواذ أنها ملحقة عندهم بالقرآن، بل إنما فعلوا ذلك لفوائد: منها ما يتعلق بعلم العربية، ومنها الاستشهاد بها فى تفسير القرآن، وعلى هذا اقتصر ابن عبيد[2] فى كتاب فضائل القرآن، فقال: القصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المتواترة، وتبين معناها، وذلك كقراءة عائشة[3] ﴿والصلاة الوسطى﴾ [البقرة: ٢٣٨] «وصلاة العصر» وقراءة ﴿وله أخ أو أخت﴾ [النساء: ١٢] «من أم»، وإذا كانوا يرجعون لأقوال التابعين فى التفسير فما ظنك بالصحابة؟!.

(م): السبع المتواترة، قيل: فيما ليس من قبيل الأداء، كالمد، والإمالة، وتخفيف الهمزة، قال أبو شامة: والألفاظ المختلف فيها بين القراء.

(ش): أما كون السبع متواترة، فمما أجمع عليه من يعتد به[4]، بشرط صحة إسناده إليهم؛ لأنها لو لم تكن متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر، واللازم باطل، وتشعب

---

(١) كذا فى المخطوط، وصوابه قراءات.

(٢) هو: عمر بن عبيد بن باب التميمى بالولاء، أبو عثمان البصرى، ولد سنة ثمانين للهجرة كان شيخ المعتزلة فى عصره وفقيهها، وأحد الزهاد المشهورين، من مصنفاته: التفسير، فضائل القرآن، الرد على القدرية، توفى بمكة سنة ١٤٤هـ، رثاه أبو جعفر المنصور، ولم يسمع بخليفة رثى من دونه سواه، قال ابن معين: كان من الدهرية الذين يقولون: إنما الناس مثل الزروع.
انظر: البداية والنهاية (١٠/٧٨)، ميزان الاعتدال (٢/٢٩٤)، وفيات الأعيان (٣/٤٦٠)، الأعلام للزركلى (٥/٨١).

(٣) هى: أم المؤمنين عائشة زوجة رسول الله ﷺ، وبنت أبى بكر الصديق أسلمت صغيرة بعد ١٨ شخصًا، تزوجها الرسول قبل الهجرة، وبنَى بها بعد الهجرة وكناها: أم عبد الله بابن أختها عبد الله بن الزبير، من أكثر الصحابة رواية ماتت سنة ٥٧هـ. ودفنت بالبقيع.
انظر: الإصابة (٤/٣٤٨)، الاستيعاب (٤/٣٤٥)، تهذيب الأسماء (٢/٣٥٢)، طبقات الفقهاء (ص٤٧).

(٤) قال الشوكانى: وليس على ذلك أثارة من علم فإن هذه القراءات كل واحدة منها منقولة نقلا آحاديا، كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقراءاتهم وقد نقل جماعة من القراء الإجماع على أن فى هذه القراءات ما هو متواتر وفيها ما هو آحاد، ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلا عن العشر وإنما هو قول قاله بعض أهل الأصول، وأهل الفن أخبر بفنهم.
انظر: إرشاد الفحول (ص٣٠).

بعض المتأخرين، وقال: لا شك في تواترها عن الأئمة السبعة[1]، وأما بأسانيدهم عن النبي ﷺ، فهي أخبار آحاد كما يعرف من طرقهم، وجوابه: لعلها كانت متواترة فيما بينهم، واقتصروا على بعض الطرق، ولا يلزم من عدم النقل ألا يكون كذلك، وقوله: «قيل»، يشير به إلى ما ذكره ابن الحاجب، وإنما أورده بصيغة التمريض، لأنه وإن وافقه في استثناء ما ليس من قبيل الأداء، لكن لا يوافق في التمثيل، فإن أصل المد والإمالة متواتر بلا شك، وإنما اختلف القراء في اختياراتهم، فمنهم من رآه طويلاً، ومنهم من رآه قصيرًا، ومنهم من بالغ في القصر، فمنهم من تزايد؛ حمزة[2] وورش[3] بمقدار ست ألفات، وقيل خمس، وقيل أربع، وصححوه، وعن عاصم[4]: ثلاث وعن الكسائي ألفين

---

(١) القراءات السبع هي قراءة أبي عمرو ونافع وعاصم وحمزه والكسائي وابن كثير وابن عامر، والعشر هذه مع قراءة يعقوب وأبي جعفر وخلف.

(٢) هو: حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل، أبو عمارة الكوفي، التيمي مولاهم، أحد القراء السبعة ولد سنة ٨٠هـ وأدرك الصحابة بالسن فيحتمل أن يكون قد رأى بعضهم، أخذ القراءة عن سليمان الأعمش، وحمران بن أعين، وأبي إسحاق السبيعي، ومحمد بن عبد الرحمن، وطلحة ابن مصرف، ومغيرة بن مقسم وغيرهم. قرأ عليه إبراهيم بن أدهم، وإبراهيم بن إسحاق بن راشد، وإبراهيم بن طعمة، وإسحاق بن يوسف الأزرق، وأشعث بن عطاف، وحجاج بن محمد، وربيع بن زياد وغيرهم. توفي سنة ١٥٦هـ بحلوان. من مصنفاته: قراءة حمزة، كتاب الفرائض، وغيرها.
انظر: طبقات القراء (١/٢٦١)، مرآة الجنان (١/٣٣٢)، شذرات الذهب (١/٢٤٠)، البحث والاستقراء في تراجم القراء (ص٤٦).

(٣) هو: عثمان بن سعيد بن عبد الله أبو سعيد القرشي مولاهم، المصري الملقب بورش شيخ القراء المحققين، وإمام أهل الأداء المرتلين، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالديار المصرية في زمانه، ولقبه نافع بورش لبياضه، والورشان طائر معروف، رحل إلى نافع بن أبي نعيم فعرض عليه القرآن عدة ختمات في سنة ١٥٥هـ، له اختيار خالف به نافعا. عرض عليه القرآن: أحمد بن صالح، وداود بن أبي طيبة، وأبو الربيع سليمان بن داود المهدي، وعامر بن سعيد، وأبو الأسعد الجرشي، وعبد الصمد بن عبد الرحمن بن القاسم وغيرهم. توفي سنة ١٩٧هـ.
انظر: طبقات القراء (١/٥٠٢)، شذرات الذهب (١/٣٤٩)، البحث والاستقراء في تراجم القراء (ص١٣، ١٤).

(٤) هو: عاصم بن بهدلة بن أبي النجود، أبو بكر الأسدي، مولاهم، الكوفي، شيخ القراء بالكوفة وأحد القراء السبعة، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة، وجمع بين الفصاحة والإتقان والتحرير والتجريد، أخذ القراءة عن زر بن حبيش وأبي عبد الرحمن السلمي، وأبي عمر الشيباني. روى القراءة عنه: أبان بن تغلب، وأبان بن يزيد العطار والحسن بن صالح، وحفص بن سليمان،=

ونصف، وعن قالون[١]: ألفين، وعن السوسي[٢]: ألف ونصف وقال الداني[٣] في التيسير: أطولهم مدا في الصورتين جميعًا، يعني المتصل والمنفصل، ورش وحمزة، ودونهما عاصم، ودونه ابن عامر[٤]، والكسائي، ودونهما أبو عمرو[٥] من طريق أهل العراق،

=وشيبان بن معاوية وغيرهم. توفي سنة ١٢٧هـ.
انظر: طبقات القراء (٣٤٦/١)، ميزان الاعتدال (٣٥٨/٢)، شذرات الذهب (١٧٥/١).

(١) هو: عيسى بن منبه بن وردان الملقب بقالون، المدني، قاضي المدينة، ويقال إنه ربيع بن نافع وقد اختص به كثيرًا، وهو الذي لقبه قالون بمعنى: جيد؛ لجودة قراءته باللغة الرومية، ولد سنة ١٢٠هـ أخذ القراءة عرضًا عن نافع قراءة نافع، وقراءة أبي جعفر، وعرض أيضًا على عيسى بن وردان، وروى القراءة عنه: إبراهيم وأحمد ابناه، وأحمد بن صالح المصري، والحسن بن علي الشحام، والحسين بن عبد الله المعلم، وعبد الله بن عيسى المدني، ومحمد بن عبد الحكم القطري وغيرهم. توفي سنة ٢٢٠هـ.
انظر: طبقات القراء (٦١٥/١)، ميزان الاعتدال (٣٢٧/٣)، شذرات الذهب (٤٨/٢)، البحث والاستقراء في تراجم القراء (ص١١).

(٢) هو: صالح بن زياد بن عبد الله أبو شعيب السوسي، مقرئ ضابط، محرر ثقة، عالم أهل الرقة ومقرئهم، أخذ القراءة عرضًا وسماعًا عن أبي محمد اليزيدي، وروى عن عبد الله بن نمير وطائفة. وأخذ القراءة عنه: أبو المعصوم محمد ابنه وموسى بن جرير النحوي، وأبو الحارث محمد بن أحمد الطرسوسي الرقي، وأحمد بن محمد الرافعي، وأحمد بن حفص المصيصي وغيرهم. توفي سنة ٢٦١هـ.
انظر: طبقات القراء (٣٣٢/١)، شذرات الذهب (١٤٣/٢)، الخلاصة (ص١٧٠)، البحث والاستقراء في تراجم القراء (ص٣٠).

(٣) هو: عثمان بن سعيد بن عثمان أبو عمرو الداني الأموي، مولاهم، القرطبي، الإمام العلامة الحافظ شيخ مشايخ المقرئين، رحل إلى المشرق، ثم رجع إلى قرطبة وسمع الحديث وبرز فيه وفي أسماء رجاله، وفي القراءات علمًا وعملاً، وفي الفقه والتفسير، كان جيد الضبط من أهل الحفظ والذكاء، وكان دينًا فاضلاً ورعًا مالكي المذهب. توفي سنة ٤٤٤هـ. من مصنفاته: جامع البيان في القراءات السبع، والتيسير، والمقنع، وطبقات القراء، والتمهيد وغيرها.
انظر: طبقات القراء (٥٠٣/١)، طبقات المفسرين (٣٧٢/١)، إنباه الرواة (٣٤١/٢)، شذرات الذهب (٢٧٢/٣).

(٤) هو: عبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبي، المقرئ الدمشقي أبو عمران أحد القراء السبعة، ولد في البلقاء في قرية رحاب سنة ٨هـ، وانتقل إلى دمشق بعد فتحها، قرأ القرآن على المغيرة بن أبي شهاب، وروى عن معاوية، والنعمان بن بشير، وأبي أمامة، وفضالة ابن عبيد، وواثلة بن الأسقع، وأبي إدريس الخولاني. توفي بدمشق سنة ١١٨هـ. روى عنه أخوه عبد الرحمن، وربيعة بن يزيد، وعبد الله بن العلاء، وعبد الرحمن بن يزيد، وجعفر بن=

فهذه الأمارات والطرق فى كيفية التلفظ بالمد ليست متواترة، ولهذا كره أحمد، رضى الله عنه، قراءة حمزة لما فيها من طول المد وغيره، ولو كانت متواترة لما كره.

وأما الإمالة فقسمان: محضة، وهى أن ينحو بالألف إلى الياء، وبالفتحة إلى الكسرة. وبين بين، وهى كذلك إلا أن الألف والفتحة أقرب، وهى أصعب الإمالتين، وهى المختارة عند الأئمة، فلا شك فى تواتر الإمالة، وإنما اختلفوا فى كيفيتها مبالغة وتصورًا، فهذا هو الذى لا تواتر فيه، وكذلك تخفيف الهمز، أصله متواتر، وإنما الخلاف فى كيفيته، وأما الألفاظ المختلف فيها بين القراء، فهى ألفاظ قراءة واحدة، والمراد تنوع القراء فى أدائها، ولذلك قال: وألفاظ القراء: ولم يقل: القراءات، ومثاله: أن منهم من يرى المبالغة فى تشديد الحرف المشدد، فكأنه زاد حرفًا، ومنهم من لا يرى ذلك، ومنهم من يرى الحالة الوسطى، فهذا الذى ادعى أبو شامة(١) عدم تواتره وتوقف فيه المصنف، وقال: الظاهر تواترها، فإن اختلافهم ليس إلا فى الاختيار، ولا يمنع قوم قومًا. فقول ابن الحاجب: فيما ليس من قبيل الأداء لو اقتصر عليه لأمكن حمله على ادعاء التواتر فى المد والإمالة بالمعنى السابق، لكنه لما مثل بهما دل على أن مراده أصل المد والإمالة، فلا يمكن

=ربيعة، ومحمد ابن الوليد الزبيرى، وغيرهم ذكره ابن حبان فى الثقات؛ قال الذهبى: مقرئ الشاميين، صدوق فى رواية الحديث.

انظر: تهذيب التهذيب (٥/٢٤٠،٢٤١)، غاية النهاية (١/٤٢٣)، ميزان الاعتدال (٢/٥١)، الأعلام (٤/٩٥).

(٥) هو: زياد بن العلاء بن عمار بن العريان بن عبد الله، ينتهى نسبه إلى مضر بن معد بن عدنان، الإمام السيد أبو عمرو التميمى البصرى، أحد القراء السبعة، ثقة زاهد. قرأ على شيوخ كثيرين منهم: الحسن بن أبى الحسن البصرى، وعاصم بن أبى النجود، وأبو جعفر ومجاهد وغيرهم، روى القراءة عنه عرضا وسماعًا: شجاع بن أبى نصر، ويحيى اليزيدى، وسيبويه، وسلام الطويل، وغيرهم. توفى سنة ١٥٤هـ.

انظر: إرشاد المبتدى وتذكرة المبتدى فى القراءات العشر (ص١٤١)، الطبقات (١/٢٨٨)، المعرفة (١/٨٣).

(١) هو: عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم أبو شامة المقدسى ثم الدمشقى، شهاب الدين أبو القاسم، الإمام الحافظ المحدث، العلامة، المجتهد الشافعى المقرئ النحوى، برع فى علم العربية والقراءات، ودرس الحديث وأتقن الفقه ودرس وأفتى، من مصنفاته: شرح الشاطبية، ومختصر تاريخ دمشق، وشرح المفصل للزمخشرى، وكتاب الروضتين، وشرح البيهقي، وغير ذلك. توفى سنة ٦٦٥هـ.

انظر: طبقات القراء (١/٣٦٥)، طبقات المفسرين (١/٢٦٨)، طبقات الشافعية للسبكى (٨/١٦٥)، البداية والنهاية (١٣/٢٥٠)، شذرات الذهب (٥/٣١٨)، بغية الوعاة (٢/٧٧).

رده إلى ما قررناه إلا بتأويل، بأن يقال: المراد بالمد كيفية المد، وكذلك الإمالة، لكنه يعكر عليه قراءته بتخفيف الهمز.

(م): ولا تجوز القراءة بالشاذ.

(ش): حكى ابن عبد البر[1] فيه الإجماع، قال النووى فى «شرح المهذب»: لا فى الصلاة ولا فى غيرها، لكن عبارة الرافعى: يسوغ القراءة بالسبع، وكذا القراءة بالشاذة، إن لم يكن فيها تغيير معنى، ولا زيادة حرف ولا نقصانه، وكلام النووى فى «شرح المهذب» يفهمه أن الرافعى لم يتكلم إلا فى الصحة لا فى الجواز.

(م): والصحيح أنه ما وراء العشرة، وفاقًا للبغوى والشيخ الإمام، وقيل: ما وراء السبعة.

(ش): السبعة معروفة، والمراد بالثلاثة الزائدة: قراءة يعقوب[2] وخلف[3] وأبى جعفر يزيد بن القعقاع[4] وهذه لا تخالف رسم السبع، فمن الناس من عدها من الشواذ،

---

(١) هو: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، أبو عمر، الحافظ القرطبى، أحد أعلام الأندلس، وكبير محدثيها، ثقة نزيها متبحرًا فى الفقه، والعربية، والحديث، والتاريخ، له مصنفات كثيرة نافعة منها: التمهيد، والاستذكار، والاستيعاب فى معرفة الأصحاب، وجامع بيان العلم وفضله، والدرر فى اختصار المغازى والسير، وبهجة المجالس، توفى سنة ٤٦٣هـ. وقيل ٤٥٨هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٦٦/٧) وما بعدها، شذرات الذهب (٣٠٤/٤)، الديباج المذهب (٣٦٧/٢)، شجرة النور الزكية (ص١١٩) .

(٢) هو: يعقوب بن إسحاق بن زيد الحضرمى البصرى أبو محمد أحد القراء العشرة، ولد سنة ١١٧هـ. ووفاته بالبصرة سنة ٢٠٥هـ. كان إمامها ومقرئها وهو من بيت علم بالعربية والأدب له كتب منها: الجامع، ومن مصنفاته: وجوه القراءات، ووقف التمام، وغيرها.
انظر: غاية النهاية (٣٨٦/٢)، النجوم الزاهرة (١٧٩/٢)، الأعلام (١٩٥/٨).

(٣) هو: خلف بن هشام بن طالب بن غراب، أبو محمد البزار المقرئ، أحد القراء العشرة، كان عالمًا عابدًا ثقة، أصله من فم الصلح قرب واسط، اشتهر ببغداد سمع مالك بن أنس، وحماد بن زيد، وأبا معاوية، وخالد بن عبد الله، وشريك بن عبد الله، وحيان بن على. روى عنه عباس الدورى، ومحمد بن الجهم، وأبو بكر بن أبى الدنيا، والحسن بن سلام، وإبراهيم الحربى، وإدريس بن عبد الكريم الحداد، وأبو القاسم البغوى وغيرهم، توفى سنة ٢٢٩هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٣٢٢/٨، ٣٢٣)، غاية النهاية (٢٧٣/١)، الأعلام (٣١١/٢، ٣١٢).

(٤) هو: يزيد بن القعقاع، مولى عبد الله بن عَياش المخزومى، ويعرف بأبى جعفر المدنى، أحد القراء العشرة من التابعين، كان إمام أهل المدينة فى القراءة وعرف بالقارئ، أخذ القراءة عرضا عن عبد الله بن عباس، رضى الله عنهما، ومن مولاه عبد الله بن عياش، وعن أبى هريرة،=

ورجح المصنف التحاقها بالسبع، قال: والقول بأنها غير متواترة فى غاية السقوط، ولا يصح القول به عمن يعتبر قوله فى الدين، وما حكاه عن البغوى[1] فالذى رأيته فى أول تفسيره، التعرض لاثنين، فقال: وقد ذكر الأئمة السبعة، ثم زاد: وأبو جعفر ويعقوب، ثم قال: فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها. هذا لفظه، نعم، قال الشيخ أثير الدين أبو حيان[2]، وكان من أئمة هذا الشأن: لا نعلم أحدًا من المسلمين حظر القراءة بالثلاثة الزائدة على السبع، بل قرئ بها فى سائر الأمصار.

(م): أما إجراؤه مجرى الآحاد، فهو الصحيح.

(ش): ضمير «إجراؤه» يرجع إلى الشاذ، والمراد بإجرائه مجرى الآحاد، فى الاحتجاج به؛ لأنه بطل خصوص كونه قرآنًا؛ لفقد شرطه وهو التواتر، فبقي عموم كونه خبرًا، كذا وجهوه، وهو يقتضى أن الخلاف فيما إذا صرح برفعه إلى النبى ﷺ، لكن الشافعى أطلق فى «البويطى»[3] الاحتجاج بالقراءة الشاذة، وتابعه جمهور الأصحاب؛ ولهذا

=رضى الله عنهم، وسمع عبد الله بن عمر بن الخطاب، رضى الله عنهما، ومروان بن الحكم، روى القراءة عنه عرضًا: نافع بن عبد الرحمن، وسليمان بن مسلم، وعيسى بن مروان، توفى سنة ١٣٣هـ. وقيل ١٣٨هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٦/٢٧٤)، غاية النهاية (٢/٣٨٣)، الأعلام (٨/١٨٦).

(١) هو: الحسين بن مسعود بن محمد البغوى الشافعى، الملقب محيى السنة، المعروف بالفراء. من أشهر مصنفاته: معالم التنزيل فى التفسير، شرح السنة، مصابيح السنة، التهذيب فى الفقه الشافعى. توفى سنة ٥١٦هـ.

انظر: طبقات السبكى (٧/٧٥)، طبقات المفسرين (١/١٥٧)، شذرات الذهب (٤/٤٨).

(٢) هو: محمد بن يوسف بن على بن حيان الأندلسى، أثير الدين، أبو عبد الله، إمام فى النحو والتفسير والحديث توفى سنة ٧٤٥هـ. من مصنفاته: البحر المحيط فى التفسير، النهر الماد من البحر، إتحاف الأريب بما فى القرآن من الغريب، شرح التسهيل، الارتشاف، التذكرة فى اللغة.

انظر: طبقات السبكى (٩/٢٧٦)، بغية الوعاة (١/٢٨٠)، شذرات الذهب (٦/١٤٥)، طبقات المفسرين (٢/٢٨٦)، البدر الطالع (٢/٢٨٨).

(٣) هو: أبو يعقوب يوسف بن يحيى القرشى، البويطى، المصرى، الفقيه، روى عن ابن وهب، صحب الإمام الشافعى وقام مقامه فى الدرس والافتاء بعد موته. روى عنه الإمام الربيع بن سليمان المرادى، وأبو الوليد بن أبى الجارود المكى، وأحمد بن منصور الرمادى، وأبو إسماعيل الترمذى، ومحمد بن عامر المصيصى وغيرهم. حمل إلى بغداد مقيدًا على بغل وأريد منه القول بأن القرآن مخلوق فامتنع فسجن، وتوفى فى سجنه ببغداد سنة ٢٣١هـ وقيل سنة ٢٣٢هـ من مصنفاته: المختصر الكبير، المختصر الصغير، وكلاهما فى الفقه، الفرائض والنزهة الذهبية وغيرها. =

احتجوا فى إيجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود «فاقطعوا أيمانهما» ومقابل الصحيح قوله: إنه ليس بحجة، واختاره ابن الحاجب، وأغرب إمام الحرمين فى «البرهان» فعزاه للشافعى، مستنبطًا له من عدم إيجابه التتابع فى صوم كفارة اليمين، مع علمه بقراءة ابن مسعود وهذا لا يدل، فإن الشافعى فى الجديد أجراها مجرى التأويل، ولم يثبت عنده أنه قال على أنه قرآن، نعم، ذكر الماوردى فى تفسيره أن الشافعى إنما أوجب التتابع فى أحد قوليه؛ لأجل قراءة ابن مسعود، فإن صح ذلك كان فى المسألة قولان.

(م): ولا يجوز ورود مالا معنى له فى الكتاب والسنة خلافًا للحشوية.

(ش): فإنهم قالوا: يجوز ذلك، بل هو واقع مثل ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١] ونحوها من الحروف المتقطعة أوائل السور، ومثل: ﴿كأنه رءوس الشياطين﴾ [الصافات: ٦٥]، والصحيح أن ذلك ممتنع؛ إذ اللفظ بلا معنى له، هذيان لا يليق بعاقل، فكيف البارى سبحانه وتعالى! وأما هذه الحروف، فالصحيح أنها أسماء للسور[1]، وأما «رءوس

=انظر: تهذيب التهذيب (٣٧٦/١١)، مفتاح السعادة (٣٠٧/٢، ٣٠٨)، كشف الظنون (١٩٤٢/٢، ١٩٤٣)، الأعلام للزركلى (٢٥٧/٨)، معجم المؤلفين (٣٤٢/١٣).

(١) قوله: «فالصحيح أنها أسماء سور» قلت: اختلف المفسرون فيها، فمنهم من قال بقول الشارح وهو قول عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، والزمخشرى فى تفسيره قال: وعليه إطباق الأكثرين ونقله عن سيبويه أنه نص عليه ويعتض لهذا بما ورد فى الصحيحين عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ كان يقرأ فى صلاة الصبح يوم الجمعة ﴿ألم السجدة﴾ و﴿هل أتى على الإنسان﴾ وقال سفيان الثورى: عن ابن أبى نجيح، عن مجاهد أنه قال: الم ، حم، المص، ص. فواتح افتتح الله بها القرآن. وقيل: إنها اسم من أسماء القرآن وهو قول مجاهد فى رواية أبى حذيفة موسى بن مسعود عن شبل عن أبى نجيح.

وقيل: هى اسم من أسماء الله تعالى وهو قول الشعبى، والسدى الكبير وابن عباس، وسعيد بن جبير، ومن المفسرين من وفق بين القولين وقال: لا منافاة بين كل واحد منهما وبين الآخر وأن الجمع ممكن، فهى أسماء للسور ومن أسماء الله تعالى افتتح بها السور، وهو ما رواه ابن جرير عن ابن أبى حاتم. قلت: والصحيح عندى هو مذهب من قال: هى مما استأثر الله بعلمه فردوا علمها إلى الله، ولم يفسروها، حكاه القرطبى فى تفسيره عن أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم أجمعين، وقاله عامر الشعبى وسفيان الثورى والربيع بن خيثم واختاره أبو حاتم بن حبان، وهو طريق أهل السنة، قال ابن حجر: والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة، وخروج الدجال، والحروف المقطعة فى أوائل السور، ثم قال ابن حجر: وذكر الأستاذ أبو منصور البغدادى أن الأخير هو الصحيح عندنا، وعن ابن السمعانى أنه أحسن الأقوال والمختار على طريقة أهل السنة.

انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣٦/١، ٣٧)، فتح البارى (٢١٠/٨، ٢١١).

الشياطين» فإن العرب عادتها ضرب الأمثال بما يتخيلونه قبيحًا ومستهجنًا، وحكى ابن برهان فى «الوجيز» القولين، ثم قال: والحق التفصيل بين الخطاب الذى يتعلق به تكليف، فلا يجوز أن يكون غير مفهوم المعنى، وما لا يتعلق به تكليف فيجوز، فتحصل ثلاثة مذاهب.

تنبيهات: **الأول:** إلحاق الحديث ذكره صاحب «المحصول»، وقال الأصفهانى فى شرحه: لم أره لغيره.

الثانى: أن خلاف الحشوية[١] فيما له معنى لكن لم نفهمه، كالحروف المقطعة وآيات الصفات، وقالوا: لا طريق لدركها أصلاً؛ لأن موجب العقل فيه خالف موجب السمع، ولا يمكن رد إحداهما، فأشبه الأمر حتى سقط طلب المراد منه، أما ما لا معنى له أصلاً فاتفاق العقلاء؛ لا يجوز وروده فى كلام الله، نعم، كلام صاحب العهد يفهم أن الخلاف فى أنه هل يجوز أن يتكلم الله بشىء ولا يعنى به شيئًا؟ وهو بعيد.

الثالث: كثر على الألسن فتح الشين من الحشوية، قال ابن الصلاح: وهو غلط، وإنما هى بالإسكان، وجوز غيره الفتح؛ لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى فى حلقته فلما أنكر خلافهم قال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، أى: إلى جانبها.

(م): ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل، خلافًا للمرجئة[٢].

---

(١) الحشوية: هم جماعة من أهل الحديث أدخلوا الأحاديث التى لا أصل لها مع أحاديث رسول الله ﷺ، وصرحوا بالتشبيه مثل الهاشميين من الشيعة وغيرهم قالوا: معبودهم صور ذات أعضاء وأبعاض إما روحانية أو جسمانية يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكين، وأجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه فى الدنيا والآخرة، إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض، وحكى عن داود الخوارزمى أنه قال: اعفونى عن الفرج واللحية واسألونى عما وراء ذلك وقال: إن معبودهم جسم ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء، وحكى أنه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ما سوى ذلك وأنه له وفرة سوداء وله شعر قطط، وأما ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والمجىء والإتيان وغير ذلك فأجروها على ظاهرها، لا على طريقة أهل السنة، بل ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام.

انظر: الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل لابن حزم (١/١١١، ١١٢)، الحور العين (ص٢٠٤)، شرح الكوكب المنير (٢/١٤٧).

(٢) والمرجئة ثلاثة أصناف: صنف منهم قالوا بالإرجاء فى الإيمان وبالقدر على مذهب القدرية المعتزلة، وصنف منهم قالوا بالإرجاء بالإيمان، وبالجبر فى الأعمال على مذهب جهم بن=

(ش): قال المرجئة: يجوز أن يكون فى كلام الله ما المراد به غير ظاهره من غير بيـان. والصحيح أن ذلك لا يجوز؛ لأن اللفظ بالنسبة إلى غير ظاهره لا يدل عليه فهو كالمهمل، واحترز «بالدليل» عن جواز ورود العموم وتأخير الخصوص ونحوه، ولو قال: «فيهما» لكان أدل على مراده فى الكتاب والسنة، وقد قال الشافعى فى «الرسالة»: وكلام رسول الله ﷺ على ظاهره.

(م): وفى بقاء المجمل غير مبين، ثالثها: الأصح لا يبقى المكلف بمعرفته.

(ش): اختلفوا هل فى القرآن مجمل لا يعرف معناه بعد وفاة النبى ﷺ؟ فمنعه بعضهم؛ لأن الله تعالى أكمل الدين، وقال آخرون بإمكانه، وفصل إمام الحرمين؛ فجوزه فيما لا تكليف فيه، ومنعه فيما فيه التكليف خوفًا من تكليف ما لا يطاق، والظاهر أن هذا تنقيح للقول الثانى لا مذهب ثالث مفصل.

(م): والحق أن الأدلة النقلية قد تفيد التعين[1] بانضمام تواتر أو غيره.

(ش): الأدلة النقلية هل تفيد اليقين؟ فيه مذاهب: أحدها تفيده مطلقًا، ونقله الآمدى فى «الأبكار» عن الحشوية، قال: حتى بالغوا وقالوا: لا يعلم شىء بغير الكتاب والسنة، **والثانى:** أنها لا تفيده مطلقًا؛ لتوقف النفس فيها على أمور غير متيقنة، وما توقف على غير اليقين فليس بمتيقن، قالوا: ولا يحصل اليقين إلا بأمور لا طريق إلى القطع إلا بها **أحدها:** عصمة رواة مفردات ألفاظها إن نقلت بطريق الآحاد، وإلا فيكفى التواتر، **وثانيها:** صحة إعرابها وتصريفها: **وثالثها:** عدم الاشتراك فيها والمجاز، والتخصيص، والإضمار، والتقديم، والتأخير ونحوها مما يوجب حمل اللفظ على غير المعنى الظاهر منه بانفراده، والاحتمال مع النقس متضادان **ورابعها:** عدم التعارض العقلى، فمتى وجدت هذه الأمور أفاد الدليل اللفظى اليقين، لكن ذلك قلما يوجد، بل ربما يمتنع وجوده، بناء على أنه لا عصمة لغير الشارع، وإن انتفى بعضها لم يفد، لأنه إن انتفت عصمة الناقل

=صفوان، فهم إذًا من جملة الجهمية، والصنف الثالث منهم خارجون عن الجبرية والقدرية، وهم فيما بينهم خمس فرق: اليونسية، والغَسَّانية، والثوبانيَّة، والتومنية، والمريسية، وإنما سموا مرجئة لأنهم أخروا العمل عن الإيمان، والإرجاء بمعنى: التأخير، يقال أرجيته، وأرْجَأته، إذا أخرته.
انظر: الفرق بين الفرق للاسفرائينى (ص٢٥،٢٠٢،٢٠٥)، والملل والنحل بهامش الفصل (١/١٤٤،١٤٥).

(١) قوله: «التعين» ليس له معنى، ولعلَّ الصواب «تفيد اليقين» وكذا فى كلام الشارح كل كلمة فى هذه الفقرة «التعين» لعلها «اليقين» وهو معنى مستفاد من سياق الكلام فتدبر، وأثبتنا ما يحتاج إليه المعنى فى كلام الشارح وهى كلمة «اليقين» فانتبه.

جاز عليه التحريف، وقد وقع كثيرًا، وحينئذ فلا يوثق به، فلا يفيد الظن فضلاً عن اليقين، وإن اختلف الإعراب أو التصريف وقع اللبس؛ لأن الإعراب هو المصحح للمعاني؛ وذلك كاختلاف أهل السنة والشيعة في قوله: «ما تركنا صدقة»[١] برفع صدقة ونصبها، واختلاف أهل السنة والقدرية في قوله عليه السلام: «فحج آدم موسى»[٢] في رفع «آدم» ونصبه، واختلاف الحنفية والشافعية في قوله: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»[٣] في رفع «ذكاة» ونصبه، وكتردد نحو: مختار ومنقاد، بين اسم الفاعل والمفعول، وأما الاشتراك وما بعده فظاهر إخلاله بالوثوق بدلالة اللفظ، وأما المعارض العقلي فيجب عندهم تقديمه؛ لأن الدليل العقلي إنما ثبت به، فلو قدم النقلي لكان قدحًا في الأصل والفرع، والثالث، وهو الحق: أن الدليل اللفظي إن وجدت فيه الأمور الأربعة أفاد اليقين باتفاق، وإن لم يوجد، فقد يقترن بمحسوس، وهو اختيار الآمدي في «الأبكار»، والإمام في «المحصول» و«الأربعين»؛ فإنه حكى أنه لا يفيده، ثم قال: وهذا على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترنت بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وحينئذ تكون مفيدة اليقين. انتهى. وبه يعلم غلط من نقل عنه اختيار المنع مطلقًا، نعم، كلامه في المعالم يقتضيه، وأشار الشيخ نجم الدين الطوفي[٤] إلى أن الخلاف لفظي، فإن ما احتجنا فيه إلى اليقين فقد قرر القرآن نواهيه

---

(١) حديث «ما تركنا صدقة» رواه البخاري (٤/٩٦،٩٧،٩٨)، (٥/٢٥،١١٤،١١٥،١٧٧)، (٧/٨٢)، (٨/١٨٥،١٨٧)، (٩/١٢٢)، رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير باب (١٥) برقم (٤٩)، باب (١٦)، برقم ١٥،٥٢ المجلد الثالث، البيهقي في السنن الكبرى (٦/٢٩٩)، (١٠/١٤٣)، ابن عبد البر في التمهيد (٨/١٥٣: ١٥٨،١٦٦،١٦٧،١٧٥)، ابن سعد في الطبقات (٢/٨٥)، (٨/١٨)، السيوطي في الدر المنثور (٦/١٩٣)، شرح معاني الآثار (٢/٥).

(٢) هذا جزء من حديث رواه البخاري (٣/٤٧٧)، بفتح الباري، صحيح مسلم بشرح النووي (١٦/٢٠٠)، وسنن الترمذي الجامع الصحيح (٤/٤٤٤).

(٣) حديث «ذكاة الجنين ذكاة أمه» رواه أحمد في المسند (٣/٣١،٣٩،٤٥،٥٣)، ابن حبان في الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٧/٥٥٥) عن أبي سعيد مرفوعًا.

(٤) هو: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، نجم الدين الطوفي الحنبلي، الفقيه الأصولي، المتفنن، قال ابن رجب: وكان شيعيًا منحرفا في الاعتقاد عن السنة توفي سنة ٧١٦هـ. من مصنفاته: مختصر روضة الناظر في أصول الفقه وسماه البلبل، وشرح هذا المختصر، معارج الوصول إلى علم الأصول في أصول الفقه، بغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين، وغير ذلك كثير.

انظر: ذيل طبقات الحنابلة (٢/٣٦٦)، الدرر الكامنة (٢/٢٤٩)، شذرات الذهب (٦/٣٩)، بغية الوعاة (١/٥٩٩).

العقلية كأدلة التوحيد والمعاد وغيرهما، وماعدا ذلك فهو عندنا من الاجتهاديات، والأدلة اللفظية تفى بإثباته، وإن لم تفد اليقين فاندفع عنا إفادة الدليل اللفظى اليقين أم لا؟ والظاهر أن الخلاف معنوى. ومن فوائده: إذا تعارض السمع وما أدركه العقل من أحكام العقائد، فأيهما يقدم؟ وستأتى هذه المسألة فى باب الأخبار إن شاء الله تعالى، وقسم بعض المتأخرين تقسيمًا حسنًا إلى: نقلية، وغير نقلية، فغير النقلية ثلاثة أضرب: ما اتفق على أنه قطعى[1]، وهو الإجماع المتفق عليه، وما اتفق على أنه ظنى كالاستصحاب، وشرع من قبلنا إذا قلنا بحجيتهما، وكذلك دلالة الإشارة والتنبيه ومفهوم المخالفة بأنواعه، وما اختلف فيه كالقياس الجلى ومفهوم الموافقة، وأما النقلية والمراد بها الكتاب والسنة فهى على أربعة أضرب: **أحدها:** ما هو قطعى السند والمتن كالآيات الصريحة، والأحاديث المتواترة المجمع على أن المراد بها مدلولاتها.

وثانيها: ما هو ظنيهما، كأخبار الآحاد التى لم يقترن بسندها شيء مما قيل: إنه يفيد العلم، وليست متونها نصوصًا فى مواردها.

وثالثها: قطعى السند ظنى المتن، كالآيات العامة والمطلقة التى دخلها التخصيص أو التقييد.

ورابعها: عكسه، كأخبار الآحاد التى متونها نصوص لا تحتمل غير مدلولها، ولم يقترن بسندها شيء مما قيل: إنه يفيد العلم، فهذه الأربعة قطعها وظنها متفق عليه، ووراءه ضربان: أحدهما: ما اختلف فى متنه: قطعى أو ظنى؛ كالعام الذى لم يخص، فإن مذهب الحنفية أن دلالته على أفراده بطريق النصوص فتكون نقلية، وعندنا بطريق الظهور بأنها ما اختلف فى سنده، هل يفيد القطع أو الظن؟ كالخبر المحتف بالقرائن؛ والذى تلقته الأمة بالقبول، واتفقوا على العمل به.

* * *

باب المنطوق والمفهوم

(م): المنطوق والمفهوم.

(ش): لما كان الاستدلال بالقرآن لكونه عربيًا، يتوقف على معرفة أقسام اللغة شرع فى سردها، وهى تنقسم باعتبارات:

فباعتبار المراد من اللفظ إلى: منطوق، ومفهوم.

وباعتبار دلالة اللفظ على الطلب بالذات: إلى أمر، ونهى.

---

(١) القطعى: ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوزه العقل ولو مرجوحًا.

وباعتبار دلالته على عوارض مدلوله من كونها محصورة، تنقسم إلى: عام، وخاص، ومطلق ومقيد.

وباعتبار كيفية دلالتها من خفاء وجلاء إلى: مجمل ومبين.

وباعتبار دلالته على ارتفاع الأحكام وبقائها إلى: ناسخ ومنسوخ.

وقد ذكرها المصنف على هذا الترتيب، ولا يخفى ما فيه من المناسبة، فإن معنى اللفظ سابق على كل شيء، وكما أن النسخ أمر خارجى عن اللفظ، تأخر عن الجميع، وتقديم الأمر على العام تقديم ما بالذات على ما بالعرض، وظهر بهذا أن تأخير ابن الحاجب المنطوق، ليس بمناسب.

(م): المنطوق: ما دل عليه اللفظ فى محل النطق[1].

(ش): أى ما دل عليه بغير واسطة أخرى، كتحريم التأفيف الذى دل عليه قوله تعالى: **﴿فلا تقل لهما أف﴾** [الإسراء: ٢٣]، ولهذا خصوه باسم المنطوق؛ لأنه فهم من دلالة اللفظ قطعًا، فخرج المفهوم؛ فإن دلالة اللفظ عليه لا فى محل النطق، بل فى محل السكوت، كتحريم الضرب الذى يدل عليه قوله: **﴿فلا تقل لهما أف﴾**.

(م): وهو نص إن أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد، ظاهر إن احتمل مرجوحًا كالأسد.

(ش): ينقسم المنطوق إلى: نص، وظاهر[2]؛ فالنص: ما أفاد معنى لا يحتمل غيره، كزيد؛ لدلالته على الشخص بعينه، وهذا أحسن حدوده، سمى بذلك؛ لارتفاعه على غيره من الألفاظ فى الدلالة، من قولهم: نصت الظبية جيدها إذا رفعته، ومنها منصة العروس. لكن عود الضمير فى كلام المصنف إلى المنطوق يقتضى أن مفهوم الموافقة لا يسمى نصًا، وإن قلنا: دلالته لفظية، وليس كذلك، ثم كان التقييد حقه: بخطاب واحد؛ ليخرج المجمل مع المبين، فإنهما وإن أفاد معنى ولا يحتملان غيره، لكنهما ليسا بخطاب، فلا يسميان نصًا، واعلم أن النص يطلق بثلاث اعتبارات:

إحداها: مقابل الظاهر، وهو المراد هنا.

والثانى: ما يدل على معنى قطعًا ويحتمل معه غيره، كصيغ العموم، فإن دلالتها على أصل المعنى قطعية، وعلى الأفراد ظاهرة، كما سيأتى.

---

(١) قوله: «ما دل عليه اللفظ فى محل النطق» أى يكون حكمًا للمذكور فى الكلام وحالًا من أحواله.

(٢) ويسمي النص صريح، والظاهر غير صريح لدلالة لفظ الأول بعبارته والثانى بخلافه.

والثالث: ما دل على معنى ظاهر، وهو غالب فى استعمال الفقهاء، كقولهم: نص الشافعي على كذا، وقولهم: لنا النص والقياس، يريدون بالنص: الكتاب والسنة مطلقًا.

وقوله: «ظاهر إن احتمل مرجوحًا»، أى: حد الظاهر: ما أفاد معنى مع أنه يحتمل غيره احتمالاً مرجوحًا، فقوله: «يفيد معنى»، كالجنس يتناول الحقائق الثلاثة منفردة كانت أو مشتركة، والمجازات الغير الراجحة، وتبقى الحقائق المنفردة والمجازات الراجحة؛ إذ اللفظ ظاهر بالنسبة إلى المجاز الراجح دون الحقيقة المرجوحة؛ كالأسد، فإن دلالته على الحيوان أرجح من دلالته على الرجل الشجاع، والمراد بالظاهر ما يتبادر الذهن إليه إما لكونه حقيقة لا يعارضها مقام لها، أو لكونه مجازًا مشتهرًا، صار حقيقة عرفية، وكذا إن لم يصر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة.

(م): واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد.

(ش): المراد باللفظ الذى هو مورد القسمة، الموضوع لمعنى، واستغنى عنه بقوله: على جزء المعنى، وإنما قدم تعريف المركب على المفرد، لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، والأعلام إنما تعرف بملكاتها، والحاصل أن المركب ما دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه، سواء كان فى تركيبه إسناد كقام زيد، أو تركيب مزج كخمسة عشر أو إضافة كغلام زيد، وقد أورد عليه حيوان ناطق إذا جعل علمًا لإنسان، فإنه مفرد مع أن جزءه يدل على جزء معناه، ولهذا زاد فيه بعضهم: حين هو جزء، ومنع آخرون إيراده، فإن التلفظ به حال كونه علمًا، لا يقصد شيئًا من جزئيه بقيد الوحدة، بل قصده المجموع، فلا فرق بينه وبين عبد الله، العلم مثلاً، وقوله: «إن دل جزؤه» أى: كل واحد من أجزائه، لأن اسم الجنس المضاف يعم، ولا يعد «ز» جزء من زيد قائم، ولا يدل على جزء المعنى؛ لأن المراد بالجزء ما كان بغير واسطة، وجزء «ز» لزيد قائم بواسطة كونه خبرًا لزيد الذى هو جزء لزيد قائم، فلا يرَد نقضًا، والمراد بجزئيه، ما صار به اللفظ مركبًا كزيد وحده، وقائم وحده.

وقوله: «وإلا فمفرد» أى: وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى فهو المفرد، فيشمل مالا جزء له أصلاً كباء الجر، وماله جزء لكن لا يدل على معنى كرجل، فإن أجزاءه وهى حروفه الثلاثة، إذا أفرد شيء منها لا يدل على شيء مما دلت عليه جملته، بخلاف قولنا: غلام زيد، فإنه مركب، لأن كلا من جزئيه وهما غلام وزيد دال على جزء المعنى الذى دل عليه جملة غلام زيد، وبعض المتأخرين من المناطقة ثلث القسمة وقال: إما ألا يدل جزؤه على شيء أصلاً فالمفرد، أو يدل على شيء فإن كان على جزء معناه فالمركب، أو لا على جزء معناه فالمؤلف، والمشهور أن المؤلف والمركب واحد.

(م): ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن، ولازمة الذهنى التزام.

(ش): الدلالة تنحصر فى المطابقة والتضمن والالتزام، لأن اللفظ إما أن يدل على معناه الموضوع له أم لا، والأول المطابقة كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، والثانى إما أن يدل على جزء مسماه أو خارج عنه، والأول التضمن كدلالته على الحيوان وحده وعلى الناطق وحده، والثانى الالتزام، كدلالته على الكاتب أو الضاحك، سميت الأولى مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى، والثانية تضمنًا لتضمن الكلام لجزئيه، والثالثة التزامًا لما فيها من الاستلزام، ولم يقيد المصنف المعنى بالتمام أو الكمال كالمختصر والمنهاج للتنبيه على أنه غير محتاج إليه عنده؛ لأنهما إنما احترزا به عن جزء المسمى، ولا شك أن جزء المسمى ليس نفس المسمى، لكن كلام ابن الحاجب فى المنتهى يدل على أنه إنما احترز به عن الدلالة إذا أريد بها نفس اللفظ، مثل زيد مبتدأ لأنها ليست دلالته فى معناها بل فى لفظها، وقوله: الذهنى، إشارة إلى أن المعتبر فى الالتزام، اللزوم الذهنى دون الخارجى، أما الأول، فلأن اللفظ غير موضوع للازم فلو لم يكن اللازم بحيث يلزم من تصور مسمى اللفظ بصوره لما فهم من اللفظ، وأما الثانى فلحصول الدلالة بدون اللزوم الخارجى، كدلالة العمى على البصر، فإن العمى يدل على البصر بالالتزام، مع أنه لا لزوم بينهما فى الخارج، وقيد فى «المحصول» اللزوم الذهنى بالظاهر، لأن القطعى غير معتبر، وإلا لم يجز إطلاق اسم اليد على القدرة ونحوه، فإن اليد لا تستلزم القدرة قطعًا، لأنها قد تكون شلاء، بل ظاهرًا، واعلم أن اشتراط اللزوم الذهنى هو رأى المنطقيين، وأما الأصوليون، وأهل البيان فلا يشترطونه، بل دلالة الالتزام عندهم ما يفهم منه معنى خارج عن المسمى، سواء أكان المفهم للزوم بينهما فى ذهن كل أحد كما فى العدم والملكة، أو عمد العالم بالوضع، أو كان فى الخارج ولم يكن بينهما لزوم أصلاً لكن القرائن الخارجية استلزمته، ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال وهذا أظهر، والأولون إن ذكروه اصطلاحًا فلا مشاحة، أو بالوضع فممنوع، وقد أورد القرافى على الحصر فى الدلالات الثلاث دلالة العام على أفراده، وقال: إنها خارجة عن الثلاث، وجوابه يعلم من باب العموم، ومنهم من أورد دلالة اللفظ المركب على مفرداته، فإن الواضع لم يضعه لمفهومه، ولا لشىء ذلك المفهوم داخل فيه، ولا لخارج عنه لازم له، وأجيب بأن المراد بوضع اللفظ للمعنى وضع عينه لعينه أو وضع أجزائه لأجزائه، بحيث يطابق مجموع اللفظ مجموع المعنى، والثانى موجود فى المركب، فإن الواضع، وإن لم يضع مجموع زيد قائم، لمدلوله، فقد وضع كل جزء من أجزائه لجزء من مفهومه، فإنه وضع «زيدًا» للذات «وقائمًا» للصفة، والحركة المخصوصة أعنى دفعهما لإثبات الثانى للأول.

(م): والأولى لفظية والثنتان عقليتان.

(ش): اختلف فى هذه الدلالات على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن الوضعية هى دلالة المطابقة؛ لأن الذهن من اللفظ إلى المعنى ابتداء، والتضمن والالتزام عقليتان، أى: إنما يدلان بالعقل، لأن اللفظ الموضوع للمجموع لم يوضع لجزئيه، فلا يدل عليه بالوضع، بل بالعقل لأن فهم المجموع بدون فهم جزئيه محال عقلاً، وكذلك اللفظ يدل على الملزوم بالوضع، ثم ينتقل الذهن من الملزوم إلى اللازم بالعقل وهذا اختيار صاحب المحصول، وتابعه ابن التلمسانى والهندى وغيرهما.

والثانى: أن الكل لفظية، لأن وضع اللفظ للمجموع كما أنه واسطة لفهم المجموع منه، فكذلك هو واسطة لفهم الجزء اللازم، وعزاه بعضهم للأكثرين.

والثالث: أن دلالة التضمن وضعية كالمطابقة، ودلالة الالتزام عقلية، لأن الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم، فإنه خارج عنه، وهو رأى الآمدى وابن الحاجب، والحق أن لكل من الوضع والعقل مدخلاً فى التضمن والالتزام، فيصح أن يقال: إنهما عقليتان باعتبار أن الانتقال من المسمى إلى الجزء اللازم إنما حصل بالعقل، ووضعيتان، باعتبار أن الوضع سبب لانتقال العقل إليهما، فهما عقليتان ووضعيتان باعتبارين، ومن هنا شكك بعضهم على محل الخلاف، فقال: هذا الخلاف لا تحقيق له، لأنه إن أريد بالوضع، أنه يفيد الاقتصار، فلا خلاف أنه ليس كذلك، وإن أريد تقييد الانضمام، فلا خلاف أنه كذلك، فلم يبق إلا أن يقال: موضوع للهيئة الاجتماعية من الاجزاء أو لا، فعلى الأول يكون الجزء كالشرط للموضوع لا يلاقيه الوضع، وعلى الثانى بخلافه.

تنبيه: ليس لك أن تقول: كيف قال المصنف أولا: «دلالة اللفظ»، فجعل الثلاثة لفظية، ثم فصل ثانيًا؟ لأنه لا خلاف أن الدلالات الثلاثة لفظية، بمعنى أن للفظ فيها مدخلاً وهو شرط فى استفادتها منه، وإنما الخلاف فى أن اللفظ موضوع لها أم لا.

(م): ثم المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على إضمار فدلالة اقتضاء.

(ش): اعلم أن اللفظ يدل على المعنى بطريقين، أحدهما بصيغته، والثانى باقتران أمر به، إذا لحظه المتكلم، استغنى عن التعبير عنه بالتعبير عن ملازمه، وينقسم إلى دلالة اقتضاء وإشارة[1].

---

(١) قلت: وعند بعض الأصوليين ينقسم إلى ثلاثة: ١ - دلالة اقتضاء، ٢ - دلالة إشارة، ٣ - دلالة إيماء، وفى شرح الشارح معنى دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، أما دلالة الإيماء فهى: اقتران اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدًا، وهذا اللفظ لابد أن يكون وصفا يقترن=

الأول: الاقتضاء، وهو ما يفهم عند اللفظ ولا يكون منطوقًا به، ولكن يكون من ضرورة المنطوق به، إما من حيث إنه لا يمكن أن يكون المتكلم صادقًا إلا به، أو أنه لا يثبت الملفوظ به، عقلاً إلا به، أو أنه يمتنع ثبوته شرعًا إلا به، فهذه ثلاثة أقسام، **الأول**، المقتضى لضرورة صدق المتكلم كقوله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان»[(١)]، فإنه لابد من تقدير الحكم أو المؤاخذة لتعذر حمله على حقيقته، فإنهما واقعان[(٢)].

والثانى كقوله تعالى: ﴿فانفلق﴾ [الشعراء: ٦٣]، فإنه إنما ينتظم بإضمار فضرب، وقوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] إذ لو لم يقدر أهل القرية، لم يصح عقلاً، فصحة السؤال عقلاً يتوقف على إضمار أهل، لا يقال: هذا غير لازم، لجواز الإعجاز؛ فإنا نقول: الإعجاز يحصل بأى جماد كان، فالتخصيص بالقرية يدل على معنى غير إظهار المعجزة[(٣)].

والثالث: كفهم حصول الملك، كمن قال لغيره: أعتق عبدك عنى على ألف، قبيل العتق، لأن العتق بدون الملك لا يصح شرعًا، واعلم أن تسمية الكل دلالة اقتضاء هو قول أصحابنا، وذهب جمع من الحنفية كالبزدوى إلى أن المقتضى هو الثالث فقط، وسمى

=بحكم، هذا الحكم لم يكن إلا لعلة فى الوصف لو لم تكن هذه العلة موجودة لم يكن للحكم فائدة، ومثاله: جاءت امرأة من جهينة إلى النبى ﷺ فقالت: إن أمى نذرت أن تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء. فقد سألت المرأة عن ما نذرته أمها وماتت قبل الوفاء به وهو الحج، فذكر ﷺ نظيره وهو دين الآدمى والعلة واحدة وهو الدين فلزم أن يكون الحكم واحد.

(١) الحديث فى طرقه مقال إلا أن له شواهد قال المناوى: رمز المصنف، يعنى السيوطى،، لصحته، وهو غير صحيح، وذكر عبد الله بن أحمد فى العلل أن أباه أنكره، وهو فى زوائد ابن ماجه عن أبى ذر، وفيه انقطاع، وفى الزوائد: إسناده ضعيف، لاتفاقهم على ضعف أبى بكر الهذلى فى سنده، بينما قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، ورواه البيهقى عن ابن عمر، وصححه أيضًا ابن حبان واستنكره أبو حاتم، ورواه ابن عدى من حديث أبى بكرة مرفوعا، وضعفه، وذكر النووى أنه حسن.

انظر: سنن ابن ماجه (١/٦٥٩)، فيض القدير (٤/٣٤،٦/٣٦٢)، كشف الخفا (١/٤٣٣)، تخريج أحاديث البزدوى (ص٨٩).

(٢) فيكون تقدير الكلام: أن الله لم يؤاخذ الأمة على الخطأ والنسيان لأنهما واقعان.

(٣) لأن دلالة الاقتضاء هى دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه الصدق، وهو ما سبق فى المثال الأول للشارح بتقدير الحكم أو المؤاخذة، ودلالة اللفظ على ما يتوقف عليه الصحة العقلية كما فى المثال الثانى، ودلالة اللفظ على ما يتوقف عليه الصحة الشرعية كما فى المثال الثالث.

الباقى محذوفًا ومضمرًا، وفرقوا بين المحذوف والمقتضى بأن المقتضى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله وإعرابه عند التصريح به، بل يبقى كما كان قبله، بخلاف المحذوف كـ ﴿اسأل القرية﴾.

(م): وإن لم يتوقف ودل على أمر لم يقصد فدلالة إشارة.

(ش): أى وإن لم تتوقف الصحة أو الصدق على إضمار ودل على أمر ليس هو بالمقصود من اللفظ الأصلى الذى عبر به، ولكنه وقع من توابعه، فسمى دلالة اللفظ عليه إشارة[١]، كقوله تعالى: ﴿**أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم**﴾ الآية؛ فإن قوله: ﴿**حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر**﴾ [البقرة: ١٨٧]، يعلم منه جواز صوم الجنب، ولا شك أنه لم يقصد من الآية، ولكن يلزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة، أن يكون جنبًا فى جزء من النهار، وهذا الاستنباط محكى عن محمد بن كعب القرظى[٢] من أئمة التابعين، وذكر ابن الحاجب هنا دلالة التنبيه والإيماء كفهم كون الوصف علة الحكم المرتب عليه بفاء التعقيب، وأهمله المصنف؛ فرارًا من التكرار لأنه ذكره فى القياس.

(م): والمفهوم[٣] ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق.

(ش): قوله: «ما دل عليه اللفظ» جنس و«لا فى محل النطق» فصل يخرج به المنطوق، يشير بذلك إلى أن دلالته ليست وضعية، وإنما هى انتقالات ذهنية، فإن الذهن ينتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير، وذلك بطريق التنبيه بأحدهما على الآخر، وسمى مفهومًا؛ لأنه لا يفهم غيره وإلا لكان المنطوق أيضًا مفهومًا، بل لما فهم من غير تصريح به وقضية

(١) وهى دلالة الكلام على معنى غير مقصود من سياقه لا أصالة ولا تبعًا، ولكنه لازم للمعنى المقصود، ويفهم منه بالنظر والتأمل.

(٢) هو: محمد بن كعب بن سليم القرظى، أبو حمزة، من فضلاء أهل المدينة، كان أبوه من سبى قريظة، روى عن العباس بن عبد المطلب، وعلى بن أبى طالب، وابن مسعود، وغيرهم توفى سنة ١٠٨هـ. وقيل سنة ١١٧هـ.
انظر: الجرح والتعديل (٨/٦٧)، اللباب فى تهذيب الأنساب (٣/٢٦).

(٣) بأن يكون حكما له وحالا من أحواله، بمعنى أن اللفظ يدل على الحكم بمنطوقه كما سبق فى تعريف المنطوق، أو يدل عليه بمفهومه وهو المعنى المسكوت عنه، فإن كان حكم غير المذكور أى المسكوت عنه موافقا لحكم المذكور أى المنطوق به، بأن يكون المفهوم المسكوت عنه أولى منه أو مساويا له فيسمى مفهوم الموافقة، فالأولى يسمى فحوى الخطاب، والمساوى يسمى لحن الخطاب، وإن كان حكم المفهوم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق سمى مفهوم المخالفة.
انظر: معايير التأويل والمتأولين مخطوط لنا.

هذا أن يسمى دلالة الاقتضاء والإشارة مفهومًا، وعليه جرى بعضهم، لكن الجمهور خصوه بما فهم عند النطق على وجه يناقض المنطوق به أو يوافقه.

(م): فإن وافق حكمه المنطوق فموافقة، وفحوى الخطاب: إن كان أولى منه، ولحنه إن كان مساويًا، وقيل: لا يكون مساويًا.

(ش): حكم غير المنطوق إما موافق لحكم المنطوق نفيًا أو إثباتًا أو لا، والأول مفهوم الموافقة وهل يشترط فيه الأولوية على قولين أحسنهما: لا، بل يكون أولى ومساويًا، ثم إن كان أولى سمى فحوى الخطاب؛ لأن الفحوى ما يعلم من الكلام بطريق القطع كتحريم الضرب من قوله تعالى: **﴿فلا تقل لهما أف﴾** [الإسراء: ٢٣]، وإن كان مساويًا سمى لحن الخطاب، أى معناه من قوله تعالى: **﴿ولتعرفنهم فى لحن القول﴾** [محمد: ٣٠]، أى معناه كثبوت الوعيد فى إتلاف مال اليتيم وإحراقه من قوله تعالى: **﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا﴾** [النساء: ١٠] الآية؛ لأنه مثل الأكل والثانى: أنه يشترط فيه الأولوية، ولا يكون فى المساوى، وهو قضية ما نقله إمام الحرمين عن الشافعى، وعزاه الهندى للأكثرين، والخلاف راجع إلى الاسم، ولا خلاف فى الاحتجاج بالمساوى كالأولى.

(م): ثم قال الشافعى والإمامان: دلالته قياسية. وقيل: لفظية، فقال الغزالى والآمدى: فهمت من السياق والقرائن، وهى مجازية من إطلاق الأخص على الأعم. وقيل: نقل اللفظ إليها عرفًا.

(ش): ما حكاه عن الشافعى نقله الصيرفى وغيره، ثم قيل: إن مراده، أنه قياس حقيقة؛ ولهذا ينظر فيه إلى المناسبة، وسماه القياس الجلى، ونقله الرافعى فى الأقضية عن الأكثرين، وقيل بل أراد أنه يشبهه، لأن الضرب لما لم يذكر فى قوله تعالى: **﴿فلا تقل لهما أف﴾**، وإنما استفيد علمه من ناحية المذكور أشبه علمنا بالفرع من ناحية أصله، وإليه مال ابن السمعانى، والقول بأن دلالته لفظية، قال الشيخ: أبو حامد الإسفراييني فى كتابه فى الأصول: إنه الصحيح من المذهب، ولهذا قال به منكرو القياس، ولأنه لو كان قياسًا، لكنا لا نفهمه قبل ورود الشرع بالقياس، وأهل اللغة يفهمون من السياق ذلك، والمراد بكونه لفظيًا، أن فهمه مستند إلى اللفظ، لا أن اللفظ تناوله، ثم القائلون بذلك اختلفوا؛ فقال المحققون منهم كالغزالى والآمدى: فهمت من السياق والقرائن، ودلالة اللفظ عليه مجاز من باب إطلاق الأخص على الأعم، وهؤلاء يقولون: إن صيغ التنبيه بالأدنى على الأعلى موضوعة فى الأصل للمجموع المركب من الأمرين، وهو ثبوت الحكم فى ذلك الأدنى الذى هو مذكور وتأكيد ثبوته فى الأعلى المسكوت عنه. وقال

آخرون: إنها وإن كانت فى الأصل موضوعة لثبوت الحكم فى المذكور لا غير، لكن العرف الطارئ نقلها عنها إلى ثبوت الحكم فى المذكور والمسكوت عنه معًا. وعلى هذا والذى قبله فلا يكون من المفهوم، بل منطوقا به، وهذا الذى أخره المصنف وضعفه هو الذى ذكره فى باب العموم حيث قال: وقد يعم اللفظ عرفًا كالفحوى.

فإن قلت: هل من تناف بين ثبوته بالمفهوم وثبوته بالقياس؟ ولم لا يكون إلحاق الضرب بالتأفيف باتفاقهما جميعًا؟ قلت: زعم الصفى الهندى أن الحق عدم تنافيهما لكون المفهوم مسكوتًا عنه، والقياس إلحاق مسكوت عنه بمنطوق، قال: والدلالة اللفظية إذا لم يرد بها المطابقة، ولا التضمن لا ينافيها القياس، وقد يقال: هما متنافيان، لأن المفهوم ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمقيس ما لا يدل عليه اللفظ ألبتة.

واعلم أن إمام الحرمين فى باب القياس من «البرهان» قد أشار إلى أن الخلاف لفظى، والظاهر أنه معنوى، ومن فوائده جواز النسخ به، وسيأتى فيه خلاف فى النسخ إن شاء الله تعالى.

(م): وإن خالف فمخالفة، وشرطه ألا يكون المسكوت عنه ترك لخوف ونحوه، ولا يكون المذكور خرج للغالب، خلافًا لإمام الحرمين، أو لسؤال، أو حادثة، أو للجهل بحكمه أو غيره مما يقتضى التخصيص بالذكر.

(ش): مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفًا للمنطوق، ويسمى دليل الخطاب، وله شروط منها ما يرجع للمسكوت، ومنها ما يرجع للمذكور، فمن **الأول** ألا تظهر أولوية ولا مساواة فيه، فيصير موافقة، ذكره ابن الحاجب وغيره، واستغنى المصنف عنه بما سبق، ومنه ألا يكون ترك ذكره لخوف، فإن كان هناك خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه، فلا مفهوم له؛ لأن الظاهر أن هذه فائدة التخصيص. واعلم أن كلام ابن الحاجب يقتضى عد هذا من شروط المذكور، وتقريره ألا يكون المذكور واردًا لدفع خوف، فإن ورد فلا مفهوم له، كما لو قيل لمن خاف ترك الصلاة أول الوقت: يجوز ترك الصلاة المفروضة فى أول الوقت، فإنه لا يدل على عدم جواز تركها فى غيره، ومن **الثانى**: أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب، أى: أن العادة جارية باتصاف المذكور بالوصف، كقوله تعالى: ﴿**وربائبكم اللاتى فى حجوركم**﴾ [النساء: ٢٣]، فإنه إنما ذكر هذا القيد لأن الغالب كون الربيبة فى الحجر، وقوله تعالى: ﴿**وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبًا فرهان مقبوضة**﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فذكر السفر لأن الغالب أن يفقد فيه الكاتب، وهذا الشرط نقله إمام الحرمين عن الشافعى، ثم قال: والذى أراه أن

خروج الكلام على العرف لا يسقط التعليق بالمفهوم، لكن ظهوره أضعف من ظهور غيره.

قلت: وإنما صار الشافعى إلى ذلك بناء على أصله، أن القيد لابد له من فائدة، والفائدة منحصرة فى نفى الحكم عما عدا المنطوق، فإذا لاح فى التخصيص فائدة أخرى غير نفى الحكم تطرق الاحتمال إلى المفهوم، وعلى هذا فيصير عنده مجملاً، كاللفظ المجمل، حتى لا يحكم بمخالفة ولا موافقة، أشار إلى ذلك فى «الرسالة»، والإمام وإن لم يسقط التعلق به، لكنه قال: يضعف دلالته حتى لو عارضه دليل لم يبلغ فى القوة ذلك المبلغ أسقطه، ووافقه ابن عبد السلام، وزاد فقال: ينبغى العكس، أى: لا يكون له مفهوم إلا إذا خرج مخرج الغالب، محتجًا بأن القيد إذا كان الغالب يدل عليه، فذكره حينئذ بغير فائدة أخرى، وهى المفهومية، بخلاف ما إذا لم يخرج مخرج الغالب، وأجاب فى أماليه، بأن المفهوم إنما قلنا به لخلو القيد عن الفائدة لولاه، أما إذا كان الغالب وقوعه، فإذا نطق باللفظ أولاً فهم القيد لأجل غلبته، فذكره بعد يكون تأكيدًا لثبوت الحكم للمتصف بذلك القيد، فهذه فائدة أمكن اعتبار القيد فيها، فلا حاجة إلى المفهوم بخلاف غير الغالب.

ومنه: ألا يكون خرج لسؤال عن حكم إحدى الصفتين، مثل: إن سأل: هل فى الغنم السائمة زكاة؟ فيقول: فى الغنم السائمة الزكاة.

ومنه: ألا يخرج مخرج حادثة خاصة بالمذكور، كما لو قيل بحضرة النبى ﷺ: لزيد غنم سائمة، فقال: فيها زكاة. فإن القصد بيان الحكم فيه لا النفى عما عداه، ولك أن تقول: كيف جعلوا هنا السبب قرينة صارفة عن إعمال المفهوم، ولم يجعلوه صارفًا عن إعمال العام، بل قدموا اللفظ على السبب، وبتقدير أن يكون كما قالوه. فهلا جرى فيه خلاف العبرة بعموم اللفظ، أو بخصوص السبب؟ ثم رأيت صاحب المسودة، حكى عن القاضى عن أصحابهم فيه احتمالين، ولعل الفارق أن دلالة المفهوم ضعيفة بخلاف اللفظ العام.

ومنه: ألا يكون المنطوق خرج لتقدير جهالة من المخاطب لحكم المسكوت عنه، فإن خرج لذلك، كما لو علم شخص أن فى المعلوفة زكاة ولم يعلمها فى السائمة، فقال النبى ﷺ: «فى السائمة زكاة»[1]، فلا مفهوم له؛ لأن التخصيص حينئذ لإزالة جهل

---

(١) هذا جزء من حديث ابن عمر، وأنس رضى الله عنهما مرفوعا بألفاظ مختلفة روى فى صحيح البخارى (٢٥٣/١)، سنن أبى داود (٣٥٨/١)، سنن النسائى (١٤/٥، ٢٠)، سنن الدارمى (١٣٨)، تخريج أحاديث البزدوى (ص١٢٧).

المخاطب لا لنفى الحكم عما عداه فلا مفهوم له، وقوله: «أو غيره مما يقتضى التخصيص»، أى تخصيص حكم المنطوق بالذكر من الفوائد التامة التى لا تحتاج معها إلى تقدير فائدة أخرى، ويجمع ما سبق أن نقول: وشرطه ألا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه، وعليه اقتصر فى «المنهاج»، لكن المصنف تابع ابن الحاجب فى سرد الصور[1].

(م): ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق، بل قيل: يعمه المعروض، وقيل: لا يعمه إجماعًا.

(ش): الضمير فى قوله: لا يمنع عائد على قوله: «مما يقتضى التخصيص» والمعنى أن شرطه، ألا يكون هناك شىء من الأسباب التى تقتضى تخصيص القيد بالذكر، ولا يمنع

---

(١) وخلاصة شروط القول بمفهوم المخالفة.

١ - ألا يعارضه ما هو أقوى منه من منطوق أو مفهوم موافقة.

٢ - ألا يكون القيد المذكور قد خرج مخرج الغالب المعتاد، مثل آية الخلع المقيدة بالخوف، فلا يفهم منه عدم جواز الخلع عند عدم الخوف.

٣ - ألا يكون المقصود من الوصف بمجرد المبالغة كآية الاستغفار للمنافقين، فإن العدد فيها للمبالغة والإفادة أن الله لا يغفر لهم مهما بالغت فى الاستغفار لهم.

٤ - ألا يكون المنطوق واقعا فى حادثة خاصة، كما فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة﴾ فلا يفهم أن المحرم التضعيف بل الربا كله حرام سواء كان أضعافا مضاعفة أم لا.

٥ - ألا يكون الوصف قصد به الامتنان كقوله: ﴿وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريًا﴾ فهذا الوصف امتنان فلا يدل على عدم حل غيره.

٦ - ألا يكون القيد قصد به التفخيم وتأكيد الحال كما فى قوله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرًا يكون ثلاثة أيام فصاعدا إلا ومعها أبوها أو زوجها أو ابنها أو أخوها أو ذو محرم منها» فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له وإنما ذكر لتفخيم الأمر.

٧ - أن يذكر مستقلا فلو ذكر على وجه التبعية لشىء آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى: ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد﴾ فإن قوله تعالى: ﴿فى المساجد﴾ لا مفهوم له، لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقًا.

٨ - ألا يظهر من السياق قصد التعميم كقوله تعالى: ﴿والله على كل شىء قدير﴾ للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن، وليسا بشىء، فإن المقصود بقوله: ﴿على كل شىء قدير﴾ التعميم.

منقول من المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية، ومعايير التأويل والمتأولين للعامة والمقصرين والمجتهدين مخطوطتان لنا.

أن يقاس المسكوت على المنطوق، ويجوز عوده على التخصيص بالذكر، والمعنى: ولا يمنع التخصيص والحالة هذه بالذكر أن يلحق المسكوت بالمنطوق، إذا اقتضى القياس إلحاقه، والغرض من هذا مسألة حسنة، وهى أنا حيث لا نجعل القيد مخصصًا، فهل نقول: إن ما وراء ذى القيد كالمعلوفة فى قولنا: الغنم السائمة داخل فى عموم قولنا: الغنم، وإن وجود لفظ السائمة كالمعدوم، إذ لا تأثير له فى منع المعلوفة من الدخول تحت عموم لفظ الغنم؟ أو نقول: إنه منع دخوله تحت العموم، وبقى مسكوتًا عنه كما كان؛ إذ لا مفهوم ينفيه، ولا لفظ يقتضيه؟ والمختار الثانى، وادعى بعضهم فيه الإجماع وهو قضية قول ابن الحاجب فى أثناء المسألة، وأجيب بأن ذلك فرع العموم ولا قائل به، وقال بعضهم بالأول وإليه أشار المصنف بقوله: «بل قيل: يعمه المعروض»، وأشار بقوله: «إجماعًا» إلى أن هذا القول قد ادعى قيام الإجماع عليه، فيكون ما وراءه خارقًا للإجماع، ولا فائدة فى قوله: «وقيل: لا يعمه إجماعًا» إلا التنبيه على ذلك، وإلا نفى قوله: «ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق» ما يفهم أن الإلحاق به قياس سائغ، وبهذا يخرج الجواب عمن اعترض على المصنف بأنه حكى قولاً بالتعميم، والإجماع فى مقابله، وتحريره أنه لم يدع قيام الإجماع على مقابله، بل نقل أن بعضهم ادعى ذلك، وأما المعروض فهو اللفظ العام، وهو الغنم مثلاً فى قولنا: الغنم السائمة، إذ لفظ السائمة عارض له، وإنما قال: المعروض ولم يقل الموصوف؛ لئلا يتوهم اختصاص ذلك بمفهوم الصفة، وهو لا يختص به، إذ هذه الأمور تمنع القول بالمفهوم فى الصفة والشرط وغيرهما، ولم يقيد القيد؛ لأن من يدعى أن اللفظ عام، وأنه لا ينافى العموم، فيجوز الإلحاق به قياسًا لا يسلم وجود قيد، ويقول: لفظ السائمة ليس قيدًا؛ لأن ما جاء للتقييد، وإنما خرج لغرض وراء التقييد.

(م): وهو صفة كالغنم السائمة أو سائمة الغنم لا مجرد السائمة على الأظهر.

(ش): مفهوم الصفة، أن يذكر الاسم العام مقترنًا بالصفة الخاصة؛ كقوله: «فى الغنم السائمة زكاة»، يفهم نفيها عن المعلوفة، وقوله: «لا وصية لوارث»[(١)]، يفهم جوازها لغير

---

(١) حديث «إن الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث»، روى فى سنن أبى داود (١١٣٩/٣)، النسائى (٢٠٧/٦)، الترمذى (٣٧٦/٤)، تحفة الأحوذى (٣٠٩/٦)، ابن ماجه (٩٠٦/٢)، نصب الراية (٤٠٣/٤)، سنن البيهقى (٢٦٣/٦)، الدارقطنى (٩٨/٤)، مسند الإمام أحمد (١٨٦/٤، ٢٣٨)، (٢٦٧/٥)، كشف الخفا (٥١٤/٢)، التلخيص الحبير (٩٢/٣)، تخريج أحاديث البزدوى (ص٢٢٢)، عن أبى أمامة، وعمرو بن خارجة، وأنس، وابن عباس، وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وجابر، وزيد بن أرقم، وعلى بن أبى طالب، ومعقل بن يسار، رضى الله عنهم مرفوعًا باللفظ السابق.

الوارث، وليس المراد بالصفة النعت فقط كما هو اصطلاح النحوي، ولهذا يمثلون بـ«مطل الغني ظلم»[1] فجعل الغني صفة، والتقييد فيه بالإضافة، وإنما غاير المصنف بين المثالين بالعطف بـ«أو»، ليتبه على تغايرهما فإن كلام «المنهاج» يقتضي تساويهما، ومختار المصنف خلافه، وإن لكل منهما مفهومًا غير المفهوم من الآخر، وبنى ذلك على أن مرادهم بالصفة تفسير لفظ مشترك المعنى، بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، قال: فإن المقيد في: «في الغنم السائمة الزكاة» إنما هو الغنم، وفي: «في سائمة الغنم زكاة»، إنما هو السائمة، فمفهوم الأول عدم الوجوب في الغنم المعلوفة، التي لولا التقييد بالسوم، لشملها لفظ الغنم، ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلًا، التي لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشملها لفظ السائمة، وأما عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة بالنسبة إلى هذا التركيب الثاني، فإنه من باب مفهوم اللقب؛ لأن قيد الغنم لم يشمل غيرها كالبقر مثلًا، فلم يخرج بالصفة التي لو أسقطت لم يختل الكلام، وأما قوله: لا مجرد السائمة، يشير به إلى أن صورة مفهوم الصفة المتفق عليه، أن تذكر الذات العامة، ثم تذكر إحدى صفتيها، كالمثالين المذكورين، أما إذا ذكرت الصفة فقط، مثل السائمة، فقط هل هو كالصفة أو لا مفهوم له؟ لأن الصفة إنما جعل لها مفهوم، لأنه لا فائدة لها إلا نفي الحكم، والكلام بدونها لا يختل، وأما الصفة المجردة فكاللقب يختل الكلام بدونه على قولين، حكاهما الشيخ أبو حامد، وابن السمعاني وغيرهما؛ قال ابن السمعاني: وجمهور أصحاب الشافعي على الحاقه بالصفة. وهذا خلاف ترجيح المصنف، وعلى الأول فلا ينبغي أن يفهم تساويهما بل الصفة المقيدة بذكر موصوفها أقوى في الدلالة من الصفة المطلقة؛ لأن المقيدة بذكر موصوفها كالنص.

وقال الهندي: الخلاف في هذا أبعد؛ لأن في صورة التخصيص بالصفة من غير ذكر العام، يمكن أن يكون الباعث للتخصيص هو عدم خطوره بالبال، وهذا الاحتمال إن لم يمتنع في العام المرادف بالصفة الخاصة في معرض الاستدراك، فلا شك في بعده جدًا، وقيد الوصف بالذي يطرأ ويزال احترازًا عن الصفة اللازمة للجنس كالطعم لما يؤكل؛

---

(١) حديث «مطل الغني ظلم» طرف من حديث ابن عمر مرفوعًا، رواه الإمام أحمد في مسنده (٧١/٢، ٢٤٥، ٢٥٤)، الترمذي (٦٠٠/٣)، ابن ماجه (٨٠٣/٢)، عن أبي هريرة مرفوعًا، رواه البخاري (٥٨/٢)، مسلم (١١٩٧/٣)، أبو داود (٢٤٧/٢)، النسائي (٢٧٨/٧)، وأيضًا الترمذي (٦٠٠/٣) وما بعدها، مالك في الموطأ (ص٤١٨).

نحو قوله عليه أفضل الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»(١)، فإن هذا، ليس الخلاف فيه كالخلاف فى تينك الصورتين، بل أبعد وهو قريب من الخلاف فى التخصيص بالاسم.

(م): وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان.

(ش): لا خلاف أن المنفى غير السائمة، لكن اختلفوا هل هى غير سائمة الغنم أو غير سائمة كل شىء؟ مثاله: «إذا قال: فى الغنم السائمة زكاة، هل يدل على نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقًا من سائر الأجناس، سواء كانت معلوفة الغنم أو الإبل أو البقر أو يختص النفى عن ذلك الجنس، وهى معلوفة الغنم فقط؟ وهذا الخلاف حكاه الشيخ أبو حامد الإسفراييني فى كتابه فى «الأصول»، والإمام فى «المحصول» عن أصحابنا وصححا الثانى، ووجهه، أن المفهوم نقيض المنطوق والمنطوق سائمة الغنم دون غيرها؛ قال المصنف: ولعل الخلاف مخصوص بصورة «فى الغنم السائمة»، أما صورة سائمة الغنم، فقد قلنا: إن المنفى فيها سائمة غير الغنم، فالمنفى سائمة لا غير سائمة، والمنفى هناك غير سائمة، لكن غير سائمة على الغنم أو غير سائمة على الخصوص؟ فيه القولان.

(م): ومنها العلة، والظرف والحال، والعدد.

(ش): الضمير فى «منها»، يعود إلى الصفة، وعادة الأصوليين، يغايرون بين الصفة وبين هذه المذكورات، وجعلها إمام الحرمين أقسامًا من الصفة وراجعه إليها فقال: ولو عبر، عن جميع هذه الأنواع بالصفة، لكان ذلك منقدحًا، فإن المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما، والمخصوص بالكون فى زمان أو مكان موصوف بالاستقرار فيها، فقول القائل: زيد فى الدار أى: مستقر فيها وكائن فيها وكذا القتال يوم الجمعة أى: كائن فيه، وقد صرح به القاضى أبو الطيب فى العدد، وقال: إنه قسم من الصفة لأن قدر الشىء صفته، وأشار إليه ابن الحاجب أيضًا، وجرى عليه المصنف.

ومنها مفهوم العلة، فهو تعليق الحكم بالعلة؛ نحو: ما أسكر كثيره فقليله حرام(٢)،

---

(١) حديث «لا تبيعوا الطعام بالطعام» عن معمر بن عبد الله مرفوعًا، أخرجه مسلم فى صحيحه (١٢١٤/٣)، البيهقى فى سننه (٢٨٥/٥)، الإمام أحمد فى مسنده (٤٠٠/٦).

(٢) الحديث أخرجه الترمذى، وأحمد، وأبو داود، وابن ماجه، والطحاوى، والبيهقى، عن جابر بن عبد الله بلفظ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام» وابن ماجه رواه بلفظ: «قليل ما أسكر كثيره حرام» صححه ابن حبان وغيره وقال الترمذى: حديث حسن غريب.

انظر: سنن الترمذى (٢٩٢/٤)، سنن أبى داود (٣٢٦/٣)، سنن ابن ماجه (١١٢٥/٢)، السنن الكبرى للبيهقى (٢٩٦/٨)، شرح معانى الآثار (٢١٧/٤)، الإحسان بترتيب صحيح ابن-

مفهومه: أن ما لا يسكر كثيره لا يحرم، والفرق بينه وبين مفهوم الصفة: أن الصفة قد تكون تكملة العدد لا علة، وهى أعم من العلة، فإن الزكاة لم تجب فى السائمة لكونها تسوم، وإلا لوجبت الزكاة فى الوحش، وإنما وجبت لنعمة الملك وهو مع السوم أثير فيها مع العلف، كذا قاله القرافى، ولك أن تقول: انتفاء الحكم عن المسكوت لأجل انتفاء العلة المعلق عليها الحكم لا من ناحية المفهوم، والأصل عدم علة أخرى، وأما مفهوم الظرف فهو يتناول ظرف الزمان والمكان وهو حجة عند الشافعى كما قاله إمام الحرمين، فالزمان كقوله تعالى: ﴿**الحج أشهر معلومات**﴾ [البقرة: ١٩٧] والمكان كقوله تعالى: ﴿**فاذكروا الله عند المشعر الحرام**﴾ [البقرة: ١٩٨]، وأما مفهوم الحال، أى: تقييد الخطاب بالحال، فكقوله تعالى: ﴿**ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد**﴾ [البقرة: ١٨٧] ذكره ابن السمعانى فى «القواطع»، وقال: إنه كالصفة، وأما العدد، أى: تعلق الحكم بعدد مخصوص؛ كقوله تعالى: ﴿**فاجلدوهم ثمانين جلدة**﴾ [النور: ٤] وهو كالصفة كما نقله الشيخ أبو حامد عن نص الشافعى، وكذا الماوردى فى باب بيع الطعام قبل أن يستوفى، ومثله بقوله: فى أربعين شاة[(١)]، شاة. قوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا»[(٢)]، وفى هذا الثانى نظر، وقد قال ابن الصباغ فى «العدة»: مذهب الشافعى أن مفهوم العدد حجة إلا إذا كان فى ذكر المعدود تنبيه على ما يزاد عليه، كقوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا»، فإنه ينبه على أن ما زاد عليهما أولى بأن لا يحمل، قلت: وهذا قاله الشافعى فى اختلاف الحديث، فقال: وفى قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا»، دلالتان: إحداهما: أن ما بلغ قلتين فأكثر لم يحمل خبثا؛ لأن القلتين إذا لم يتنجسا، لم ينجس أكثر منهما، وهذا يوافق حديث بئر بضاعة، والثانية: أنه إذا كان دون القلتين حمل النجاسة؛ لأن قوله: إذا كان الماء كذا لم يحمل النجاسة، دليل على أنه إذا لم يكن كذا حمل النجاسة، وهذا يوافق حديث أبى هريرة[(٣)] فى غسل الإناء من

=حبان (٣٧٩/٧)، موارد الظمآن للهيثمى (ص٣٣٦).

(١) حديث: ابن عمر، رضى الله عنهما، بلفظ: «فى أربعين شاة شاة» رواه أبو دواد فى سننه (٩٨/٢)، وما بعدها، الترمذى فى سننه (١٧/٣).

(٢) حديث: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا» قال المنذرى: إسناده جيد عن ابن عمر، رضى الله عنه، مرفوعًا. رواه أحمد فى المسند (١٢/٢، ٣٨)، أبو داود فى سننه (١٧/١)، الترمذى فى سننه (٩٧/١) وما بعدها، النسائى فى سننه (١٤٢/١).

(٣) هو عبد الرحمن أو عبد الله بن صخر الدوسى، صاحب رسول الله ﷺ، قدم المدينة عام سبع، وشهد خيبر مع رسول الله ﷺ؛ لزم رسول الله ﷺ وواظب عليه رغبة فى العلم فكان أحفظ الصحابة، روى عنه أكثر من ثمانمائة رجل، توفى بالمدينة عام ٥٧هـ. وهو ابن ٧٨ سنة. =

الولوغ، لأن آنيتهم كانت صغارًا. انتهى. وعلى هذا الثانى يحمل كلام الماوردى وأنه حجة بالنسبة إلى عدم النقصان لا الزيادة.

(م): وشرط.

(ش): هذا قسيم قوله: وهو صفة، ومفهوم الشرط هو تعليق الحكم على شرط، وهو يدل على انتفاء الحكم قبل وجود الشرط، وهو معنى قولهم: المعلق بالشرط عدم، قبل وجود الشرط، وإلا لكان التعليق بالشرط قبيحًا، واقتضى كلام الإمام فخر الدين أن الخلاف فى أن عدم المشروط مستفاد من عدم الشرط، أو لا، وليس كذلك فإن القاضى من المنكرين له، وهو قائل بعدم الشرط، لكن علة عدمه استصحاب الأصل، وغيره يعلله بعدم الشرط فالخلاف إنما هو فى دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم لا على أصل العدم عند العدم، فإن ذلك ثابت بالأصل، قبل أن ينطق الناطق بكلام، وكذا القول فى سائر المفاهيم، وهل المراد بالشرط الاصطلاحي أو اللغوى حتى يدخل فيه السبب فى أنه يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم فيه بحث.

(م): وغاية.

(ش): مفهوم الغاية مد الحكم إلى غاية بإلى وحتى، فيدل على نفى الحكم عما بعدها لقوله تعالى: **﴿وأتموا الصيام إلى الليل﴾** [البقرة: ١٨٧]، **﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾** [البقرة: ٢٢٢]، ونص الشافعى فى «الأم» على القول به، ومنهم من أنكره، وقال: هو نطق بما قبل الغاية، وسكوت عما بعدها، فيبقى على ما كان عليه.

(م): وإنما، ومثل لا عالم إلا زيد، وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول.

(ش): مفهوم الحصر أنكره قوم، وقال آخرون هو من المنطوق، والجمهور على أنه من المفهوم ويدخل فيه صور منها: إنما، نحو: «إنما الولاء لمن أعتق»[1]، فإنه يفيد إثباته للمعتق، ونفيه عن غيره بالمفهوم، وسيذكر المصنف الخلاف فيه، ومنها المنفى بما أو بلا، والاستثناء، نحو لا عالم إلا زيد وما قام إلا زيد، صريح فى نفى العلم عن غير زيد، ويقتضى إثبات العلم له، قيل بالمنطوق، وقد رأيت فى كتاب ابن فورك الجزم به، وقال:

=انظر: الإصابة (٢/٢٠٠) وما بعدها، الاستيعاب (٢/٢٠٠) وما بعدها، شذرات الذهب (١/٦٣).

(١) هذا جزء من حديث ورد فى قصة بريرة أخرجه البخارى فى صحيحه (٣/٢٥٠)، أبو داود فى سننه (٣/١٢٦)، الترمذى فى سننه (٤/٣٨٠)، البيهقى (١٠/٣٩٥)، الشافعى فى الأم (٤/١٢٦).

فيه قضيتان، نفي وإثبات بخلاف النفى المجرد نحو: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام»[(١)]، فإنه قضية واحدة لها مفهوم. انتهى.

والصحيح أنه بالمفهوم لما سنذكره، وتمثيله بالاستثناء المفرغ يقتضى خلافه لو قلت: ما قام أحد إلا زيد، ولا فرق. ومنها ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر نحو: زيد هو القائم يفيد ثبوت القيام له، ونفيه عن غيره بالمفهوم، وعليه قوله تعالى: ﴿أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولي﴾ [الشورى: ٩] وقوله: ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾ [الكوثر: ٣]، وهذا ذكره البيانيون ومنها: تقديم المعمول؛ نحو: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥]، أي: نخصك بالعبادة والاستعانة، وبالغ البيانيون فى إفادته الاختصاص، وسيأتى الخلاف فيه. وأطلق المعمول ليشمل المفعول والحال والظرف، وكذلك تقدم الخبر على المبتدأ نحو: تميمى أنا، وبه صرح صاحب «المثل السائر» وأنكر عليه صاحب «الفلك الدائر»، وقال: لم يقل به أحد، واحتج أصحابنا على تعيين لفظتى التكبير والتسليم بقوله ﷺ: «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[(٢)]، ومنعته الحنفية معتقدين أنه من قبيل المفاهيم، وزيفه إمام الحرمين بأن التعيين يستفاد من الحصر المدلول عليه بالمبتدأ والخبر، فإن التحريم ينحصر فى التكبير كانحصار زيد فى صداقتك، إذا قلت: صديقى زيد، وقرر الشيخ بهاء الدين النحاس[(٣)] بأن المبتدأ لا يكون أعم من الخبر، لا تقول: الحيوان

---

(١) حديث: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام» قال ابن حجر: سنده صحيح، لكن اختلف فى رفعه ووقفه وصوب النسائى وقفه وفى العلل للترمذى عن البخارى أن هذا خطأ، والصواب وقفه على ابن عمر رضى الله عنهما، والحديث: رواه أحمد فى المسند (٦/٢٨٧)، أبو داود (٢/٣٤١)، الترمذى (٣/١٠٨)، النسائى (٤/١٦٦) عن حفصة رضى الله عنها، الدارقطنى فى سننه (٢/١٧٣)، البيهقى فى سننه (٤/٢١٣) عن عائشة رضى الله عنها.

(٢) الحديث أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه وأحمد وإسحاق وابن أبى شيبة والبزار عن على ابن أبى طالب، رضى الله عنه، مرفوعًا، وأخرجه الحاكم وابن ماجه عن أبى سعيد الخدرى مرفوعًا.

انظر: بذل المجهود (١/١٥٣)، سنن ابن ماجه (١/١٠١)، المستدرك (١/١٣٢)، الدراية فى تخريج أحاديث الهداية (١/١٢٦)، شرح السنة للبغوى (٣/١٧)، مسند الإمام أحمد (١/٢٣،١٠،١٢٩).

(٣) هو: محمد بن إبراهيم بن محمد بن أبى نصر الحلبى، بهاء الدين، أبو عبد الله، ابن النحاس، شيخ العربية بالديار المصرية فى عصره ولد سنة ٦٢٧هـ. بحلب، وسكن القاهرة وتوفى بها سنة ٦٩٨هـ. من مصنفاته: شرح قصيدة فيما يقال بالباء والواو للشواء الحلبى، شرح المقرب لابن عصفور فى النحو وغير ذلك.

الإنسان، فإن قلت: زيد صديقى، كان الخبر صالحًا لأن يكون أعم من المبتدأ فيجعله كذلك، وكذلك قالوا: لا يلزم انحصار الصداقة فى زيد بخلاف قولك: صديقى زيد، فإنا لا يمكننا أن نجعل الخبر الذى هو زيد أعم من المبتدأ، فما بقى إلا أن نجعله مساويا، وإلا كان الخبر أخص من المبتدأ وأنه غير جائز، وإذا كان مساويًا يلزم الانحصار، ضرورة صدق، أن كل من هو صديقى زيد حينئذ.

(م): وأعلاه لا عالم إلا زيد ثم ما قيل: إنه منطوق أى: بالإشارة ثم غيره.

(ش): أى: أقوى المفاهيم من باب الحصر النفى وإلا؛ لأن إلا موضوعة للاستثناء وهو الإخراج، فدلالته على الإخراج بالمنطوق لا بالمفهوم، ولكن الإخراج من عدم القيام ليس هو غير القيام، بل قد يستلزمه، فلذلك كان من المفهوم، واعلم أن بعض الجدليين حكى خلافًا فى الاستثناء، هل هو منطوق أو مفهوم؟ ورجح الأول بدليل أنه لو قال: ماله على إلا دينار، كان ذلك إقرارًا بالدينار حتى يؤاخذ به، ولولا أنه منطوق لما ثبتت المؤاخذة به؛ لأن دلالة المفهوم لا تعتبر فى الإقرار بالاتفاق، وقوله: «ثم ما قيل: إنه منطوق» أى: كأنها، وإنما قال: أى: بالإشارة؛ للتنبيه على أنه ليس مراد القائل بكونه منطوقًا إنه منصوص، فذلك بعيد، بل مراده إشارة النص إليه، ولا شك أنه بهذا الاعتبار مرتفع عن رتبة المفاهيم، إذ دلالة النص أقوى من مفهومه، فإن قلت: لا حاجة لقوله أولاً: «وأعلاه لا عالم إلا زيد»؛ لأن من الناس من قال: إنه منطوق.

وقال القرافى: إنه الظاهر فهو داخل فى قوله: «ما قيل: إنه منطوق» قلت: لابد منه، لأن القائل بالمنطوق فى النفى، قيل إلا أن يدعى أنه منطوق، بخلاف إنما والغاية، ولهذا قال: أى بالإشارة والذى أحوجه إلى هذا أنه قصد إثبات تعاقب رتبها فى المفهوم، وإن جعلناها من المفهوم، فليست دلالتها على السواء. وقوله: ثم غيره أى: من أنواع الحصر الذى كما وهو ضمير الفصل وتقديم المعمول ويلحق به حصر المبتدأ فى الخبر.

(م): مسألة: المفاهيم إلا اللقب حجة لغة، وقيل: شرعًا، وقيل: معنى.

(ش): الألف واللام للعهد، وهى الأربعة السابقة فى أنواع المخالفة، فإن مفهوم الموافقة يجمع على القول به كما قاله القاضى أبو بكر وغيره، وقال الهندى لا نعلم خلافًا فى صحته، بل أطبق الكل عليه حتى منكرو القياس، وقوله: إلا اللقب، لا وجه للاستثناء، لأنه لم يتقدم له ذكر، وإنما ذكره فيما بعد، وأخره لأنه يخالفها فى الحجة،

=انظر: شذرات الذهب (٤٤٢/٥)، كشف الظنون (٣٤٤/٢)، الأعلام (٢٩٧/٥)، معجم المؤلفين (٢١٩/٨).

وقوله: حجة، أى: ظاهر فى المفهوم، مثل العموم ظاهر فى الاستغراق، ولهذا نقدمه على القياس، ونؤخره عن النص، قال ابن السمعانى، لكن اختلف القائلون به، هل نفى الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة، أى: ليس من المنقولات الشرعية، بل هو باق على أصله، أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة، أو من قبيل المعنى أى: العرف العام، ورجح ابن السمعانى الأول وتابعه المصنف وعزاه لأكثر الأصحاب، وعزا الثالث للإمام، وهو متابع فيه للهندى، وإنما قاله الإمام فى «المعالم»، وأما فى المحصول فاختار مذهب الحنفية، مع أن المصنف فى باب العموم جزم بأن تعميم مفهوم المخالفة بدلالة العقل، ثم أحاله على المذكور هنا، واستثنى من حجية المفاهيم مفهوم اللقب، وهو تعلق الحكم بالاسم الجامد، نحو: قام زيد، فلا يدل على نفى الحكم عما عداه على الصحيح؛ لأن اللفظ لم يتعرض له، وتخصيصه بالذكر، لغرض الإخبار عنه، لا لنفيه عن غيره، وليس المراد باللقب الاصطلاحي: النحوى، بل الأعم من اللقب والاسم والكنية.

(م): واحتج باللقب الدقاق والصيرفى وابن خويزمنداد وبعض الحنابلة.

(ش): زيفوا مذهب الدقاق[1] بأن المصير إليه ينفى تعيين كل ما اعتبر الشرع عينه، ويستلزم إثبات قيام كل من فى العالم عند قولنا: زيد جالس، ويلزم تكفير من قال: عيسى رسول الله، وله أن يجيب بأن المفهوم اللقبى يحتج به عند عدم معارضة المنطوق كغيره من المفاهيم، واعلم أن نسبته إلى الدقاق مشهور، وأما الصيرفى فاعتمد المصنف فيه أن السهيلى[2] نقله فى «نتائج الفكر» فى باب العطف عنه وهو غريب، ولعله تحرف علة بالدقاق، وأما حكايته عن ابن خويزمنداد[3]، فذكره الماوردى وغيره، وقال

---

(١) هو: أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر الدقاق الشافعى الفقيه، الأصولى، القاضى، والدقاق نسبة إلى عمله وبيعه الدقيق، ويلقب بالخباط الإمام الشافعى، وله شرح المختصر، توفى سنة ٣٩٢هـ.
انظر: طبقات الشافعية للأسنوى (٥٢٢/١)، تاريخ بغداد (٢٢٩/٣)، النجوم الزاهرة (٢٠٦/٤).

(٢) هو: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمى الأندلسى، المالكى، الضرير، أبو القاسم وأبو زيد، الحافظ العلامة الأديب النحوى، المفسر، من مصنفاته: الروض الأنف فى السيرة، والأعلام فى مبهمات القرآن، وله شعر وتصانيف ممتعة مفيدة، توفى سنة ٥٨١هـ. بمراكش.
انظر: البداية والنهاية (٣١٩/١٢)، شذرات الذهب (٢٧١/٤)، بغية الوعاة (٨١/٢)، شجرة النور الزكية (ص١٥٦).

(٣) هو: محمد بن أحمد بن عبد الله، وقيل: محمد بن أحمد بن على بن إسحاق بن خويزمنداد، أبو عبد الله البصرى المالكى، كان يجانب علم الكلام، ويحكم على الكل أنهم من أهل الأهواء، تفقه على الأبهرى، له كتاب كبير فى الخلاف، وكتاب فى أصول الفقه، وكتاب فى أحكام=

المصنف: إن الإمام فى البرهان حكاه عن طوائف من أصحابنا، وأنه إخبار للاحتجاج به إذا اقترن به ما يفيد نفى الحكم؛ كقوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٥].

فائدة: ابن خويزمنداد اشتهر على الألسنة بالميم، وعن ابن عبد البر أنه بالياء الموحدة المكسورة.

(م): وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقًا، وقوم فى الخبر، والشيخ الإمام فى غير الشرع، وإمام الحرمين صفة لا تناسب الحكم، وقوم العدد دون غيره.

(ش): المنكرون للمفهوم فى الجملة اختلفوا على مذاهب؛ فمنهم من أنكر الكل، أى مفاهيم المخالفة، وقوله: «مطلقًا»، لأجل التفصيل الذى بعده، والعجب على اقتصاره على أبى حنيفة وحده، فإنه وجد عندنا صار إليه الغزالى، وتوهم ابن الرفعة فى «المطلب» أن أبا حنيفة يقول بمفهوم الصفة لإسقاط الزكاة فى المعلوفة، وليس مأخذ السقوط عنده المفهوم، بل إن الأصل عدم الوجوب مطلقًا، خرجت السائمة بدليل، فبقى فى المعلوفة على الأصل، ومنهم من أنكره فى الخبر، واعترف به فى الأمر، فهذا أخذه المصنف من ابن الحاجب، فإنه ذكر فى أدلة النفاة أنه لو ثبت المفهوم لثبت فى الخبر وهو باطل، لأن من قال فى الشام: الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعًا، وأجاب بالتزامه فى الخبر أيضًا، وبأنه قياس فى اللغة ثم زيفها، وقال: الحق فى الفرق بين الإنشاء والخبر، فإن الخبر وإن دل على المسكوت غير مخبر به، فلا يلزم أن يكون حاصلاً فى الخارج لأن الخبر يفتقر إلى خارج وهو تعلقه، بخلاف الحكم، إذ لا خارجى له حتى يجرى فيه ذلك، وفرق ابن السمعانى فإن المخبر قد يكون له غرض فى الإخبار، بأن فى الشام غنمًا سائمة مثلاً وأن زيدًا الطويل فى الدار، ولا يكون له غرض فى الإخبار، عن غير الشام ولا عن غير زيد الطويل فخصهما بالإخبار لذلك، وأما الشارع فى مقام الإنشاء وإن بين جميع الأحكام فإذا قال: زكوا عن الغنم السائمة، علمنا أنه لو كانت الزكاة فى جميع الغنم لعلق بمطلق الاسم. واعلم أن مقتضى كلام من ذكر أن القول بنفيه فى الخبر محل اتفاق؛ ولهذا تمحلوا طريق الفرق، وصرح به القاضى فى التقريب، ومع ذلك فلا يخفى ما فى حكاية المصنف له قولاً مفصلاً، لكن صاحب «المسودة» حكى عن القاضى وعن أصحابه فيه قولين، مرة سوى بينهما، ومرة فرق، فقال: إذا قلت: زيد الطويل فى الدار، لم يدل على القصير بنفى ولا إثبات، وقال والد المصنف: إنما هو حجة فى خطاب الشارع لعلمه

=القرآن وله اختيارات شواذ، تكلم فى الباجى، توفى سنة ٣٩٠هـ. تقريبًا.

انظر: طبقات المفسرين (٢/٦٨)، الديباج المذهب (٢/٢٢٩)، شجرة النور الزكية (ص١٠٣).

بواطن الأمور وظواهرها وليس بحجة في كلام المصنفين والناس لغلبة الذهول عليهم، وعلى هذا فالمفهوم بمنزلة القياس، ويشهد له ما حكاه الرافعي عن فتاوى القاضي حسين، أنه لو ادعى عليه عشرة، فقال: لا تلزمني اليوم لا يطالب بها؛ لأن الإقرار لا يثبت بالمفهوم، قلت: لكن كلام المصنف يقتضي أنه لا فرق بينهما في طرد الخلاف وقد حكى الغزالي في البسيط فيما لو قال: قارضتك على أن لي النصف وسكت عن جانب العامل فظاهر النص إنه فاسد؛ لأن جميع أجزاء الربح تضاف إليه بحكم الملك، وإنما ينصرف عنه بإضافته إلى غيره ولم يضف، وذكر ابن سريج قولاً مخرجًا أنه يصح تمسكًا بالفحوى والمفهوم. انتهى.

وقال الهروي[1] في الأسرار، لو قال: ما لزيد على أكثر من مائة درهم، لم يكن مقرًا بالمائة، لأنه نفي مجرد، فلا يدل على الإثبات، وفيه وجه أنه إقرار، وهو قول أبي حنيفة، وأصل هذا أن دليل الخطاب، هل هو حجة أم لا؟ انتهى، ثم رأيت ابن تيمية في بعض مؤلفاته، حكى هذا التفصيل عن بعض الناس، وقال: إنه خلاف الإجماع، فإن الناس إما قائل بأن المفهوم من جملة دلالات الألفاظ أو ليس من جملتها، فالتفصيل إحداث قول ثالث، ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا: هو حجة في الكلام مطلقًا، واستدلوا على كونه حجة في كلام الناس بأنه دلالة من جملة الدلالات كالعموم، وأما القياس فإنما لم يكن حجة في كلام الناس؛ لأنه ليس من دلالات الألفاظ المعلومة من جهة اللغة، وإنما يصير دليلاً بنص الشارع بخلاف المفهوم، فإنه دليل لغة، والشارع بين الأحكام بلغة العرب، وقد يقال: إن هذا التفصيل قريب من الذي قبله، أعني التفصيل بين الخبر والإنشاء، لأن المصنفين مخبرون عن حكم الله لا منشئون وقد عكس بعض الحنفية. ففي «حواشي الهداية» للخبازي[2] في باب جنايات الحج أن شمس الأئمة ذكر في «السفر الكبير» أن

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن أبي يوسف الهروي، قاضي همذان من الأئمة الفقهاء. من شيوخه: القاضي أبو عاصم العبادي. من مصنفاته: الإشراف على غوامض الحكومات، توفي سنة ٥٠٠هـ. وقيل: ٤٩٨هـ.

انظر: طبقات السبكي (٣٦٥/٥)، تهذيب الأسماء واللغات (٢٣٦/٢)، طبقات الشافعية للإسنوي (٥١٩/٢).

(٢) هو: عمر بن محمد الخبازي، الخجندي، الحنفي، جلال الدين، أبو محمد، فقيه حنفي أصولي، درس بدمشق وتوفي بها سنة ٦٩١هـ ودفن بمقابر الصوفية. من مصنفاته المغني في أصول الفقه، حواش على الهداية في فروع الفقه الحنفي.

انظر: البداية والنهاية (٣٣١/١٣)، شذرات الذهب (٤١٩/٥)، الأعلام (٦٣/٥)، معجم المؤلفين (٣١٥/٧).

تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على أن الحكم بخلافه؛ إنما هو فى خطابات، فأما فى معاملات الناس وعرفهم فإنه يدل، ويؤيده ما سبق عن حكاية الهروى؛ فإن أبا حنيفة جعله مقرًا مع أنه لا يقول بالمفهوم، على أنه قد يقال: لا معنى لنقل المصنف ذلك عن والده، بل الخلاف فيه قديم من غير خصوصية بالمفهوم، فقد حكى إلكيا الطبرى، خلافًا فى أن قواعد أصول الفقه المتعلقة بالألفاظ كالعموم والخصوص وغير ذلك، هل يختص بكلام الشارع أو تجرى فى كلام الآدمى، وسيأتى فى باب العموم حكايته عن القاضى الحسين أيضًا، والراجح الاختصاص، ويشهد له مناط قولهم: إن مفهوم الصفة إنما كان حجة لما فيه من معنى العلة، والعلل لا نظر إليها فى كلام الآدمى، إذ لا قياس فيها قطعًا، وقولهم لا يمكن أن يكون المخصص المذكور بالذكر خطوره بالبال دون صيغة؛ لأن ذلك لا يتأتى إلا فى كلام الله تعالى، ويعلم من هذا أن تخريج المتأخرين مسائل الفروع على القواعد الأصولية لا يخلو من نزاع، وأنكر إمام الحرمين المفهوم فى الصفة، إذا لم تشتمل على معنى يناسب للحكم، كقولهم: الإنسان الأبيض ذو إرادة، بخلاف المشتملة على المناسب كالسائمة؛ فإن خفة المؤنة ظاهرة فى الإيجاب، وعدمها فى عدمه، قال ابن السمعانى: وهو خلاف مذهب الشافعى، فإن العلة ليس من شرطها الانعكاس، وهذا أورده الإمام على نفسه، وأجاب بأن قضية اللسان هى الدلالة عند إحالة الوصف على ما عداه بخلافه، وزعم أن هذا وضع اللسان ومقتضاه بخلاف العلل المستنبطة، واستفيد مما نقله المصنف عن إمام الحرمين صواب النقل عنه، فإن صاحب المحصول والمنهاج نقلا عنه اختيار المنع كأبى حنيفة ونقل ابن الحاجب عنه القول بغير ذلك، والموجود فى البرهان ما حكاه المصنف من التفصيل، وأنكر قوم العدد دون غيره من المفاهيم، يعنى خلا اللقب وهذا منسوب إلى الإمام فى المحصول، فإنه ذكر تفصيلاً حاصله أنه لا، والمنقول عن الشافعى، أنه يدل ممن نقله الماوردى وأبو حامد، لكنه مثل بقوله: إذا بلغ الماء قلتين، والأشبه أنه من الشرط، فإنه لا اسم عدد هنا كاثنين وثلاثة بل المعدود.

(م): مسألة: الغاية قيل: منطوق، والحق مفهوم.

(ش): ذهب القاضى أبو بكر إلى أن الحكم فى الغاية منطوق، وادعى أن أهل اللغة وقفونا على ما يقوم مقام نصهم، على أن تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها خلاف ما قبلها، لأنهم اتفقوا على أن الغاية ليست كلامًا مستقلاً، فإن قوله: ﴿حتى تنكح زوجًا غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠]. وقوله: ﴿حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢]، لابد فيه من إضمار، لضرورة تتميم الكلام، وذلك الضمير إما ضد ما قبله أو غيره والثانى باطل، لأنه ليس فى الكلام ما يدل عليه، فتعين الأول، فتقديره: حتى يطهرن

فاقربوهن، وحتى تنكح فتحل، قال: والإضمار بمنزلة الملفوظ به؛ فإنه إنما يضمر لسبقه إلى فهم العارف باللسان، وعلى ذلك جرى صاحب «البديع» من الحنفية، فقال: هو عندنا من قبيل دلالة الإشارة، لا المفهوم، ومن هذا يعلم أن كلام ابن الحاجب فى النقل عن القاضى يقتضى أنه مفهوم ليس بجيد، وكلام القاضى فى التقريب مصرح بما ذكرنا، لكن الجمور على أنه مفهوم، ومنعوا وضع اللغة لذلك.

(م) ويتلوه الشرط، فالصفة المناسبة، فمطلق الصفة غير العدد، فالعدد، فتقديم المعمول فمدعى البيانيين إفادته الاختصاص، وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان.

(ش): لما فرغ من بيان كونه حجة بين مراتبها قوة وضعفًا، فإنه لم يرتبها فيما سبق عند إيرادها، ومن فوائده الترجيح به عند التعارض، فأقواها بعد مفهوم الحصر بـإلا، مفهوم الغاية؛ ولهذا قيل بأنه منطوق، كالقاضى، ويلتحق به مفهوم «إنما»، فإن فيها هذه المرجحات كما سيأتى، ذكر ذلك المصنف فى شرحه للمختصر، فجعل أعلاها، «ما»، «وإلا»، ثم مفهوم «إنما» والغاية، ثم حصر المبتدأ فى الخبر ثم الشرط انتهى. وتقديمه حصر المبتدأ فى الخبر على الشرط تابع فيه الغزالى، وإنما أخر هنا الشرط على الغاية؛ لأنه لم يقل أحد: إنه بالنطق، فكان دون ما قبله، وقدمه على الصفة؛ لأنه قال به بعض من لا يقول بها كابن سريج، ثم الصفة المناسبة، لأنها متفق عليها عند القائل بالصفة، ثم مطلق الصفة غير العدد، واقتضى كلامه أن بقية أقسام الصفة من العلة والظرف والحال على السواء، وينبغى أن يكون أعلاها العلة لدلالتها على «إنما»، فهى قريبة من النص، ثم العدد، ثم تقديم المعمول، وإنما أخره لأنه لا يفيد فى كل صوره وأحواله، ولأن المحفوظ فيه عن القائل به، لفظ الاختصاص لا الحصر، وكذا قاله البيانيون، وخالف ابن الحاجب وأبو حيان؛ أما ابن الحاجب فقال فى شرح المفصل: إن الاختصاص الذى يتوهمه كثير من الناس فى تقديم المعمول وهم، والتمسك فيه مثل قوله تعالى: ﴿**بل الله فاعبد**﴾ [الزمر: ٦٦]. ضعيف؛ لأنه قد جاء ﴿**فاعبد الله**﴾ واعبد الله، أى لو كان التقديم مفيدًا للحصر، لكان التأخير مفيدًا عدمه؛ لكونه نقيضه، وفيما قاله نظر؛ لأنه ليس عدم إفادته التأخير الحصر لعدم الحصر ليكون سببًا فى إفادة التقديم الحصر، بل تأخير المفعول غير مستلزم للحصر ولا لعدمه، والحاصل أن القصد إن تعلق بعبادة الله تعالى فقط أخر المفعول، وإن تعلق بعبادته وعدم عبادة غيره قدم، وأما قوله: ﴿**فاعبد الله مخلصا**﴾، فـ﴿**مخلصًا**﴾ أغنى عن إفادة الحصر فى الآية الأولى، وأما أبو حيان فرد فى أول تفسيره على من يدعى الاختصاص، ونقل عن سيبويه، أن التقديم للاهتمام والعناية، لا للاختصاص، فإنه قال: فإنهم يقدمون الذى شأنه أهم، وهم ببيانه أغنى، وأنه ذكر أن

الاهتمام والعناية في التقديم والتأخير سواء في مثال: ضربت زيدًا، وزيدًا ضربت، وإذا قدمت الاسم فهو عربي جيد كما كان ذلك يعني تأخيره عربيًا جيدًا، وذلك قوله: زيد ضربت، والاهتمام والعناية هنا في التقديم، والتأخير سواء مثله في ضرب زيد عمرًا وضرب عمرًا زيد. انتهى، وهذا لا حجة فيه، فإن سيبويه ذكره في باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول، قال: وذلك كقولهم: ضرب زيدًا عبد الله، ثم قال: كأنهم يقدمونه إلى آخره وهذا ليس محل النزاع: لأن الكلام في تقديم المعمول على العامل لا في تقديمه على الفاعل، فإن قلت: فقد ذكره في باب ما يكون الاسم فيه مبنيًا على الفعل، قال: وذلك قولك: زيدًا ضربت، فالاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء، مثله في ضرب زيد عمرًا، وضرب عمرًا زيد.

قلت: إن كان هذا محل النزاع فلا حجة فيه، لأنه إنما ذكره من الجهة التي شابه بها تقديم الفاعل على المفعول أو العكس في المثالين، وليس فيه من هذه الجهة إلا الاهتمام، ولا يبقى ذلك الذي اختص بها إذا تقدم على العامل وهي الحصر، ويمكن تنزيل كلام سيبويه أن الاهتمام والعناية في التقديم والتأخير سواء بالنسبة إلى الإسناد والواقع في الكلام وربط الفعل بالفاعل والمفعول، لا بالنسبة إلى ما يلمح من معنى آخر زائد على ذلك، وفي كلامه ما يشير إلى ذلك؛ حيث قال: كأنهم يقدمون الذي شأنه أهم لهم وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعًا يهمانهم، فانظر كيف أثبت زيادة معنى في التقديم، وأتى بأفعل التفضيل؟! فإن أنزلت كلامه الأول والثاني على هذا التقدير، وجعلت استواء التقديم والتأخير بالنسبة إلى الإسناد الحاصل، وأن ذلك لا تتغير دلالته عند التقديم والتأخير، إلا أن التقديم يفيد زيادة في الاهتمام عرفت أنه ليس في كلامه هذا ما يمنع من إفادة الاختصاص عند تأخير العامل، فإنا لا نمنع أن التقديم والتأخير سواء، بالنسبة إلى ربط الفعل بالفاعل والمفعول، وإنما المدعى قدر زائد على ذلك، ومن العجب أن أبا حيان ذكر كلام سيبويه عقب كلامه الأول، مؤيدًا له به مقررًا بها امتناع الاختصاص، ومما استدل به بعض المتأخرين على عدم إفادة الحصر وقوع الأمرين في القرآن نحو: ﴿بسم الله مجراها ومرساها﴾ [هود: ٤١]. وقال تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١]، ونظائرها كما سبق في ﴿قاعد الله﴾، ﴿بل الله قاعد﴾ ولحن كل منها فصيح في بابه، ولا يكاد التقديم فيه يقوم مقام التأخير ولا العكس، بل فيها ما يرشد إلى الاختصاص فإن قوله: ﴿اقرأ باسم ربك﴾، لا يمنع أن يقرأ بغير الاسم، وقوله: ﴿بسم الله مجراها﴾ تمنع أنها تجرى إلا باسمه، وقال صاحب «الفلك الدائر»: الحق أنه لا يدل على الاختصاص إلا بالقرائن، وإلا فقد كثر في القرآن التصريح به مع عدمه؛ كقوله:

﴿إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى﴾ [طه: ١١٨]، ولم يكن ذلك مختصًا به فقد كانت حواء كذلك.

(م): والاختصاص الحصر، خلافًا للشيخ الإمام حيث أثبته، وقال: ليس هو الحصر.

(ش): اشتهر فى كلام البيانيين أن تقديم المعمول يفيد الاختصاص، ويفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر، فإذا قلت: زيدًا ضربت، يكون معناه: ما ضربت إلا زيدًا، وخالفهم والد المصنف وقال: الفضلاء لم يذكروا فى تقديم المعمول إلا لفظ الاختصاص؛ منهم الزمخشرى فى ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] وغيرها، والحق أنهما متغايران، والفرق بينهما أن الاختصاص افتعال من الخصوصية، والخصوص مركب من شيئين: أحدهما عام مشترك بين أشياء، والثانى: معنى ينضم إليه يفصله عن غيره كضرب زيد؛ فإنه أخص من مطلق الضرب، فإذا قلت: ضربت زيدًا، أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص، فصار ذلك الضرب المخبر به خاصًا لما انضم إليه منك ومن زيد، وهذه المعانى الثلاثة، أعنى: مطلق الضرب، وكونه واقعًا منك، وكونه واقعًا على زيد قد يكون مقصود المتكلم لها ثلاثتها على السواء، وقد يرجح قصده لبعضها على بعض، ويعرف ذلك بما ابتدأ كلامه، فإن الابتداء بالشىء يدل على الاهتمام به، فإذا قلت: زيد ضربت، علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود، ولا شك أن الكل مركب من خاص وعام جهتين، فقد يقصد من جهة عمومه، وقد يقصد من جهة خصوصه، فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص، وأنه هو الأهم عند المتكلم وهو الذى قصد إفادته السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره بإثبات ولا نفى، وأما الحصر فمعناه: إثبات المذكور ونفى غيره وهو زائد على الاختصاص، وإنما جاء هذا فى ﴿إياك نعبد﴾ للعلم بأنه لا يعبد غير الله، لا من موضوع اللفظ؛ ألا ترى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك، فإن قوله تعالى: ﴿أفغير دين الله يبغون﴾ [آل عمران: ٨٣]، لو جعل فى معنى: ما يبغون إلا غير دين الله، وهمزة الإنكار داخلة عليه، لزم أن يكون المنكر الحصر لا مجرد بغيهم غير دين الله، ولا شك أن مجرد بغيهم غير دين الله منكر، وكذلك بقية الآيات إذا تأملتها. انتهى ملخصًا.

وحاصله: أن الاختصاص فى إعطاء الحكم للشىء والسكوت عما عداه، والحصر إعطاء الحكم للشىء والتعرض لنفيه عما عداه، ففى الاختصاص قضية واحدة، وفى الحصر قضيتان، وقد يحتج للتغاير بقوله تعالى: ﴿يختص برحمته من يشاء﴾ [البقرة: ١٠٥]، [آل عمران: ٧٤]، فإنه لا يجوز أن يقال يحصر رحمته؛ لأنه لا يمكن حصرها.

(م): مسألة: «إنما»، قال الآمدى وأبو حيان: لا تفيد الحصر، وأبو إسحاق الشيرازى والغزالى والكيا والشيخ الإمام: تفيد فهمًا، وقيل: نطقًا.

(ش): اختلف الأصوليون فى «إنما»، هل تفيد الحصر؟ فقيل: تفيد، وقيل: لا تفيد. واختلف القائلون به: هل هو منطوق أو مفهوم؟ والقول بأنها لا تفيد هو رأى الآمدى، وإنما يفيد تأكيد الإثبات، وهو قضية كلام ابن دقيق العيد؛ فإنه قال: إن دل السياق والمقصود من الكلام على الحصر فى شيء مخصوص قيد به، وإن لم يدل عليه، فاحمل الحصر على الإطلاق؛ كقوله تعالى: ﴿**إنما أنت منذر**﴾ [النازعات: ٤٥]، فإن الرسول ﷺ لا ينحصر فى النذارة، بل له أوصاف جميلة كثيرة كالبشارة وغيرها، ولكن مفهوم الكلام يقتضى حصره فى النذارة لمن لا يؤمن، واختاره الشيخ أبو حيان وكان يقول: إنها لا تدل على الحصر بالوضع، كما أن الحصر لا يفهم من أخواتها التى كفت بما، فلا فرق بين: لعل زيدًا قائم، ولعلما زيد قائم، وكذلك: إن زيدًا قائم، وإنما زيد قائم، وإذا فهم حصر فإنما يفهم من سياق الكلام، لا أن «إنما» دلت عليه، واشتد نكيره على من يخالفه، ونقله عن البصريين وفيه نظر؛ فإن الأزهرى[1] من أئمة اللغة فى كتابه «الزاهر»، عن أهل اللغة: إنما يقتضى إيجاب شيء ونفى غيره، كقولك: إنما المرء بأصغريه، أى: كماله بهذين العضوين لا برؤيته ومنظره، والقول بأنها تفيد من جهة المفهوم قال به الشيخ أبو إسحاق ومن ذكره المصنف، وفيه نظر؛ فإن الغزالى نقل عن القاضى أنه ظاهر فى الحصر ومحتمل للتوكيد، ثم قال: وهو المختار، ووافقه الكيا، والذى فى «التقريب» للقاضى: أنها محتملة لتأكيد الإثبات ومحتملة للحصر، وزعم أن العرب استعملتها لكل من الأمرين، ثم قال: ولا يبعد أن يقال: ظاهر فى الحصر، وقال السكاكى: ليس الحصر فى «إنما» من جهة أن «ما» للنفى كما يفهمه من لا وقوف له على علم النحو، يريد به طريقة الرازى والبيضاوى؛ لأنها لو كانت للنفى لكان لها صدر الكلام، وإنما هى «ما» الكافة لـ «إن» عن العمل، ثم حكى عن على بن عيسى الربعى[2]، واستلطفه: أن «إن»

---

(١) هو: أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر، المعروف بالأزهرى، إمام فى الفقه واللغة، وغلب عليه علم اللغة ولد سنة ٢٨٢هـ، وتوفى سنة ٣٧٠هـ. من شيوخه: أبو الفضل المنذرى، ونفطويه، وابن السراج، من مصنفاته: التهذيب فى اللغة، التقريب فى التفسير، شرح ألفاظ المزنى.

انظر: وفيات الأعيان (٣٣٤/٤) وما بعدها، طبقات الشافعية للسبكى (٦٣/٣)، معجم الأدباء (١٦٤/١٧).

(٢) هو على بن عيسى بن الفرج بن صالح الربعى، أبو الحسن، أحد الأئمة النحويين وحذاقهم، صاحب التصانيف والمؤلفات الحسنة، منها: شرح الإيضاح، البديع، شرح البلغة، شرح-

لتوكيد إثبات المسند للمسند إليه، و«ما» يؤكده، فيناسب تضمن معنى الحصر. وفيه نظر؛ إذ لا يلزم الحصر بحصول تأكيد على تأكيد، نحو: قام القوم كلهم أجمعون، وكان بعض مشايخنا يقول: أحسن ما يستدل به على الحصر فى «إنما»: انفصال الضمير بعدها «هو»، أما احتجاج ابن دقيق العيد بأن ابن عباس(١) فهم الحصر من قوله: إنما الربا فى ستة(٢)، ففيه نظر؛ لأن ابن عباس روى الحديث بهذا اللفظ، ورواه عن أسامة بن زيد(٣) بلفظ: «ليس الربا إلا فى النسيئة»، كما ثبت فى صحيح مسلم، وهذه الصيغة الثانية، صيغة حصر بالإجماع، فما المانع أن يكون ابن عباس إنما فهمه من هذه الصيغة المتفق عليها، لا صيغة «إنما» المختلف فيها؟ ومثل الشيخ على تحقيقه وتدقيقه لا يسامح بتساوى الصيغتين، والقول بأنها منطوق، حكاه الشيخ أبو إسحاق فى «التبصرة» عن القاضى أبى حامد المروزى(٤)، قال مع نفيه لدليل الخطاب: وتظهر فائدة الخلاف فيما لو قال: إنما قام زيد،

=مختصر الجرمى، توفى سنة ٤٢٠هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٣/٣٣٦)، إنباه الرواة (٢/١٩٧).

(١) هو: عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ حبر الأمة وترجمان القرآن وأحد الستة المكثرين من الرواية دعا له النبى ﷺ فقال: «اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل». توفى بالطائف سنة ٦٨هـ.

انظر: الإصابة (٢/٣٣٠).

(٢) قوله: «إنما الربا فى ستة» كذا بالأصل وهو خطأ، والصواب، «إنما الربا فى النسيئة» موافقة لحديث بهذا اللفظ رواه الإمام مسلم فى صحيحه (٣/١٢١٨)، ويدل على ذلك أيضًا ما بعده من كلام الشارح فى رواية أسامة بن زيد بلفظ «ليس الربا إلا فى النسيئة». وهو غير موجود بهذا اللفظ فى الصحيحين عن أسامة ففى صحيح مسلم (٣/١٢١٨)، عن أسامة بن زيد مرفوعا: «لا ربا فيما كان يدًا بيد»، وفى صحيح البخارى (٣/٩٨)، وسنن الترمذى (٧/٢٤٧) عن أسامة بن زيد مرفوعًا: «لا ربا إلا فى النسيئة».

(٣) هو: الصحابى الجليل أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحبيل، أبو محمد، ويقال: أبو زيد، حب رسول الله ﷺ وابن حبه، أمه أم أيمن، حاضنة رسول الله ﷺ، أمّره النبى ﷺ على جيش عظيم فيه أكابر الصحابة، وكان عمره ثمانى عشرة سنة أو عشرين، اعتزل الفتن بعد مقتل عثمان، رضى الله عنه، توفى بالمدينة سنة ٥٤هـ، روى عنه أحاديث كثيرة وله مناقب عديدة.

انظر: الإصابة (١/٣١)، الاستيعاب (١/٥٧)، تهذيب الأسماء (١/١١٣).

(٤) هو: أحمد بن عامر بن بشر العامرى، القاضى، أحد أئمة الشافعية، حافظ، أصولى، متبحر. من شيوخه: أبو إسحاق. ومن تلاميذه: أبو حيان التوحيدى، وأبو إسحاق المهرانى، وأبو فياض البصرى. من مصنفاته: الإشراف على الأصول فى الأصول، الجامع فى الفقه، توفى سنة ٣٦١هـ.

ثم قال: وعمرو، فهل يكون قوله: وعمرو تخصيصًا أو نسخًا؟ فمن قال: إنه بالمنطوق يدل على عدم قيام غيره كان نسخًا، ومن قال: إنه بالمفهوم كان تخصيصًا.

(م): وبالفتح، الأصح أن حرف «أن» فيها فرع المكسورة، ومن ثمة ادعى الزمخشرى إفادته الحصر.

(ش): ما تقدم فى «إنما» بكسر «إن»، أما المفتوحة فزعم الزمخشرى فى الكلام على قوله: ﴿قل إنما يوحى إلىّ أنما إلهكم إله واحد﴾ [الأنبياء: ١٠٨] إفادتها القصر، وجعل المصنف مأخذه البناء على أصل نحوى، وهى أنها فرع المكسورة وهو الأصح، وقيل: المفتوحة أصل، وقيل: كل منهما أصل بنفسه؛ هكذا حكى ابن الخباز النحوى[1] الأقوال الثلاثة، ومن هنا يستنكر على الشيخ أبى حيان دعواه أن الزمخشرى تفرد بهذه المقالة، وأنه لا يعرف القول بذلك إلا فى «إنما» بالكسر، وهذا مردود؛ فإنها فرعها؛ ولهذا قال سيبويه فى باب إن وأخواتها: باب الأحرف الخمسة، فعد «إن» و«أن» واحدة، وإذا كانت المفتوحة فرع المكسورة، فكل حكم ثبت للأصل ثبت للفرع ما لم يمنع مانع، واعترض عليه أيضًا بأن دعوى الحصر فيها باطل باقتضاء إنه لم يوح إليه سوى التوحيد، وهو عجيب من وجهين:

أحدهما: أن الزمخشرى يلتزم ذلك بناء على رأيه الفاسد فى الاعتزال من إنكار الصفات، بل لعل هذا هو مأخذه فى دعوى الحصر.

ثانيهما: أن هذا حصر[2] مقيد؛ فإن الخطاب مع المشركين، فالمعنى: ما أوحى إلىّ فى أمر الربوبية إلا التوحيد لا الإشراك، ويسميه البيانيون قصر قلب لقلب اعتقاد المخاطب.

=انظر: وفيات الأعيان (٦٩/١) وما بعدها، طبقات السبكى (١٢/٣)، البداية والنهاية (٢٠٩/١١).

(١) هو: أحمد بن الحسين بن أحمد بن معالى بن منصور بن على شمس الدين، ابن الخباز الموصلى النحوى، أستاذ بارع، علامة زمانه فى النحو، والفقه والعروض، والفرائض. من مصنفاته: النهاية فى النحو، شرح الألفية لابن معطى، وشرح الدرة، توفى سنة ٦٣٧هـ.
انظر: ترجمته فى بغية الوعاة (٣٠٤/١).

(٢) تخلص مما سبق بأن مفهوم المخالفة أنواعه ستة: ١ - مفهوم الصفة، ومنه: العلة والظرف، والحال، وقيل العدد؛ ٢ - مفهوم الشرط، ٣ - مفهوم الغاية، ٤ - مفهوم الحصر وهو ثلاثة أنواع: حصر بالنفى والاستثناء، وحصر بإنما، وحصر المبتدأ فى الخبر بأن يكون المبتدأ معرفا بالألف واللام أو الإضافة، ٥ - مفهوم اللقب، ٦ - مفهوم العدد.
راجع الأمثلة التى ساقها الشارح للدلالة على كل مفهوم.

(م): مسألة: من الألطاف حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما فى الضمير، وهى أفيد من الإشارة والمثال وأيسر.

(ش): وجه كونه من الألطاف: حاجة الخلق إلى إعلام بعضهم بعضًا ما فى ضمائرهم من أمر معاشهم للمعاملات وأمر معادهم إفادة المعرفة والأحكام، فوضع لهم الألفاظ لمعانيها ووقفهم عليه قول التوقيف، أو جعلهم قادرين على وضع الألفاظ لمعانيها، على قول الاصطلاح؛ ولهذا عبر المصنف بالحدوث؛ ليتبه على أنه لطف على كلا القولين، بخلاف تعبير ابن الحاجب بالإحداث؛ فإنه يوهم التخصيص بالتوقيف، ثم إنه جعل ذلك بالنطق دون الإشارة والمثال لكونه أفيد وأسهل، وأما كونه أفيد؛ فلأن اللفظ يعم كل موجود ومعدوم بخلاف الإشارة، فإنها للموجود، وبخلاف المثال، وهو أن يجعل لما فى الضمير مشكلاً، فإنه أيضًا كذلك؛ لأنه يعسر، بل يتعذر أن يجعل لكل شيء مثال يطابقه، وأما كونه أيسر فلأنه يوافق الأمر الطبيعى؛ لأن الحروف كيفيات تعرض للنفس الضرورى، ولا شك أن الموافق للأمر الطبيعى أسهل من غيره فخفت المؤنة وعمت الفائدة.

(م): وهى الألفاظ الدالة على المعانى.

(ش): الضمير راجع إلى الموضوعات اللغوية، والألفاظ جنس قريب، فيخرج ما دل على معنى، وليس بلفظ كالخط والعقود، والإشارة، فلا يكون شيء منها لغة، والمراد بالألفاظ كل ما كان ملفوظًا به حقيقة أو حكمًا، لتدخل الضمائر المستترة فى الأفعال؛ فإنها ملفوظ بها حكمًا بدليل إسناد الفعل إليها وجواز تأكيدها، والعطف عليها، وخرج بالدلالة على المعانى المهملات، ودخل فى هذا الحد المفرد والمركب حكمًا؛ إذا اللغة تلطف على الجميع، وعلم منه أن دلالة الألفاظ المركبة على معانيها وضعية، وسيذكرها المصنف فى باب الأخبار، وهذا التعريف أحسن من قول ابن الحاجب: كل لفظ وضع لمعنى؛ لما فى «كل» من الإشكال.

(م): وتعرف بالنقل تواترًا أو آحادًا أو باستنباط العقل من النقل، لا بمجرد العقل.

(ش): يعرف وضع اللفظ للمعنى بطريق الحصر، إما النقل الصرف أو العقل الصرف أو المركب منهما، فأما العقل الصرف فلا مدخل له فى ذلك؛ فإنه لا يستقر بالأمور الوضعية، وأما النقل الصرف، فهو إما متواتر كالسماء، والحر والبرد، ونحوها مما لا يقبل التشكيك وهو يفيد القطع، وإما آحاد كالقرء ونحوه، وهو يفيد الظن، فيتمسك به فى المسائل الظنية دون القطعية، وأما المركب منهما كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعرف

بالألف واللام للعموم، وكان الشيخ زين الدين الكناني[1] يعترض على هذا المثال بأن المقدمتين نقليتان، وإذا تركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح أن يقال: إنه مركب من العقل والنقل، وإنما غايته أن العقل تفطن لنتيجتهما، وهذا مردود؛ فإن الدليل ليس مركبًا من نقليتين ضرورة عدم تكرر الحد الأوسط فيهما، وإنما هو مركب من مقدمة نقلية محضة وهي الاستثناء، إخراج بعض ما يتناوله اللفظ، ومقدمة عقلية لازمة لمقدمة أخرى، وهي أن كل ما دخله الاستثناء عام، لأنه لو لم يكن عامًا لم يدخل المستثنى فيه، ثم جعلت هذه القضية كبرى للمقدمة الأخرى النقلية، فصار صورة الدليل هكذا: الجمع المحلى بأل يدخله الاستثناء، وكل ما يدخله الاستثناء عام، ينتج أن المحلى بأل عام.

(م): ومدلول اللفظ إما معنى جزئي أو كلي، أو لفظ مفرد مستعمل، كالكلمة فهي قول وضع لمعنى مفرد، أو مهمل كأسماء حروف الهجاء، أو مركب.

(ش): مدلول اللفظ ينقسم إلى أقسام؛ لأن مدلوله إما معنى أو لفظ، **والأول** ينقسم إلى جزئي وكلي، لأنه إما أن يكون المعنى مشتركًا بين الأفراد الموجودة أو المتوهمة، فهو الكلي كالإنسان والعنقاء، أو لا يكون فهو الجزئي كزيد.

والثاني: إما أن يكون اللفظ الذي هو مدلوله مفردًا أو مركبًا، وكل منهما إما أن يكون مهملاً أو مستعملاً.

فالأول: الكلمة، فإنه لفظ مدلوله لفظ مفرد مستعمل وهو الاسم والفعل والحرف، إنما قال: «قول» ولم يقل: لفظ؛ لأن القول جنس قريب، لاختصاصه بالمستعمل، بخلاف اللفظ، ولهذا لم يقل: وضع لمعنى مفرد، كما قاله غيره؛ لأن أولئك أخذوا اللفظ جنسًا، فاحتاجوا للاحتراز عن المهمل بذكر الوضع، والمصنف لما أخذ القول جنسًا وهو خاص بالوضع أغناه عن اشتراط الوضع.

والثاني: كأسماء حروف التهجي؛ فإن مدلوله لفظ مفرد مهمل، ألا ترى أن حروف جلس لم يوضع لمعنى، مع أن كلا منها قد وضع له اسم فالأول الجيم، والثاني اللام، والثالث السين.

والثالث: كلفظ الخبر؛ فإن مدلوله لفظ مركب مستعمل، نحو: قام زيد.

---

(١) هو: عمر بن أبي الحرم، وقيل: ابن أبي الحمراء بن عبد الرحمن بن يونس الدمشقي، ثم المصري الكناني، زين الدين، فقيه أصولي، ولد بالقاهرة سنة ٦٥٣هـ. أفتى وولي القضاء بدمياط من أعمال مصر، وناب بالقاهرة توفي سنة ٧٣٨هـ، من مصنفاته: حاشية على روضة الطالبين للنووي في فروع الفقه الشافعي.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي (٢٤٥/٦)، الدرر الكاملة (١٦٧/٣ : ١٦٤).

والرابع: أن يكون المدلول لفظًا مركبًا مهملاً وفى كونه مجردًا خلاف حكاه المصنف فى باب الأخبار، وقد تعرض فى المنهاج هنا لأقسام المركب، وأهمله المصنف لأنه ذكره فى باب الأخبار.

(م): والوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى.

(ش): أى: جعله مهيأ لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على وجه مخصوص؛ كتسمية الولد زيدًا، ومنهم من قال بتخصيص الشىء بالشىء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثانى؛ فإنك إذا أطلقت قولك: قام زيد، فهم منه القيام، وهذا التعريف الذى ذكره المصنف لأحد أقسام الوضع وهو اللغوى وهو مراده، ويطلق باعتبارين آخرين: أحدهما: على علته، استعمال اللفظ فى المعنى، حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا وضع المنقولات الثلاث الشرعى كالصلاة، والعرفى العام كالدابة، والعرفى الخاص كالجوهر، والعرض عند المتكلمين، والثانى: أصل الاستعمال من غير غلبة؛ كقولهم: هل من شرط المجاز الوضع[1]؟.

(م): ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى، خلافًا لعباد حيث أثبتها، فقيل: بمعنى أنها حاملة على الوضع، وقيل: بل كافية فى دلالة اللفظ على المعنى.

---

(١) قلت: والوضع هو وضع اللفظ دليلا على المعنى كما قال المصنف، وله اعتبارات ثلاثة.

أ - وضع شرعى وهو وضع الشارع لا أهل الشرع اللفظ على معنى أراده الشارع، كلفظ الصلاة ومنعت للحركات المعروفة التى تبدأ بالتكبير وتنتهى بالسلام، وكذلك الألفاظ الموضوعة على أفعال كالكفر أو الإيمان، أو النفاق، أو على فاعلين، كالكافر والمؤمن، والمنافق وغير ذلك، فكلها وضعها الشارع لا أهل الشرع فتسمى وضع شرعى.

ب - وضع لغوى، وهى موضوعة بمعرفة أهل اللغة، كلفظ الصلاة فهى عند أهل اللغة بمعنى الدعاء.

جـ - وضع عرفى وينقسم إلى خاص كاستعمال المتكلمين لألفاظ الجوهر، والعرض، أو كاستعمال أهل اللغة للفظ «نصب» فهى عندهم علامة من علامات الإعراب، واستعمال أهل القانون لنفس اللفظ فهى عندهم جريمة من الجرائم.

والثانى العام: وهو تخصيص شىء بشىء يدل عليه شاع بين العامة والخاصة، كالمقادير، والموازين، والأعداد، وغير ذلك من أصول الاستعمال من غير غلبة.

وللشوكانى معنى جامع للوضع قال: ومعنى الوضع يتناول أمرين: أعم، وأخص، فالأعم تعيين اللفظ بإزاء معنى، والأخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤).

(ش): ذهب عباد(١) إلى أن دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية، وإلا لما كان اختصاص ذلك اللفظ أولى من غيره، وخالفه الجمهور محتجين بصحة الوضع للشيء ونقيضه وضده(٢) ولوكانت المناسبة شرطًا لما جاز؛ لأن الشيء الواحد لا يناسب الضدين مناسبة طبيعية، وأجابوا عن شبهة «عباد»، بأنا إن قلنا: إن الواضع هو الله، فسبب التخصيص هو الإرادة القديمة، وإن كان هو العبد فسببه هو خطور ذلك المعنى بباله دون غيره كتخصيص الأعلام بالأشخاص، والنقل عن عباد مختلف، فقيل: إنه أثبتها بمعنى أنها، أى: المناسبة حاملة على الوضع، سواء كان الواضع هو الله أو غيره، وهو قضية نقل الآمدى، وقيل: بل تلك المناسبة كافية فى دلالة اللفظ على المعنى من غير افتقار إلى الوضع لما بينها من المناسبة الطبيعية، وهو قضية نقل المحصول، وتردد الصفى الهندى فى حمل مذهب عباد على هذين الوجهين وقال: إن أراد الأول فهو قريب، لكن لا يمكن ادعاؤه فى كل الألفاظ واللغات؛ لأنا لا نعلم بالضرورة أن ما يلمحونه من المناسبة بين حروف الألفاظ ومعانيها غير مرعى فى كل الألفاظ واللغات، وعلى هذا فإفساد الآمدى مذهبه، فإنا نعلم أن الواضع فى ابتداء الوضع لو وضع لفظ الوجود للعدم أو بالعكس لما كان ممتنعًا، غير مستقيم،إذ الخصم لا يقول: إن ذلك ممتنع على هذا التقدير، بل غايته أنه يلزم القول بالمناسبة الطبيعية وهو غير ممتنع، قال: وإن أراد الثانى، فهو معلوم الفساد

---

(١) هو: عباد بن سليمان بن على، أبو سهل، من أهل البصرة، من أصحاب هشام بن عمرو، قال ابن النديم: كان يخالف المعتزلة بأشياء اخترعها لنفسه، فخرج من الاعتزال إلى حد الكفر والزندقة، والعياذ بالله. أخذ عن هشام بن عمر القوطى، توفى فى حدود سنة ٢٥٠هـ.
انظر: فرق وطبقات المعتزلة (ص٨٣)، الفهرست (ص٢١٥).

(٢) قلت: قول الجمهور بصحة الوضع للشيء ونقيضه، قول صحيح، كالقشيب للخَلَقْ والجديد، والسدفة للضوء والظلمة، والجون للأبيض والأسود، والقرء للحيض والطهر، وغير ذلك من الألفاظ المشتركة وغيرها إلا أنه لا يجوز الجمع بين هذه المعانى المشتركة مطلقا لدلالتها على الشيء ونقيضه، قال الشوكانى: ولم يأت من جوزه بحجة مقبولة وقد قيل: إنه يجوز الجمع مجازا لا حقيقة، وبه قال جماعة من المتأخرين، وقيل: يجوز إرادة الجمع لكن بمجرد القصد لا من حيث اللغة وقد نسب هذا إلى الغزالى والرازى، وقيل: يجوز فى النفى لا فى الإثبات فيقال مثلا ما رأيت عينًا ومراده العين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء، ولا يصح أن يقال: عندى عين وتراد هذه المعانى بهذا اللفظ، وقيل: بإرادة الجميع فى الجمع فيقال مثلا: عندى عيون ويراد تلك المعانى، وكذا المثنى فحكمه حكم الجمع، فيقال مثلا عندى جونان ويراد أبيض وأسود، ولا يصح إرادة المعنيين أو المعانى بلفظ المفرد، وهذا الخلاف إنما هو فى المعانى التى يصح الجمع بينها وفى المعنيين اللذين يصح الجمع بينهما لا فى المعانى المتناقضة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص ٢٠، ٢١).

بالضرورة، يعني: لأنه لو كان كذلك لعلم كل أحد جميع اللغة لعدم الاختلاف في دلالة الذات، ولعل عبادًا يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع، وإلا فبطلانه ضروري.

تنبيهان: الأول: جعله الخلاف في الاشتراط وعدمه قد يناقش فيه، وإنما مذهب عباد أن إفادة اللفظ المعنى لذاته، وقد أنكر الأصفهاني في «شرح المحصول» على من حمل مذهب، على أن شرط وضع اللفظ بإزاء المعنى المناسبة الذاتية، وقال: المذاهب لا تنتقل بالاحتمال، والمنقول عنه ما ذكرنا، ثم ذلك باطل بالضرورة؛ فإنه يمكننا وضع ألفاظ المعاني من غير مراعاة المناسبة الذاتية قطعًا، ولو كان شرطًا لما أمكن.

الثاني: قد يشتمل محل الخلاف، فإنا إذا قلنا: إن اللغة توقيفية، فينبغي ألا يشترط قطعًا، وإنما يتجه الخلاف في أنه هل يخلو الوضع عن المناسبة أم لا؟ لأن الواضع حكيم، كما في نظيره من الخلاف في أن الأحكام هل تعلل بالمصالح أم لا؟ وإذا قلنا: اصطلاحية، فينبغي أن يشترط قطعًا، فأين الخلاف؟ وجواب هذا يعلم من تخصيص الخلاف عن عباد، وقد عبر الطرطوشي[1] بعبارة حسنة تزيل الإشكال، فقال: الخطاب إنما يفيد بالمواطأة والمواضعة، وليس يفيد لذاته ولا لصفة هو في العقل عليها، ألا ترى أن سامعه إذا لم يعرف المواطأة لم يستفد به شيئًا.

(م): واللفظ الموضوع للمعنى الخارجي لا الذهني، خلافًا للإمام، وقال الشيخ الإمام: للمعنى من حيث هو.

(ش): اختلف في أن اللفظ وضع لماذا، على مذاهب:

أرجحها: أنه موضوع للمعنى الخارجي، أي الموجود في الخارج، وبه جزم الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»؛ لأنه به تستقر الأحكام، ونصره ابن مالك في كتاب «المفضل على المفصل».

---

(١) هو: محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب القرشي أبو بكر، الفهري الأندلسي، من فقهاء المالكية الحفاظ، ولد سنة ٤٥١هـ، نشأ في طرطوشة، ورحل إلى المشرق، فدخل بغداد والبصرة وسكن الشام ونزل ببيت المقدس، من شيوخه: أبو الوليد الباجي، أبو بكر الشاشي، أبو سعيد المتولي. من تلاميذه: ابن العربي المالكي، أبو الطاهر إسماعيل، وطارق المخزومي. توفي سنة ٥٢٠هـ. من مصنفاته: تعليقة في الأصول والخلاف، كتاب في البدع، كتاب في بر الوالدين.

انظر: وفيات الأعيان (٢٦٢/٤) وما بعدها، شجرة النور الزكية (ص١٢٤)، شذرات الذهب (٦٢/٤) وما بعدها.

والثانى: للمعنى الذهنى، أى سواء طابق أم لا، واختاره الإمام فخر الدين الرازى والبيضاوى؛ لدوران الألفاظ على المعانى الذهنية وجودًا وعدمًا، فإن الإنسان إذا رأى شبحًا من بعيد تخيله طللاً، سماه طللاً، فإذا رآه يتحرك ظنه شجرًا سماه شجرًا، ثم لما قرب منه ورآه رجلاً سماه رجلاً، وهذا ضعيف؛ لأن اختلاف الألفاظ للمعانى الذهنية إنما هو لاعتقاد أنها فى الخارج كذلك، لا لمجرد اختلافها فى الذهن، فلا يدل على أنها موضوعة بإزاء المعانى الذهنية فقط، ويلزم من أنه لم يوضع لما فى الخارج، أن تكون دلالة اللفظ على ما فى الخارج ليست مطابقة ولا تضمنًا.

والثالث: أنه موضوع للمعنى من حيث هو أعم من الذهنى والخارجى، وهذا ما ذهب إليه والد المصنف، ورد مذهب الإمام إليه، وأفرد المسألة بالتصنيف، والحق أن دلالته على المعانى الخارجة إنما هو بتوسط دلالتها على المعانى الذهنية، ودلالتها على المعانى الذهنية بغير وسط، وينبغى تنزيل كلام الإمام عليه، وأنه لم يرد أنها لم توضع للمعانى الخارجية ابتداء؛ لأنها غير مقصودة أصلاً، فإن ذلك باطل؛ لأن المخبر إذا أخبر غيره بقوله: جاء زيد، فمقصود الإخبار بمجىء زيد فى الخارج(١).

(م): **وليس لكل معنى لفظ، بل كل معنى محتاج إلى اللفظ.**

(ش): لا يجب أن يكون لكل معنى من المعانى لفظ موضوع بإزائه وهو ظاهر؛ فإن أنواع الأراييح كثيرة، مع أنهم لم يضعوا لها ألفاظًا تؤذن بها، وأيضًا كان يلزم انتفاء المجاز المعلوم ثبوته ضرورة، واستدل فى «المحصول» بأن المعانى غير متناهية، والألفاظ

---

(١) قلت: ذكر الشوكانى فى الخلاف فى المعنى الذى وضع له اللفظ كما ذكره الشارح وهى:

١ - وضع اللفظ للمعنى الخارجى.

٢ - وضع اللفظ للصورة الذهنية سواء كانت موجودة فى الذهن والخارج أو فى الذهن فقط.

٣ - وضع اللفظ للأعم من الذهنى والخارجى.

ثم قال الشوكانى: وقيل: إن اللفظ فى الأشخاص: أى الأعلام الشخصية موضوع للموجود الخارجى، ولا ينافى كونه للموجود الخارجى وجوب استحضار الصورة الذهنية، فالصورة الذهنية آلة لملاحظة الوجود الخارجى لا أنها هى الموضوع لها، وأما فيما عدا الأعلام الشخصية، فاللفظ موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلى أفراده خارجية أو ذهنية، فإن كانت خارجية: فالموضوع له فرد ما من تلك الأفراد الخارجية، وإن كانت ذهنية فالموضوع له فرد ما من الذهنية، وإن كانت ذهنية وخارجية: فالاعتبار بالخارجية، وقد ألحق علم الجنس بالأعلام الشخصية من يفرق بينه وبين اسم الجنس فيجعل علم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة، واسم الجنس لفرد منها غير معين.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤، ١٥).

متناهية؛ لتركبها من الحروف المتناهية، والمركب من المتناهى يجب أن يكون متناهيًا، وقد يمنع عدم تناهي المعاني، فإن المعقول متناه وبه صرح الإمام في مسألة المشترك، ثم قال الإمام: فإذا ثبت هذا فالمعاني قسمان:

أحدهما: ما تشتد الحاجة إلى التعبير عنه، فيجب الوضع له لأجل الإفهام بالمخاطبة.

والثاني: ما لا تشتد الحاجة إليه، فيجوز فيه الأمران، يعني: الوضع وعدمه، أما عدم الوضع فإنه ليس مما يحتاج إليه، وأما الوضع فللفوائد الحاصلة به، واعلم أن لفظ «المحصول»: لا يجب أن يكون لكل لفظ معنى، بل ولا يجوز. واقتصر في «الحاصل» على نفي الوجوب، وفي «المنتخب» على نفي الجواز، والمصنف أتى بلفظ يحتملهما.

(م): والمحكم[(١)]: المتضح المعنى، والمتشابه[(٢)]: ما استأثر الله تعالى بعلمه، وقد

---

(١) المحكم: هو لفظ يدل بصيغته على معناه الظاهر المتبادر المقصود أصالة وسيق الكلام من أجله. ويتناول الفرائض، والأمر والنهي، والحلال والحرام، والحدود، والتوحيد والإيمان والعقيدة لأنهن مكتوبات في جميع الكتب قاله سعيد بن جبير؛ أو لأنه ليس لأهل دين إلا أن يرضى بهن، قاله مقاتل بن حيان، وقال محمد بن إسحاق بن يسار: هن حجة الرب وعصمة العباد ودفع خصوم الباطل ليس لهن تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه، والأسماء والصفات من قبيل المحكم لأن معانيها واضحة في لغة العرب، وإنما الكِنْهُ والكيف مما استأثر الله بعلمه فمن قبيل المتشابه، ويتناول أيضًا أمهات الفضائل كالعدل والوفاء، ويتناول اللفظ المقترن بما يفيد التأبيد، ويتناول الناسخ قاله ابن عباس. وحكم المحكم العمل به قطعا.

انظر: المداخل الأصولية، معايير التأويل، تفسير ابن كثير، تفسير القرطبي في تفسير الآية ٧ من سورة آل عمران، والأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص٦٣).

(٢) المتشابه هو: اللفظ الذى خفيت دلالته على المعنى المقصود منه ولم توجد قرينة تدل عليه وتعذرت معرفته لأن الشارع لم يبينه لنا واستأثر بعلمه، قال محمد بن إسحاق بن يسار: والمتشابهات في الصدق ليس لهن تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام ألا يصرفن إلى الباطل، ولا يحرفن عن الحق. أ.هـ. وهو ما يتبعه أهل الفتنة والإضلال الذين في قلوبهم زيغ فيؤلونه بحسب مقاصدهم الفاسدة، وينزلوه على مقاصدهم لاحتمال لفظه وهو تأويل باطل غير مستساغ، وقيل: هو المنسوخ؛ لأن المنسوخ يتعبد به ولا يعمل به. ويتناول فواتح السور مثل «الم»، «ق»، ويتناول المقدم والمؤخر والأمثال كقوله: ﴿إن الله لا يستحى﴾ الآية.

وكذلك كنه وكيف الأسماء والصفات، والحاصل أن المتشابه هو كل ما تعذرت معرفته لأن الشارع لم يبينه واستأثر بعلمه، أو أن الشارع نقل العباد عنه كالمنسوخ، وحكمه الوقف وعدم تأويله، وتفويض علم ذلك إلى الله تعالى.

انظر: المراجع السابقة.

يطلع عليه بعض أصفيائه.

(ش): فى القرآن محكم ومتشابه؛ كما قال تعالى: **﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾** [آل عمران: ٧]، وقد كثر الخلاف فى معناهما.

والمصنف فى تفسير المحكم متابع لابن الحاجب، والمراد بالمتضح هو المعنى الذى لا يتطرق إليه إشكال. مأخوذ من الإحكام وهو الاتقاق، فيدخل فيه النص والظاهر[١]، وقال ابن السمعانى أحسن الأقوال فيه: ما أمكن معرفة المراد بظاهر أو بدلالة تكشف عنه، وفسر المصنف المتشابه بحكمه وإلا فهو مقابل المحكم، فيكون ما لم يتضح معناه، فيشمل المجمل وما ظاهره التشبيه وهو المقصود هنا. وقد اختلف إدراك علم المتشابه، فذهب الأشعرى والمعتزلة إلى أنه لابد أن يكون فى جملة الراسخين من يعلمه، ووافقوا[٢] على قوله: **﴿والراسخون فى العلم﴾**، وقال ابن الحاجب: إنه الظاهر؛ لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد، وقال النووى فى كتاب الأدب[٣]، من «شرح مسلم»: إنه الأصح؛ لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته، قال: وقد اتفق أصحابنا وغيرهم من المحققين على أنه يستحيل أن يتكلم الله بما لا يفيد، وذهب كثير من أصحابنا المتكلمين والفقهاء كالحارث[٤] والقلانسى إلى أنه لا يعلم تأويله إلا الله ووقفوا على قوله: **﴿إلا الله﴾**، قال الأستاذ أبو منصور[٥]: وهو الأصح عندنا؛ لأنه قول

---

(١) قلت: المحكم لا يحتمل التأويل ولا تخصيص ولا نسخ، لا فى زمنه ﷺ لاقترانه بما يفيد ذلك، ولا بعد الرسالة لانقطاع الوحى.

أما النص، والظاهر، فهما بخلاف ذلك لاحتمالهما التخصيص والنسخ والتأويل، فلا يدخل بذلك النص والظاهر فى المحكم كما قال الشارح. والله أعلم.

(٢) قوله: «ووافقوا» كذا بالأصل، ولعلَّ الصواب «ووقفوا» فهو موافق للمعنى المراد.

(٣) الفقرة موجودة فى شرح صحيح مسلم للنووى فى كتاب العلم.

(٤) هو: الحارث بن أسد المحاسبى، أبو عبد الله، قال ابن الصلاح: كان إمام المسلمين فى الفقه والتصوف والحديث والكلام. توفى سنة ٢٤٣هـ.

له مصنفات فى الزهد وأصول الدين والرد على المعتزلة والرافضة، أشهرها: الرعاية لحقوق الله، ماهية العقل.

انظر: طبقات الشافعية للسبكى (٢/٢٧٥)، شذرات الذهب (٢/١٠٣)، صفة الصفوة (٢/٣٦٧).

(٥) هو: عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمى، أبو منصور البغدادى الشافعى، الفقيه الأصولى، النحوى المتكلم الشاعر، الماهر بالفرائض والحساب، من شيوخه: عمرو بن نجيد، أبو إسحاق الإسفرائينى، أبو بكر الإسماعيلى.

=

الصحابة. وقال ابن السمعانى: إنه المختار على طريقة أهل السنة.

(م): قال الإمام: واللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعًا لمعنى خفى إلا على الخواص؛ كما يقول مثبتوا الحال: الحركة معنى توجب تحرك الذات.

(ش): منع الإمام فخر الدين أن اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة فى معنى، أن يوضع لمعنى خفى جدا بحيث لا يعرفه إلا الخواص، والغرض من هذه المسألة الرد على مثبتى الأحوال، لأنهم يقولون: الحركة معنى يوجب كون الذات متحركة والمشهور بين الخاصة والعامة أنها نفس الانتقال، لا معنى أوجب الانتقال، يمتنع أن تكون موضوعة لذلك المعنى، إذ يتعذر تعقله على غير الخواص، وقد رد عليه الأصفهانى فى شرحه، وقال: قد يدرك الإنسان معانى خفية لطيفة، ولا يجد لها لفظًا دالاً عليها؛ لأن ذلك المعنى مبتكر، ويحتاج إلى وضع لفظ بإزائه ليفهم ذلك الغير ذلك المعنى، سواء أكان اللفظ من الألفاظ المشهورة أو لا، ولا حجر فى الاصطلاحات، والكتب العلمية مشحونة بأمثال هذه الألفاظ، وذلك يمكن رده نعم، إن ادعى الخصم أن هذا اللفظ المشهور موضوع بإزاء المعنى الخفى أو لا فممنوع، قال: وأسماء الله تعالى المقدسة من قبيل القسم الأول، فإن منها ألفاظًا مشهورة، وبإزائها معانى دقيقة غامضة لا يفهمها إلا الخواص.

(م): مسألة: قال ابن فورك والجمهور: اللغات توقيفية فهمها الله تعالى بالوحى أو خلق اللغات، أو العلم الضرورى، وعزى إلى الأشعرى، وأكثر المعتزلة: اصطلاحية، حصل عرفانها بالإشارة والقرينة كالطفل. والأستاذ: المقدر المحتاج فى التعريف توقيفى وغيره محتمل، وقيل: عكسه، وتوقف كثير، والمختار الوقف عن القطع، وأن التوقيف مظنون.

(ش): هذه المسألة فى البحث عن الواضع، وفيها أقوال:

إحداها: قول الجمهور: إنها توقيفية وأن الواضع هو الله تعالى، والتعريف إما الوحى أو الإلهام، بأن علمها بالوحى إلى الأنبياء أو خلق أصوات تدل على اللغات وإسماعها لواحد أو جماعة، أو بخلق علم ضرورى فى الصدور لصيغ مخصوصة لمعان، فبين العقلاء الصيغ ومعانيها، قال ابن السمعانى: فيكون معنى التوقيف أن تلقفوا وضع الصيغ على

=من تلاميذه: ناصر المروزى، القشيرى، البيهقى، توفى سنة ٤٢٩هـ. من مصنفاته: تفسير القرآن، وفضائح المعتزلة، الفرق بين الفرق، وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٠٣)، طبقات السبكى (٥/١٣٦)، البداية والنهاية (١٢/٤٤).

حكم الإرادة والاختيار، واختاره ابن فارس[١] فى كتابه «فقه العربية»، واحتج له بالإجماع على الاحتجاج بلغة القوم، ولو كانت اللغة مواضعة لم يكن أولئك فى الاحتجاج بهم بأولى منا فى الاحتجاج، فقالوا: اصطلحنا على لغة القوم ولا فرق، واحتج غيره من النحاة، بأنه لو كان اصطلاحًا لم يختلفوا، فيقول بعضهم: مررت بأبيك، وآخرون: بآبائك، وأيضًا فقد استعملوا أبنية وتركوا غيرها، ولا سبيل إلى الاصطلاح؛ لأنه لم يوجد قط أمة ولدت متكلمة، ولا تكلمت حتى ولدت، حكاه ابن خروف فى «شرح سيبويه»، وقال: الأقرب أنه إلهام من الله تعالى، وهذا المذهب عزاه جماعة إلى الأشعرى، وإنما لم يجزم المصنف بنسبته إليه لما سنذكره، ولكنه عزاه لأكابر أصحابه كابن فورك، وقد رأيته فى كتابه، فقال: الذى يصح من ذلك قول من قال: إنه توقيفى، وذلك لأنه لو وقع اصطلاحًا، لم يقع كذلك إلا بلغة أخرى أو إشارة أو كتابة أخرى، وكان يحتاج من الاصطلاح مثل ما يحتاج إليه ما وراءها إلى أن ينتهى إلى أمر غير مصطلح عليه فنقول: الأمر فيه إلى التوقيف.

والثانى: وعليه أكثر المعتزلة أنها اصطلاحية بمعنى أن واحدًا من البشر أو جماعة وضعها، وحصل التعريف للباقين بالإشارة والقرائن.

كتعريف الوالدين لغتهما للأطفال، وفسر ابن السمعانى الاصطلاح بأنه لا يبعد أن يحرك الله به نفوس العقلاء لذلك، أى: يعلم بعضهم مراد بعض، ثم ينشئون على اختيار منهم صيغًا لتلك المعانى التى يريدونها ألا ترى أن الإنسان يولد له مولود فينشىء له اسمًا، وكذا يجوز أن تستحدث صيغة دالة، فتصيغ للصفة اسمًا وللآلة اسمًا.

الثالث: مذهب الأستاذ أن القدر المحتاج إليه منها فى التعريف توقيفى، والباقى محتمل للتوقف وغيره، كذا حكاه ابن برهان والآمدى وغيرهما، والذى فى «المحصول» و«المنهاج» عنه: أن الباقى مصطلح، مع أنه فى «المحصول» عند الاستدلال عليه حكى الأول، وهذا هو الصواب كما رأيته فى كتابه، وعلى هذا فيكون مذهبه مركبًا من الوقف والتوقيف.

الرابع: عكسه، وهو يفهم أن القدر المحتاج إليه اصطلاح والباقى محتمل، لكن الذين حكوا هذا المذهب قالوا: إن الباقى مصطلح.

والخامس: الوقف، بمعنى أن الجميع ممكن لتعارض الأدلة، وعزاه فى «المحصول» للقاضى وجمهور المحققين.

---

(١) هو: أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين، الإمام اللغوى، المفسر. من مصنفاته: جامع التأويل فى تفسير القرآن، سيرة النبى ﷺ وغيرها، توفى سنة ٣٩٥هـ. وقيل غير ذلك.
انظر: شذرات الذهب (١٨٢/٢)، بغية الوعاة (٣٢٥/١).

والسادس: الوقف عن القطع بواحد من هذه الاحتمالات، وترجيح مذهب الأشعرى بغلبة الظن، وهذا ما اختاره ابن الحاجب والمصنف، ويخرج من كلام ابن السمعانى: **سابع:** وهو تجويز الكل مع ظهور مذهب الأستاذ؛ فإنه قال: المختار تجويز كل ذلك، ثم قال: والظاهر أن بعضها كان توقيفًا من الله تعالى على ما نطق به الكتاب وبعضها كان اصطلاحًا وتواطؤا، ومن المتأخرين من قال: منها ما يقطع فيه باصطلاح كالأعلام، وقيل إن الأشعرى إنما تكلم فى الوقوع مع تجويز صدور اللغة اصطلاحًا، ولو منع الجواز لنقله عن القاضى وغيره من أصحابه، وذكر إمام الحرمين الخلاف فى الجواز ثم قال: إن الوقوع لم يثبت.

فائدة: تكلموا فى فائدة هذه المسألة: فمنهم من نفاها كالأبيارى شارح «البرهان»، وقال: ذكرها فى الأصول فضول، ومنهم من قال: فائدتها قلب اللغة، وقال الماوردى فى تفسيره: فائدة الخلاف أن من جعل الكلام توقيفًا، جعل التكليف مقارنًا لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحًا جعل التكليف متأخرًا عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام.

(م): مسألة: قال القاضى، وإمام الحرمين، والغزالى، والآمدى: لا تثبت اللغة قياسًا، وخالفهم ابن سريج، وابن أبى هريرة، وأبو إسحاق الشيرازى، والإمام، وقيل: تثبت الحقيقة لا المجاز، ولفظ القياس يغنى عن قولك: محل الخلاف، ما لم يثبت تعميمه باستقراء.

(ش): اتفقوا كلهم على امتنع جريان القياس فى أسماء الأعلام؛ لأنها غير معقولة المعنى، والقياس فرع المعنى، فهو كحكم تعبدى لا يعقل معناه، وكذلك على امتناعه فى الصفات من اسم الفاعل والمفعول ونحوهما؛ لأن القياس لابد فيه من أصل، وهو غير متحقق فيها، إذ ليس جعل البعض أصلاً والبعض الآخر فرعًا أولى من العكس، واطرادهما فى محالهما مستفاد من الوضع لا القياس، فلأنهم وضعوا القائم والقاعد بإزاء كل من قام وقعد، وعلى امتناعه فيما يثبت بالاستقراء إرادة للمعنى الكلى، كقولنا: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، وإنما محل الخلاف فيما إذا أطلقوا اسمًا مشتملاً على وصف، واعتقدنا أن التسمية لذلك الوصف، فأردنا تعدية الاسم إلى محل آخر مسكوت عنه، كما إذا اعتقدنا أن إطلاق اسم الخمر باعتبار التخمير، فعديناه إلى النبيذ، وفيه مذاهب:

أحدها: المنع، وبه قال معظم أصحابنا والحنفية، وفى ذكر القاضى من المانعين فائدة: وهى: الرد على ابن الحاجب حكايته عن القاضى الجواز، والموجود فى «التقريب»

للقاضى المنع، وكذا حكاه عن الماوردى وغيره، ومن أدلتهم: ما من شىء إلا وله اسم فى اللغة توقيفًا، فلا يجوز أن يثبت له اسم آخر بالقياس، كما إذا ثبت لشىء حكم بالنص لم يجز أن يثبت له حكم آخر بالقياس؛ ولأن الخلاف إنما هو الأسماء فى المشتقة والعرف لا يلزم طرد القياس فى الاشتقاق، فإنهم سموا الدابة لدبيبها، ولم يسموا كل ما دب دابة، ولأن الخمر فسر فى معنى اسمها الاضطراب وإنما هى من المخامرة أو التخمير، فلو شاع الاستمساك بالاشتقاق لكان كل ما يخامر العقل وإن لم يضطرب يكون خمرًا.

والثانى: الجواز لأن الاشتقاق فى الاسم بمنزلة التعليل، فكأنهم جعلوا المشتق بمنزلة الفرع، والمشتق منه بمنزلة الأصل، والمعنى الذى لأجله بمنزلة العلة، وما عزاه المصنف للإمام صحيح، ولا ينافيه قوله: فى مواضع. هذا قياس فى اللغة فلا نقول به، فهذا استطراد لا يؤثر فيما ذكره مظنة، ولأن المناظرة قد يرتكب فيها غير المذهب، نعم، ما عزاه لابن سريج فيه نظر؛ فإن ابن السمعانى بعد أن سرد أدلة المانعين قال: وهذه الأدلة قوية جدًا، فالأولى أن نقول: يجوز إثبات الأسامى شرعًا، ولا يجوز إثباتها لغة، وهو الذى اختاره ابن سريج، والدليل على جواز ذلك أنا نعلم أن الشريعة إنما سمت الصلاة صلاة لصفة متى انتفت عنها لم تسم صلاة، ففعله إن ما شاركها فى تلك الصفة يكون صلاة، فبان بهذا ثبوت الأسماء الشرعية بالعلل، وإذا ثبت هذا الاسم لمعان، جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم، وعلى هذا خرجت الأسماء اللغوية، ولم يلزم ما ذكروه من اطراد معانى الاسم، وعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعًا، ويثبت للواط اسم الزنا شرعًا، ثم يجب الحد بالآية، ويثبت السارق للنباش شرعًا ثم يجب القطع بالآية. انتهى.

ويتحصل أربعة مذاهب: المنع، الجواز، إثبات الاسم بالشرع، إثباته باللغة، وفائدة الخلاف فى هذه المسألة: أن من أثبت عموم الاسم بطريق القياس اللغوى، اندرجت المسميات تحت العموم ولم يحتج إلى القياس الشرعى وشرائطه، فيدخل تحت قوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ [المائدة: ٣٨]، ومن لم يثبته بالقياس اللغوى احتاج إلى ذلك، وعلى الأول: يقطع النباش بالنص، وعلى الثانى: بالقياس الشرعى على السرقة، والمذهب الثالث: يجرى فى الحقيقة لا فى المجاز، وهو يخرج من كلام القاضى عبد الوهاب[1].

---

(١) هو: عبد الوهاب بن على بن نصر بن أحمد بن الحسين البغدادى أبو محمد، الفقيه، المالكى، الأصولى، الشاعر، الأديب، العابد، الزاهد، تولى القضاء بالعراق ومصر. من مصنفاته: المعونة=

لأن المجاز أخس رتبة من الحقيقة، فيجب تمييز الحقيقة عليه، وقوله: «ولفظ القياس» يشير إلى الاستغناء عن قول ابن الحاجب: ليس الخلاف فيما يثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول. ووجه الاستغناء عنه، أن لفظ القياس الذى هو موضوع المسألة يعطى ذلك؛ لأن اطراد ذلك فى كل ما أسند إليه فعل معلوم بالنص لا بالقياس، ولذلك لم يحتج إلى استثناء الأعلام؛ فإنه لا يتصور دخول القياس فيها لما سبق.

(م): مسألة: اللفظ والمعنى إن اتحدا فإن منع تصور معناه الشركة، فجزئى وإلا فكلى.

(ش): هذه المسألة فى تقسيم اللفظ المفرد باعتبار نسبته إلى المعنى، وهو أربعة أقسام:

الأول: أن يتحد اللفظ والمعنى، فإن منع تصور معناه من وقوع الشركة فى مفهومه، فهو جزئى كالعلم نحو: زيد، وغيره من سائر الأعلام، فإنه لا يشاركه فيه غيره، وإن لم يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه، فهو الكلى كالحيوان والإنسان، واعلم أن الجزئى والكلى بالذات هو ذلك المعنى، وإنما يقال للفظ الدال عليه: كلى جزئى بالعرض والتبعية تسمية للدال باسم المدلول، وغير المصنف قال: نفس تصور معناه، وإنما قيد التصور؛ ليخرج بعض أقسام الكلى، وهو ما تمتنع فيه الشركة لا لنفس مفهومه، بل لأمر خارج كواجب الوجود، والمصنف حذفه؛ لأنه ظن تمام الحد بدونه، وليس كذلك، فإنه لما أخذ التصور فى تعريف الكلى، علمنا أن الكلية والجزئية من عوارض الصور الذهنية، فيهما توهم أنه لو كان من الصور الذهنية مالا يمنع الشركة، كانت حقيقتها الخارجية كذلك؛ لأن الصور الذهنية مطابقة للخارج، فأزيل هذا الوهم، فإن منع التصور الذهنى للشركة وعدم منعه ليس بالنظر إلى ذاتها بل من حيث تصورها، وقوله: «لا يمنع تصوره من الشركة» ، أعم من أن يكون قابلاً للشركة أو غير قابل؛ لأن عدم المنع أعم من القبول، وبهذا يظهر حسن التعبير بنفس التصور؛ لأن المقصود أنه لا يشترط كون الشركة ممكنة عقلاً، بل لم ينظر فى وضعه إلى الشركة، ولا إلى الوقوع فى الخارج، فإن الكل قد لا يقبل الوجود بالكلية كالمستحيل، وقد يقبله، ولم يوجد واحد من أفراده، كبحر من زئبق، أو وجد واحد إما مع إمكان غيره، كالشمس عند من يجوز وجود شمس أخرى، أو امتناع غيره كهى عند من لا يجوزه، كذا قاله الهندى وغيره، وقال الآمدى فى «رموز

=فى شرح الرسالة، النصرة لمذهب مالك مائة جزء، الإشراف على مسائل الخلاف، وشرح المدونة. وله فى الأصول: أوائل الأدلة، الإعادة، التلخيص، التلقين، عيون المسائل. توفى سنة ٤٢٢ هـ بمصر.

انظر: شذرات الذهب (٢/٣٨٧)، الديباج المذهب (٢/٢٦)، الفتح المبين (١/٢٣٠).

الكنوز»: لفظ الشمس والقمر كليان إلا أن يراد به هذا الشمس وهذا القمر.

تنبيهان: **أحدهما**: هذا التعريف أحسن من تعريف ابن الحاجب؛ فإن الاشتراك ليس بشرط، وتعبير ابن الحاجب يوهم شرطيته، ولابد أن يلحظ فى الجزئى قيد التشخيص والتعيين، فإن مع انتفاء ذلك، لابد أن يشتركا ولو فى أخص صفات النفس.

الثاني: قال التسترى[١]، فى حد الكلى، فى حال الإيجاب، قال: فإن زيدًا يشترك كثيرون فى سلبه عن مفهومه مع أنه ليس بكلى، وفيه نظر؛ لأن تصور معناه غير الحكم عليه بالإيجاب والسلب.

(م): متواطئ إن استوى، ومشكك إن تفاوت.

(ش): ينقسم الكلى إلى متواطئ ومشكك؛ لأنه إن كان حصول معناه فى أفراده على التساوى، فهو المتواطئ، كلادلة الإنسان على زيد وعمرو ونحوه، إذ كل فرد من أفراده لا يزيد على الآخر فى الإنسانية، فإن الإنسانية التى فى زيد مثلا ليست بأسد ولا أولى ولا أقدم منها فى عمرو، سمى بذلك لمطابقة كل واحد من أفراده معناه، والمواطأة[٢]: الموافقة، وإن كان حصول ذلك المعنى فى بعض أفراده يتفاوت فى مفهومه لشدة أو ضعف، أو تقدم أو تأخر فهو المشكك، كإطلاق الأبيض على الثلج والعاج ونحوه؛ فإن البياض الذى فى الثلج أشد منه فى العاج، سمى مشككًا لأنه يشكك الناظر هل هو متواطئ لوحدة الحقيقة فيه، أو مشترك لما بينهما من الاختلاف؟ وجوز الهندى فتح الكاف على أنه اسم مفعول؛ لكون الناظر يتشكك، فى ذلك وقد أورد عليه أن الأبيض

---

(١) هو: محمد بن أسعد اليمنى بدر الدين التسترى، عالم بالحكمة والمنطق والأصول، أطراه الأسنوى فى العلم والفهم، ثم ضعفه بقلة الدين، وقال: كان كثير الترك للصلاة، ولهذا لم يكن عليه نور أهل العلم، أقام يدرس بقزوين نحو عشرين سنة، وقدم مصر سنة ٧٢٧هـ. ورجع إلى العراق بعد أيام قلائل وكان يصيف بهمذان ويشتى ببغداد، وتوفى بهمذان بعد سنة ٧٣٧هـ. من مصنفاته: مجمع الدرر فى شرح المختصر لابن الحاجب، كاشف الأسرار عن معانى طوالع الأنوار للبيضاوى.

انظر: شذرات الذهب (١٠٢/٦)، طبقات الأسنوى (٢٣٠/١)، كشف الظنون (١١٩٢/٢، ١٧١٧).

(٢) هى الألفاظ الدالة على الأعيان المتغايرة بالعدد، المتفقة بالمعنى، الذى وضع اللفظ له؛ كدلالة الإنسان على زيد، عمرو، بكر، ودلالة لفظ الحيوان على الإنسان، والفرس، والحمار، ومنه دلالة اللمس على القبلة وعلى الجماع وعلى غيرهما من أنواعه، ودلالة اللون على السواد والبياض وعلى غيرهما من أنواعه.

انظر: البحر المحيط للزركشى (٦٠/٢).

مثلاً، إذا أطلق على الثلج فإما أن يكون استعماله فيه مع ضميمة تلك الزيادة، أو لا، فإن لم تكن فهو المتواطئ، وإن كان فهو المشترك، فإذا لا حقيقة لهذا القسم المسمى بالمشكك، وأجيب بأن تركيب الشبهين يحدث له طبيعة أخرى، كالخنثى لا ذكر ولا أنثى، واعلم أنه ربما اتفق فى الاسم الواحد بالنظر إلى مسميين، التواطؤ والاشتراك من جهتين كالأسود إذا قيل على شيئين ملونين بالسواد، فإنه مشترك إن جعل لقبًا لهما ومتواطئين إن دل عليهما باعتبار سواديهما.

(م): وإن تعددا فمتباين.

(ش): **القسم الثاني**: أن يتعدد اللفظ والمعنى، فهى الألفاظ المتباينة كالإنسان والفرس والبقر وغير ذلك من الألفاظ المختلفة الموضوعة لمعان مختلفة، سمى بذلك لتباينها فى الدلالة والألفاظ.

(م): وإن اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف.

(ش): **الثالث**: أن يكون اللفظ كثيرًا والمعنى واحد، فهى الألفاظ المترادفة، كالإنسان والبشر لواحد، قال الآمدى: واتحاد موضوع المسميات المنفردة لا يوجب الترادف كالسيف والصارم والهندى، بل هى متباينة.

(م): وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشترك[1]، وإلا فحقيقة ومجاز.

(ش): **الرابع**: أن يتحد اللفظ ويتكثر المعنى، وهو يشتمل على أقسام؛ لأنه وضع لمعنيين مختلفين أو أزيد دفعة فهو المشترك، كالعين: للباصرة والجارية والدينار وغيرها، وإن وضع لمعنى ثم نقل عنه إلى معنى آخر لعلاقة ولم يغلب استعماله فى المنقول إليه، فهو بالنسبة إلى المعنى الأول حقيقة، وإلى الثانى مجاز؛ كالأسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول إلى الرجل الشجاع للمناسبة بينهما، وهو[2] القوة، فإن غلب سمى لفظًا منقولاً، وقسموه باعتبار الناقل إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما الشرع أو العرف العام أو الخاص، وسميت المنقولة مجازًا؛ اشتقاقًا من التجاوز، وهو التعدى، إذ التجوز يتعدى المعنى الحقيقى.

---

(١) المشترك هو: لفظ وضع للدلالة على أكثر من معنى بأوضاع مختلفة، بمعنى أنه يتناول الماهيات المختلفة لا من حيث هى كذلك، بل من حيث أنها مشتركة فى معنى واحد، أو بمعنى أوضح هو لفظ وضع له عده معانى اثنين أو أكثر كلها حقيقة لا يتعين واحد منها إلا بقرينة تدل عليه، وقد تدل قرينة أخرى على معنى آخر فى موضع آخر، فهى معانى أو ماهيات تستعمل فى مواضع مختلفة وضعت لها على التبادل.

انظر: المداخل الأصولية.

(٢) كذا بالمخطوط، والصواب: هى.

(م): والعلم: ما وضع لمعين لا يتناول غيره.

(ش): هذا منه بيان لبعض أقسام الجزئى، وعرفه توطئة لما سيذكره من الفرق بين الشخصى منه والجنسى، فقوله: «ما وضع لمعين»، جنس يتناول جميع المعارف، وخرج عن المنكرات، وقوله: «لا يتناول غيره»، فصل خرج به ما عداه من المعارف، فإن اسم الإشارة صالح لكل مشار إليه، والضمير صالح لكل متكلم ومخاطب وغائب، وهذا الحد ذكره ابن الحاجب فى مقدمته النحوية، وزاد فيه: بوضع واحد؛ لئلا يتوهم أن زيدًا إذا سمى به رجلاً ثم سمى به آخر فهو متناول لغيره، فلا يكون الحد جامعًا، فلما قال: بوضع واحد، دخل ذلك، فإنه وإن تناول غيره، لكن ليس بوضع واحد بل بأوضاع، وقال فى شرحه: خرج بقوله: لا يتناوله غيره، قولك: أنت وأنت مخاطب زيدًا، فإنه يصح أن يقال: وأنت، لعمرو إذا خاطبته أيضًا، ومراده بذلك أن «أنت» يوضع لشىء بعينه، وهو مع ذلك متناول لغير ما وضع له على التعيين، واعترض عليه، بأن هذا اللفظ وضع للمخاطب على التعيين، فهو لا يتناول غيره، لكن قد يعرض الاشتراك بحسب مخاطبين أو ثلاثة وهذا بعينه، فقال فى العلم: لأن زيدًا أيضًا قد يقع فيه الاشتراك بحسب الاتفاق، وذلك لا عبرة له؛ لأن واضع اللغة جعل النكرات شائعة فى نوعها أو جنسها من غير نظر إلى فرد من أفرادها، وجعل المعرفة لشىء له بعينه، ثم إن العالم بلغته يستعمل ألفاظ المعارف بعد عدم أشخاصها لأشخاص أخر مع مراعاة غرض الواضع وهو التعيين فى الأصل، والحق أن الضمير كلى باعتبار صلاحيته لكل متكلم ومخاطب وغائب، وجزئى باعتبار عروض الجزئية والشخصية بسبب قصدك به معينًا، فقولهم: إنه وضع لمعنى، إنما هو باعتبار العارض.

(م): فإن كان التعيين خارجيًا: فعلم الشخص، وإلا: فعلم الجنس، وإن للماهية من حيث هى: فاسم جنس.

(ش): العلم إما مسماه جزئى مخصوص كزيد، ويسمى علم الشخص، أو كلى شائع، كأسامة للأسد، وثعالة للثعلب، ويسمى علم الجنس، وهو علم لفظًا، نكرة معنى، فاسم أسامة صالح لكل أسد بخلاف علم الجنس، وقد كثر كلام الناس فى الفرق بين هذه الثلاثة، أعنى علم الشخص، وعلم الجنس، واسم الجنس النكرة كأسد، وهو من نفائس المباحث.

قال القرافى: وكان الخسروشاهى يقرره، ولم أسمعه من أحد إلا منه، وكان يقول: ما فى البلاد المصرية من يعرفه، وفرق بين العلمين، بأن علم التشخص موضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجى، وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد الشخص الذهنى، وفرق بين

اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصور الذهنية، فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس، أو من حيث عمومها فاسم الجنس، وعلى هذا الفرق مشى المصنف، أن اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هى؛ فـ «أسد» موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها أصلاً، وعلم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهنى، الذى هو نوع تشخص لها مع قطع النظر عن أفرادها، ونظيره المعرفة باللام التى هى للحقيقة والماهية، فإن الحقيقة الحاضرة فى الذهن وإن كانت عامة بالنسبة إلى أفرادها فهى باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة، فإذا استحضر الواضع صورة الأسد، ليضع لها تلك الصورة الكائنة فى ذهنه، جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد، فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص فى زمان، ومثلها يقع فى زمان آخر، وفى ذهن آخر والجميع مشترك فى مطلق صورة الأسد، وفى كلام سيبويه إشارة إلى هذا الفرق، فإنه قال فى باب ترجمته «هذا باب من المعرفة يكون الاسم الخاص فيه شائعا فى أمته، ليس واحدًا منها بأولى من الآخر» ما نصه: إذا قلت: هذا أبو الحارث، إنما تريد هذا الأسد، أى: هذا الذى سمعت باسمه لو عرفت أشباهه، ولا تريد أن تشير إلى شىء قد عرفته كزيد، ولكنه أراد هذا الذى كل واحد من أمته له هذا الاسم. انتهى. فجعله بمنزلة المعرف باللام التى للحقيقة. وقوله: «هذا» إشارة إلى شىء بعينه، فصار أسامة يغنى عن هذا، كما أن زيدًا يغنى عن قولك: الرجل المعروف بكذا وكذا، وكون أسامة واقع على كل أسد إنما كان؛ لأن التعريف فيه للحقيقة، وهى موجودة فيه كذا قرره ابن عمرون[(١)] قال: ونظيره: يا رجل، إذا أردت معينًا فأى رجل أقبلت عليه وناديته، كان معرفة لوجود القصد إليه، فكذا أسامة أى أسد رأيته، فإنك تريد هذه الحقيقة المعروفة بكذا، فالتعدد ليس بطريق الأصل. انتهى، وقال ابن مالك بعد ذكره نص سيبويه هذا: جعله خاصا شائعًا فى حالة واحدة مخصوصة باعتبار تعيينه الحقيقة فى الذهن، وشياعه باعتبار أن لكل شخص من أشخاص نوعه قسطًا من تلك الحقيقة فى الخارج، والذى اختاره والد المصنف أن علم الجنس: ما قصد به تمييز الجنس عن غيره مع قطع النظر عن أفراده، واسم الجنس: ما قصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على الأفراد حتى إذا دخلت عليه

---

(١) هو: محمد بن محمد بن على بن عمرون الحلبى، الثعلبى، النحوى، أبو عبد الله، جمال الدين، قال الفيروز آبادى: إمام فى العربية أقرأها مدة بحلب، وصنف شرح المفصل، توفى سنة ٦٤٩هـ.

انظر ترجمته فى: طبقات النحويين واللغويين (ص٢٥٤)، بغية الوعاة (١/٢٣١)، معجم المؤلفين (٢٤٧/١١).

الألف واللام الجنسية، صار مساويًا لعلم الجنس؛ لأن الألف واللام الجنسية لتعريف الماهية، وفرع على ذلك أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع؛ لأن الحقيقة من حيث هى لا تقبل جمعًا ولا تثنية؛ لأن التثنية والجمع إنما هو للأفراد. لكن صرح ابن السمعانى فى «القواطع» أن الألف واللام الداخلة على اسم الجنس، لعهد الجنس لا للتعريف، وقال ابن الحاجب فى «شرح المفصل» فى الفرق بين أسامة وزيد: إن أسدًا موضوع لفرد من أفراد النوع لا بعينه، فالتعدد فيه من أصل الوضع، وأسامة موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن، فإذا أطلقت أسدًا على واحد أطلقته على أصل وضعه، وإذا أطلقت أسامة على الواحد فإنما أردت الحقيقة، ويلزم من ذلك التعدد فى الخارج، فالتعدد فيه ضمنًا لا قصدًا بالوضع، وهذه الفروق إن أريد بها أن وضع اللغة ذلك فيحتاج إلى دليل وإلا فهى تحكمات.

(م): مسألة: الاشتقاق: رد لفظ إلى آخر ولو مجازًا، لمناسبة بينهما فى المعنى والحروف الأصلية.

(ش): قوله: «رد لفظ». جنس، والمراد به جعل أحدهما أصلاً، والآخر فرعًا، والفرع مردود إلى الأصل، وشمل اللفظ للاسم والفعل، وقوله: «ولو مجازًا»، إشارة إلى أن الاشتقاق يكون من حقيقة، ولا خلاف فيه، ويكون من مجاز، وخالف فيه القاضى أبو بكر، والغزالى، والكيا، فمنعوا الاشتقاق من المجازات، وقالوا: إنما يكون الاشتقاق من الحقائق، كالأمر؛ فإنه يشتق منه الآمر والمأمور وغيرهما، باعتبار معناها الذى هو الفعل لكونه مجازًا فيه. والراجح الجواز فيه كالحقيقة، ويشهد له إجماع البيانيين على صحة الاستعارة التبعية وهى مشتقة من المجاز؛ لأن الاستعارة أولاً تكون فى المصدر، ثم يشتق منه، ولأجل الخلاف فيه أتى المصنف بـ «لو»، وقوله: «لمناسبة»، أى بأن يكون فيه معنى الأصل، إما مع زيادة كالضرب والضارب، فإن الضارب ذات له الضرب، وإما دونها كالقتل مصدرًا من قتل، وقوله: «والحروف الأصلية»، خرجت الزيادة فلا عبرة بها كالاستعجال والاشتقاق، ولا يشترط فى الأصلية أن تكون موجودة؛ لأنه ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف، نعم يشترط الترتيب، وأهملوه.

واعلم أن الاشتقاق[1] ثلاثة أقسام:

---

(١) والمشتق: ما أخذ من غيره، ودل على ذات، مع ملاحظة صفة، كعالم وظريف. ومن أسماء الأجناس المعنوية المصدرية يكون الاشتقاق، كفهيم من الفهم، ونصر من النصر. وندر الاشتقاق من أسماء الأجناس المحسوسة، كأورقت الأشجار، وأسبعت الأرض: من الورَق والسَّبُع، وكعقرَبْتُ الصُّدْغ، وفَلفلَت الطعام، ونَرْجَست الدواء: من العقرب، والنَّرجس، والفُلفُل فى=

أصغر: وهو اتفاق اللفظين فى الحروف والترتيب، نحو: نصر ونصير.

وصغير، ويسمى أوسط: وهو اتفاقهما فى الحروف دون الترتيب، نحو: جبذ وجذب.

وأكبر: وهو اتفاقهما فى بعض الحروف دون بعض، نحو: ثلم وثلب،ومنه قولهم: الضمان مشتق من الضم، فيظهر أنه يعتبر فى الأول موافقة المعنى والحروف الأصلية مع الترتيب، وفى الأخيرين المناسبة فقط، فإن أراد المصنف تعريف الأصغر فليزد قيد الترتيب، وأجاب بأن المراد الأصغر، ولا حاجة لقيد الترتيب، فإنه إن لم يكن على ترتيبه لم يناسبه، فإن قيل: المناسبة أعم، قلنا: لا نسلم.

(م): ولابد من تغيير.

(ش): أى بين اللفظين بزيادة أو نقصان أو بهما فى حرف أو حركة أو فيهما، والتغيير المعنوى إنما يحصل بطريق التبع، وهذا أحسن من قول ابن الحاجب: وقد يراد بتغيير ما؛ فإنه يوهم أنه من تمام الحد، وإنما هو شرط ذكر تمهيدًا للقسمة التى ذكروها إلى خمسة عشر صورة فصاعدًا، لا قيدًا، وقيل: المراد بالتغيير: المعنوى؛ كما صرح به صاحب المنتهى؛ لأن التغيير اللفظى فهم من قوله أولاً «ردلفظ إلى آخر»؛ لاستحالة رد الشىء إلى نفسه، والأولى أن يراد كل منهما، والأول وإن فهم منه التغيير اللفظى، لكن ذكره ثانيًا لأمرين: أحدهما: ليدل له بطريق المطابقة، وثانيهما: أنه لما كان التغيير اللفظى، لا يجب أن يكون حقيقة، بل لو كان تقديريًا كفى كما فى الفلك مفردًا وجمعًا احتاج إلى ذكره ثانيًا؛ لينبه على أن المراد بالتغيير ما هو الأعم من الحقيقى والتقديرى، وبهذا يجاب عن اعتراض بعضهم على اشتراط أصل التغيير بنحو: طلب من الطلب، وغلب من الغلب، وجلب من الجلب، فإن هذه الأفعال مشتقة من هذه المصادر مع عدم

=الطعام، والنرجس فى الدواء.

والاشتقاق: أخذ كلمة من أخرى، مع تناسب بينهما فى المعنى وتغيير فى اللفظ، وينقسم إلى ثلاثة أقسام: صغير، وهو: ما اتحدت الكلمتان فيه حروفًا وترتيبًا، كجبذ من الجَذْب. وأكبر: وهو ما اتحدتا فيه أكثر الحروف، مع تناسب فى الباقى كَنَعَقَ من النَّهْق، لتناسب العين والهاء فى المخرج.

انظر: شذا العرف فى فن الصرف للحملاوى (ص٥٨) قلت:تقسيم أهل هذا الفن كالشيخ الحملاوى هو: صغير وكبير، وأكبر، خلافا لتقسيم الشارح وهو: أصغر، وصغير، وأكبر. وهو خلاف لفظى كما ترى لا يلتفت إليه. وأهم هذه الأقسام عند الصرفى وكذلك الأصولى هو الصغير، وهو الأصغر عند المصنف والشارح.

التغيير لبقاء الحركة فيه على وجه المصادر، وأجاب الأصفهانى وغيره بالتغيير حاصل تقديرًا، فإن الحركة فى الفعل للبناء، وفى المصدر للإعراب، والأولى كالجزء من الكلمة لثبوتها، والثانية عارضة لتبدلها بغيرها، ولم يرتض صاحب البديع هذا الجواب، فقال: مطلق الحركة لازم، والذى ينظر فيه الاشتقاقى.

(م): وقد يطرد كاسم الفاعل، وقد يختص كالقارورة.

(ش): المشتق قد يطرد استعمالاً كاسم الفاعل، وما فى معناه من: اسم المفعول، والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل، والزمان، والمكان، والآلة، وقد لا يطرد، وهو المختص: كالقاورة؛ لاختصاصها بالزجاجة، والدبران لمنزلة القمر؛ فإنهما لم يطردا مع اشتقاقهما من الاستقرار والدبور، والقصد بهذا أن وجود معنى الأصل فى محل التسمية، قد يعتبر من حيث إنه داخل فى التسمية، والمراد ذات ما، باعتبار نسبه له إليها، فهذا يطرد فى كل ذات كذلك، وقد يعتبر من حيث إنه مصحح للتسمية، مرجح لها من الأسماء من غير دخوله فى التسمية، والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى، لا من حيث هو فيها، بل باعتبار خصوصها، فهذا لا يطرد، وحاصله الفرق بين تسمية الغير لوجوده فيه أو بوجوده فيه.

(م): ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه اسم، خلافًا للمعتزلة[١]، ومن بنائهم أن إبراهيم، عليه السلام، ذابح، واختلافهم هل إسماعيل مذبوح؟.

(ش): أصل الخلاف فى هذه المسألة أن الله تعالى يسمى متكلمًا بالاتفاق، وهو مشتق من الكلام[٢]، ثم إن الأشاعرة أطلقوه على الله وما منه الاشتقاق قائم بذاته الكريمة،

---

(١) المعتزلة: هم أتباع واصل بن عطاء الغَزَّال رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهنى، وغيلان الدمشقى، وكان واصل من منتابى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذٍ مختلفين فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام إلى فرق فخرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين، فلما سمع الحسن البصرى بدعته طرده عن المجلس، فاعتزل عن سارية من سوارى المسجد وانضم إليه قرينه فى الضلالة عمرو بن عبيد بن باب وسمى أتباعهما يومئذ «معتزلة» ولهم مقالات شنيعة فى الأسماء والصفات وفى القدر وغير ذلك من العقيدة.
انظر: الفرق بين الفرق (ص ١١٧، ١١٨)، الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل لابن حزم (١/٥٠، ٥١، ٥٢).

(٢) قلت: هذه المسألة فيها نزاع كبير وهى أصل عظيم من أصول الدين وقد أنكر جمهور أهل السنة والجماعة كون أن يكون أسماء الله مشتقة من أفعاله تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.
قال ابن حزم: وأما قولهم أن الاسم مشتق من السمو وقول بعض من خالفهم أنه مشتق من=

وهو الكلام النفسى، وأما المعتزلة فيطلقون اسم المتكلم على الله باعتبار قيامه بغيره لا بذاته، وهو خلقه الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى غيره، ولا يعترفون بالكلام النفسى، فلزم من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق، وعلى هذا ففى نسبة الجواز لغة إليهم، نظر؛ بناء على أن الخلاف فى أن لازم المذهب هل هو مذهب أم لا؟ والصحيح المنع؛ ولهذا لم ينسب القول المخرج إلى الشافعى على الصحيح، وقوله: «ومن بنائهم»، يشير إلى ما ذكروه فى مسألة النسخ قبل الفعل، فإن المعتزلة منعوه، واستدل أصحابنا عليهم، بأن إبراهيم، عليه الصلاة والسلام، أمر بالذبح، ثم نسخ قبل التمكن، فأجابوا بأنه ذبح وكان يلتحم، فأبطل أصحابنا هذا بأنهم اتفقوا على أن إسماعيل، عليه الصلاة والسلام، ليس بمذبوح، واختلفوا فى أن إبراهيم هل هو ذابح؟ فقال قوم: هو ذابح للقطع، والولد ليس بمذبوح للالتئام، وأنكره قوم، وقالوا: ذابح ولا مذبوح محال، فإن قلت: كيف يستحيل عند المعتزلة إثبات ذابح ولا مذبوح مع قولهم: يجوز اشتقاق اسم الفاعل لمن لم يقم به الفعل؟ قلت: اسم الفاعل لا يطلق إلا عند وقوع الفعل بالإجماع، لكن هل يختص بمن قام به أو يطلق على من لم يقم به؟ فيه الخلاف بيننا وبينهم، وهذا عند هؤلاء أن الفعل لم يقع؛ لأن الفعل هو الذبح، وحقيقته على ما يقولون، ثبوت مذبوح تزهق روحه؛ كذا قاله المصنف فى شرح المختصر، وهو أولى من قوله هنا: اتفقوا على أن إبراهيم ذابح، واختلفوا فى أن إسماعيل مذبوح.

(م): فإن قام بما له اسم، وجب الاشتقاق، أو بما ليس له اسم كأنواع الروائح، لم يجب.

=الوسم؛ فقولان فاسدان كلاهما باطل افتعله أهل النحو لم يصح قط عن العرب شيئًا منهما، وما اشتق لفظ الاسم قط من شىء بل هو اسم موضوع مثل حجر وجبل وخشبة، وسائر الأسماء لا اشتقاق لها وأول ما تبطل به دعواهم هذه الفاسدة أن يقال لهم قال الله عز وجل: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾، فصح أن من لا برهان له على صحة دعواه فليس صادقا فى قوله: ﴿فهاتوا برهانكم﴾، على أن الاسم مشتق من السمو أو من الاسم وإلا فهى كذبة كذبتموها على العرب وافتريتموها عليهم أو على الله تعالى الواضع للغات كلها، وقول: عليه تعالى أو على العرب بغير علم وإلا فمن أين لكم أن العرب اجتمعوا فقالوا: نشتق لفظة اسم من السمو أو الوسم، والكذب لا يستحله مسلم ولا يستسهله فاضل ولا سبيل لهم إلى برهان أصلا بذلك، وأيضا فلو كان الاسم مشتقا من السمو كما تزعمون فتسمية العذرة والكلب والجيفة والقذر والشرك والخنزير والخساسة رفعة لها وسمو لهذه المسميات .... ثم قال: وهذا قول يؤدى من اتبعه وطرده إلى الكفر المجرد، لأنهم قطعوا أن الاسم مشتق من السمو وقطعوا أن الاسم هو الله نفسه، فعلى قولهم المهلك الخبيث أن الله يشتق وأن ذاته مشتقة وهذا ما لا ندرى كفرًا بلغه. انظر: الفصل (١٩/٥، وما بعدها).

(ش): المعنى القائم بالشىء، هل يجب أن يشتق لمحل منه اسم؟ اختلفوا فيه، وقال الإمام فى «المحصول»: الحق التفصيل، فإن كان لذلك المعنى اسم، وجب أن يشتق اسمًا له عند أئمتنا المتكلمين، فإن المعتزلة لما قالوا: إن الله يخلق كلامه فى جسم، قال أصحابنا لهم: لو كان كذلك لوجب أن يشتق لذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام، وعند المعتزلة: أنه غير واجب، وإن لم يكن له اسم كأنواع الروائح والآلام، استحال أن يشتق لمحله منه اسم بالضرورة.

(م): والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه فى كون المشتق حقيقة إن أمكن، وإلا فآخر جزء، وثالثها، الوقف.

(ش): إطلاق اسم المشتق باعتبار المستقبل مجاز إجماعًا، وباعتبار الحال حقيقة إجماعًا، وأما بعد انقضاء ما منه الاشتقاق كالضارب، المشتق منه اسم المشتق حقيقة أم لا؟ وفيه مذاهب:

أحدها: أنه لا يشترط مطلقًا، بل يطلق بعد الانقضاء حقيقة، وعزى لابن سينا وأبى هاشم.

والثانى: اشتراطه مطلقا، وهو بعد الانقضاء مجاز، وقال فى «المحصول»: إنه الأقرب.

والثالث: التفصيل بين ما يمكن الحصول بتمامه كالقيام والقعود، فيشترط بقاؤه، فلا يصدق قائم وقاعد حقيقة، بعد انقضاء القعود والقيام، وبين ما لا يمكن كالمصادر السيالة، مثل الكلام وأنواعه، فوجود آخر جزء منه كاف فى الإطلاق الحقيقى، والفرق أن **الأول** لا يمكن أن توجد أجزاء أصله معًا فى الخارج فاشترط دوام أصله، **والثانى** اتباع أجزائه معًا، فالتقى بآخر جزء منها، حتى يكون المتكلم وغيره صادقًا حقيقة قبل الفراغ من الدال فى: قام زيد، ومن الميم فى: زيد قائم، بعد الشروع فى الكلامين، وإذا فرغ عنهما، كان حينئذ مجازًا لا حقيقة، وهذا ما عزاه المصنف إلى الجمهور، وتابع فيه الصفى الهندى، وفيه نظر، فإن كلام الإمام فى «المحصول» مصرح بأنه بحث له، لم يقل به أحد، فإنه أورد من جهة المانع أنه لو كان وجود المعنى شرطًا فى كون المشتق حقيقة، لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقة فى شىء أصلاً؛ لأن الكلام اسم لجملة الحروف المركبة، ويستحيل قيام حملها بالمتكلم حال التكلم، ضرورة أنه لا يمكن النطق بالجملة دفعة واحدة، بل على التدريج، مع أنه يقال: زيد متكلم ومخبر، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، ثم قال: فإن أجبت بأنه لم لا يجوز أن يقال: حصول المشتق منه شرط فى كون المشتق حقيقة، إذا كان ممكن الحصول، فأما إذا لم يكن كذلك فلا؟ قلنا: هذا باطل،

لأنه لم يقل بهذا الفرق أحد من الأمة. هذا لفظه، وقال الآمدى فى الإحكام: هل يشترط بقاء الصفة المشتق منها فى إطلاق اسم المشتق حقيقة؟ فأثبته قوم ونفاه آخرون، وفصل بعضهم بين الممكن الحصول فاشترط ذلك فيه، وبين مالا يمكن فلا، والظاهر أن مراده به احتمال صاحب «المحصول»، وأما حكاية المصنف قولاً بالوقف فلم أره صريحًا لأحد، إلا أن العضد[1] فى شرح المختصر قال: كان ميل ابن الحاجب إلى التوقف فى المسألة؛ ولذلك ذكر دلائل الفرق وأجاب عنها، لكن قال الشريف[2]: إنه اختار الثالث، ولا ينبغى أن يقول: ورابعها الوقف؛ لأن التفصيل السابق هو ثالثها؛ كما صرح به ابن الحاجب.

(م): ومن ثم كان اسم الفاعل والمفعول حقيقة باعتبار الحال، أى حال التلبس لا النطق خلافًا للقرافى.

(ش): أى من هذه الحيثية يعلم أن إطلاق الاسم المشتق، كاسم الفاعل والمفعول، باعتبار الحال حقيقة ولا خلاف فيه؛ كتسمية الخمر خمرًا، وإنما الخلاف باعتبار الماضى، كإطلاق الضارب على من صدر منه الضرب، ثم المراد بقولنا: اسم الفاعل بمعنى الحال حقيقة، أى حال التلبس بالفعل، لا حال النطق باللفظ المشتق، فإن حقيقة الضارب والمضروب، لا يتقدم على الضرب، ولا يتأخر عنه، وبهذا يعلم أن نحو قوله ﷺ: «من قتل قتيلاً»[3]، حقيقة، وأن ما ذكره الأئمة من أنه سمى قتيلاً باعتبار مشارفته القتل لا

---

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجى الشافعى، أبو الفضل عضد الدين الأصولى المنطقى المتكلم، من تلاميذه: شمس الكرمانى، التفتازانى، والضياء العفيفى. توفى سنة ٧٥٣هـ مسجونا، من مصنفاته: شرح مختصر ابن الحاجب فى الأصول، المواقف فى علم الكلام، الرسالة العضدية فى الوضع، وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (١٧٤/٦)، الدرر الكامنة (٤٢٩/٢)، بغية الوعاة (٧٥/٢).

(٢) هو: على بن محمد بن على الجرجانى، الحسينى، الحنفى، المعروف بالسيد الشريف، أبو الحسن كان عالما حكيما، نحريرًا مشاركًا فى أنواع العلوم، ولد بجرجان، وقيل فى تاكوا قرب استراباد سنة ٧٤٠هـ كان فصيح العبارة، دقيق الإشارة، فهمًا بالعربية والعلوم العقلية والنقلية، من مصنفاته: حاشية على شرح العضد على ابن الحاجب، التعريفات، حاشية على التنقيح. وغير ذلك. توفى سنة ٨١٦هـ بشيراز.
انظر: الفوائد البهية (ص١٢٥)، الضوء اللامع (٣٢٨/٥)، كشف الظنون (٤٩٦/١).

(٣) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه (١٩٧/٢)، صحيح مسلم (١٤٨/٥) وفى موطأ مالك مع الزرقانى (٢١/٣)، ومسند الإمام أحمد (١٣/٥، ٢٩٥، ٣٠٦)، سنن أبى داود (٩٤/٣)، سنن الترمذى (٦٢/٣)، سنن ابن ماجه (٩٤٧/٢).

تحقيق له، والمخالف فى هذه القاعدة القرافى، فإنه قال: محل الخلاف إذا كان المشتق محكوما به؛ كقولنا: زيد مشرك أو زان، فإن كان محكومًا عليه، كقولنا: السارق تقطع يده، فإنه حقيقة مطلقًا فيمن اتصف به فى الماضى والحال والاستقبال؛ قال: ولولا ذلك لأشكل القطع والجلد؛ لأن هذه الأزمنة إنما هى بحسب زمن إطلاق اللفظ المشترك، فتكون الآيات المذكورة ونظائرها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات فى زماننا؛ لأنهم فى المستقبل غير زمن الخطاب عند النزول على رسول الله ﷺ، ولا نخلص من هذا الإشكال إلا بما سبق، قال: فالله تعالى لم يحكم فى تلك الآيات بشرك أحد ولا بزناه.

وإنما حكمه بالقتل والجلد وغيرهما، والموصوف بتلك الصفات يعم متعلق هذه الأحكام. هذا حاصل ما قال. وذكر الأصفهانى شارح «المحصول» نحوه، قال: ولا يقال: إنه لما كان موصوفا بالسبق، وهو الزنا والسرقة، وجب عليه ما هو مقتضى ذلك ثم يستوفى منه ما وجب أولاً؛ لأنا نقول: هذا غير واقع لما ذكرنا، لأن كلامنا مفروض فى امتثال الأمر، وذلك الأمر أمر بجلد الزانى وقطع السارق، ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطًا، لم يبق زانيًا ولا سارقًا بعد انقضائه، فلا يكون الجلد جلدًا لزان، ولا القطع قطعًا لسرق، فلا يقع امتثالاً للأمر. والحق أن اسم الفاعل لا دلالة له على زمن الخطاب البتة، بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه لا تعرض له لزمان، كما هو شأن الأسماء كلها، وإذا لم يدل على الزمان الأعم من الحال فلا يدل على الحال الأخص منه بالأولى، وإنما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا: زيد ضارب، أنه ضارب فى الحال، فاعتقدوا أن هذا لدلالة اسم الفاعل عليه، وهو باطل؛ لأنك تقول: هذا حجر، وتريد إنسانًا، فيفهم منه الحال أيضًا، مع أن الحجر والإنسان لا دلالة لهما على الزمان، وهذا من تحقيق والد المصنف رحمهما الله تعالى.

(م): وقيل: إن طرأ على المحل وصف وجودى يناقض الأول، لم يسم بالأول إجماعًا.

(ش): جعل بعضهم محل الخلاف فيما إذا لم يطرأ على المحل ما يناقضه، كالقاتل والسارق، فيبقى صدق المشتق على قول، فإن طرأ عليه ما يضاده، واشتق له اسم غير المشتق الأول، فحينئذ لا يصدق المشتق الأول قطعًا، كاللون إذا قام به البياض يسمى أبيض، فإذا أسود لا يقال فى حالة السواد: إنه أبيض، بالإجماع، وهذا متجه، وكلام الآمدى فى أثنا الحجاج يدل عليه؛ فلا وجه لتضعيف المصنف، وإن كان الجمهور أطلق الخلاف.

(م) وليس فى المشتق إشعار بخصوصية الذات.

(ش): أى التى يصدق عليها من كونها جسمًا أو جمادًا أو غيره؛ لا بطريق المطابقة ولا التضمن، ولأنه لا معنى، إلا أنه وإن قام به المشتق منه كالأسود مثلاً، فإنه يدل على ذات متصفة بسواد من غير دلالة على خصوص تلك الذات، وإندلت على خصوصية كونه جسمًا أو حيوانًا أو غيره، فإنما يدل عليه بطريق الالتزام؛ كذا قال له الصفى الهندى، فليحمل نفى المصنف الإشعار على المطابقة والتضمن خاصة.

(م): مسألة: الترادف[1] واقع، خلافًا لثعلب وابن فارس: مطلقًا، والإمام: فى الأسماء الشرعية.

(ش): فى وقوع الترادف فى اللغة مذاهب أصحها: نعم، ولغة العرب طافحة به، **والثانى:** المنع، وحكاه ابن فارس فى كتابه المسمى بـ «فقه العربية» عن ثعلب[2]، واختاره؛ لأن وضع اللفظين لمعنى واحد عى يجل الواضع عنه، وما ورد مما يوهم الترادف يتكلفون له التغاير، وحكى القاضى ابن العربى[3] بسنده عن أبى على الفارسى، قال:

(١) الترادف: هو توالى الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد، فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على مسمى واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق.

والفرق بين الأسماء المترادفة والأسماء المؤكدة: أن المترادفة: تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً، وأما المؤكدة: فإن الاسم الذى وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكد، أو رفع توهم التجوز أو السهو أو عدم الشمول.

وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف فى اللغة العربية وهو الحق، وسببه: إما تعدد الوضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وهو المسمى عند أهل هذا الشأن بالافتنان.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٨).

(٢) هو: أحمد بن يحيى بن زيد، أبو العباس الشيبانى، إمام الكوفيين فى النحو واللغة، ولد سنة ٢٠٠هـ، من شيوخه: ابن الأعرابى، والزبير بن بكار. من تلاميذه: الأخفش الأصغر، وابن الأنبارى، وأبو عمرو الزاهد، من مصنفاته: الفصيح، مجالس ثعلب، اختلاف النحويين. توفى سنة ٢٩١هـ.

انظر: وفيات الأعيان (١٠٢/١) وما بعدها، تاريخ بغداد (٢٠٤/٥)، تذكرة الحفاظ (٢١٤/٢).

(٣) هو: محمد بن عبد الله بن محمد المعافرى الأندلسى الإشبيلى المعروف بأبى بكر بن العربى، القاضى كان إماما من أئمة المالكية، أقرب للاجتهاد منه إلى التقليد، محدثًا فقيهًا، أصوليًا، مفسرًا أديبًا متكلمًا، من مصنفاته: أحكام القرآن، الإنصاف فى مسائل الخلاف، المحصول فى الأصول، وغيرها، توفى بالأندلس سنة ٥٤٣هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٢٦٩/٤)، الديباج المذهب (٢٥٢/٢)، شذرات الذهب (١٤١/٤).

كنت بمجلس سيف الدولة[1] بحلب، وبالحضرة جماعة من أهل اللغة ومنهم ابن خالويه، إلى أن قال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسما، فتبسم أبو على وقال: ما أحفظ له إلا اسما واحدًا وهو السيف، قال ابن خالويه، فأين المهند؟! وأين الصارم؟. وأين الرسوب؟! وأين المخدم؟! وجعل يعدد، فقال أبو على: هذه صفات، وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة، والحاصل أن من جعلها مترادفة نظر إلى اتحاد دلالتها على الذات، ومن منع نظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى، فهى تشبه المترادفة فى الذات، والمتباينة فى الصفات، ومن ثم قال بعض المتأخرين: ينبغى أن يكون هذا قسمًا آخر، وسماه: المتكافئة، قال: وأسماء الله تعالى الحسنى[2]، وأسماء رسول الله ﷺ كلها من هذا النوع، فإنك إذا قلت: إن الله عزيز، غفور، رحيم، قدير، فكلها دالة على الموصوف بهذه الصفات، فهذا يدل على العزة، وهذا يدل على الرحمة، قال الأصفهانى: وينبغى أن يحمل كلامهم على منعه فى لغة واحدة، فأما فى لغتين فلا ينكره عاقل.

والثالث: يقع فى اللغة لا فى الأسماء الشرعية، وإليه ذهب الإمام فى «المحصول» فى الحقيقة الشرعية، بعد ما ذكر وقوع الأسماء المشتركة، فقال: أما الترادف فالأظهر أنه لم يوجد، لأنه يثبت على خلاف الأصل، فيقتدر بقدر الخاصة. انتهى، وهذا الإمام نفسه ممن يقول بأن الفرض والواجب مترادفان، وكذا السنة والتطوع.

(م): والحد والمحدود، ونحو: حسن بسن، غير مترادفين على الأصح.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: قيل: الحد والمحدود مترادفان، والصحيح تغايرهما؛ لأن كل مترادفين يدل كل منهما بالمطابقة على ما يدل عليه الآخر بالإجماع، وليس فقط الحد والمحدود كذلك؛ لأن المحدود يدل على الماهية من حيث هى، والحد يدل عليها باعتبار دلالته

---

(١) هو: على بن عبد الله بن حمدان التغلبى الربعى، أبو الحسن سيف الدولة، الأمير، صاحب المتنبى وممدوحه، يقال: لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع بباب سيف الدولة من شيوخ العلم ونجوم الدهر، نشأ شجاعًا مهذبًا عالى الهمة، ملك واسطًا وما جاورها ومال إلى الشام، فامتلك دمشق، وعاد إلى حلب فملكها سنة ٣٣٣هـ، وتوفى سنة ٣٥٦هـ. أخباره ووقائعه مع الروم مشهورة وكثيرة، كان كثير العطاء مقربا لأهل الأدب.
انظر: وفيات الأعيان (٤٠١/٣)، الأعلام للزركلى (٣٠٣/٤، ٣٠٤).

(٢) قلت: هذا هو اعتقاد أهل السنة والجماعة، فأسماء الله بالنظر إلى الذات من قبيل المترادف لدلالتها على مسمى واحد، وبالنظر إلى الصفات من قبيل المتباين لأن كلَّ صفةٍ غير الأخرى.
انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية لعبد العزيز المحمد السلمان (ص٦٣).

على أجزائها. واعلم أن أصل هذا الخلاف حكاه الغزالى فى مقدمة «المستصفى» ثم زيف قوله من جعله خلافًا محققًا، فقال: اختلف فى حد الحد، فقيل: حد الشىء: هو نفسه وذاته، وقيل: هو اللفظ المفسر لمعناه على وجوه يجمع ويمنع، وظن آخرون أن هذا خلاف، وليس كذلك؛ فإنهما لم يتواردا على محل واحد، بل الأول اسم الحد عنده موضوع لمدلول لفظ الحد، والثانى اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه، والحاصل إن اعتبارين، فمن نظر إلى الحقيقة فى الذهن قال بالأول، ومن نظر إلى العبارة عنها قال بالثانى. ولهذا قال القرافى فى «التنقيح»: وهو غير المحدود إن أريد به اللفظ، ونفسه إن أريد المعنى.

الثانية: مالا يستعمل إلا تابعًا، نحو: حسن بسن، وجامع مانع، وفيه صنف ابن خالويه كتاب «الاتباع والإلماع» قيل: هما مترادفان. والصحيح المنع؛ لأن التابع لا يدل على ما يدل عليه المتبوع إلا بتبعية الأول، وإذا قطع عنه لا يدل على شىء أصلاً بخلاف المترادفين.

(م): والحق إفادة التابع التقوية.

(ش): خلافًا لإطلاق «المنهاج» أنه لا يفيد، والدليل عليه أن العرب لا تضعه سدى، وقال الإمام: شرط كونه مفيدًا تقدم الأول عليه، وعبارة المصنف مصرحة بأنه لا فائدة له إلا التقوية، وهو حسن، لينبه على الفرق بينه وبين التوكيد، فإن من الناس من يظن أنه تأكيد، فإنه أيضًا إنما يفيد التقوية، لكن الفرق بينهما أن التأكيد يفيد مع التقوية نفى احتمال المجاز، فإنك إذا قلت: قام القوم، احتمل: بعضهم، مجازًا، وينتفى بقولك: كلهم.

(م): ووقوع كل من المترادفين مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه، خلافًا للإمام: مطلقًا، والبيضاوى والهندى: إذا كانا من لغتين.

(ش): هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مكان الآخر؟ ففيه مذاهب:

أحدها: أنه واجب بمعنى أنه يصح مطلقًا، وهو اختيار ابن الحاجب والأصفهانى وغيرهما، وتابعهما المصنف، فيجوز أن تقول: هذا قمح جيد؛ وهذه حنطة جيدة؛ لأن صحة ضم الألفاظ بعضها إلى بعض تابعة لصحة ضم المعانى وحجة فى التركيب.

والثانى: أنه غير واجب، أى جواز تبديل أحدهما بالآخر غير لازم، قال الإمام: وهو الحق؛ لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ.

والثالث: وهو اختيار البيضاوى والصفى الهندى: إن كانا من لغة واحدة صح وإلا

فلا، وفى كلام «المنهاج» إشارة إلى أن الخلاف فى حال التركيب، أما فى حال الإفراد، كما فى تعديد الأشياء، فلا خلاف فى الجواز، وأشار المصنف بقوله: «إن لم يكن تعبد» إلى تقييد محل الخلاف ذلك، أما ما تعبدنا بلفظه، فلا يجوز كالتكبير فى الصلاة، وهذا القيد ليس مناسبًا للمسألة؛ فإن علة المنع فى التعبدى ليس هو لامتناع إقامة أحد المترادفين مكان الآخر، بل لما وقع التعبد بجوهر لفظه، كالخلاف فى أن لفظ النكاح، هل ينعقد بالعجمية؟ ونحوه. وقوله: «يكن» هى تامة إن جعلت ما بعدها اسمًا، وإن جعلته فعلاً مبنيًا للمفعول كانت ناقصة.

(م) مسألة: المشترك واقع، خلافًا لثعلب والأبهرى[1] والبلخى: مطلقًا، ولقوم: فى القرآن، وقيل: فى الحديث، وقيل: واجب الوقوع، وقيل: ممتنع، وقال الإمام: ممتنع فى النقيضين فقط.

(ش): جمع المصنف سبعة مذاهب:

أصحها: أنه جائز واقع، وليس بواجب.

الثانى: جائز غير واقع، وحكاه عن ثعلب ومن معه؛ كابن الفارض[2] المعتزلى فى كتابه «النكت»، وقيل: المعروف غيرها ولا الإحالة.

والثالث: أنه غير واقع فى القرآن خاصة، ونسب لابن داود الظاهرى.

والرابع: فى القرآن والحديث دون غيرهما.

والخامس: أنه واجب الوقوع.

---

(١) هو: محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح بن عمر التميمى، الأبهرى، المالكى، أبو بكر، انتهت إليه رئاسة المالكية فى بغداد فى عصره، وكان من أئمة القراء، وكان ورعًا زاهدًا ثقة، يتصدر بمجالس العلم، من مصنفاته: كتاب فى الأصول، إجماع أهل المدينة، الرد على المزنى، إثبات حكم القافة، فضل المدينة على مكة، توفى سنة ٣٧٥هـ ببغداد.
انظر: شذرات الذهب (٣/٨٥)، شجرة النور الزكية (ص٩١٩).

(٢) قوله: «كابن الفارض» كذا بالأصل، والصحيح «ابن العارض»، قال ابن السبكى: وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثم راء ثم ضاد معجمة، واسمه: الحسين بن عيسى، معتزلى، فرضى، قدرى، له كتاب فى أصول الفقه سماه النكت، ورأيت عبارته تشابه عبارة المحصول، فعلمت أن الإمام كان كثير المراجعة له، وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب، ووقفت عليه بخط ابن الصلاح، وكتبت منه فوائد، وقد وهم القرافى فظن أن ابن العارض قد وقع فى المحصول مصحفًا، قال: وإنما هو ابن القاص، أبو العباس الشافعى، انتهى. من الإبهاج فى شرح المنهاج (٢/١٧٩).

والسادس: أنه محال، وهو المراد بقوله: «وقيل ممتنع»، أى: عقلاً، وهذا هو الفرق بين هذا، والقول المحكى عن ثعلب؛ فإن ذلك منعه لغة.

والسابع: أنه يمتنع مع النقيضين خاصة، وإليه صار الإمام.

وقد نازع الأصفهانى فى تعداد المذاهب، وجعلها راجعة إلى قولين، وهما: الوقوع وعدمه؛ قال: لأن الوجوب هاهنا هو الوجوب بالغير؛ إذ لا معنى للوجوب بالذات، والممكن الواقع هو الواجب بالغير، فحينئذ لا فرق بينهما، وكذا بين الممكن غير الواقع والممتنع؛ قال: ولهذا لم يتعرض ابن الحاجب إلا لقول الوقوع وعدمه، وليس كما قال؛ فإن قول الوقوع مع الإمكان والوجوب، قولان ثابتان متغايران، ولا يلزم من أحدهما الآخر، نعم، فى ثبوت تغاير القول بالقرآن والسنة نظر، فإن المنكر لوقوعه فى القرآن، الظاهر أنه منكر لوقوعه فى السنة أيضًا؛ لأن الشبهة شاملة، وقد صرح بذلك صاحب «التحصيل»، واحتج فى «المحصول» على أنه لا يجوز أن يكون اللفظ موضوعًا لنقيضين لوجود الشىء وعدمه، قال: لأن سماعه لا يفيد عند التردد بين الأمرين، وهو حاصل بالعقل، فالوضع له عبث، وأجيب بأنه جاز أن يكون له فائدة وهى استحضار التردد بين الأمرين يغفل الذهن عنهما، والفائدة الإجمالية مقصودة.

(م): مسألة: المشترك يصح إطلاقه على معنييه معًا مجازًا، وعن الشافعى والقاضى والمعتزلة: حقيقة، زاد الشافعى: وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن، فيحمل عليهما. وعن القاضى: مجمل، ولكن يحمل عليهما احتياطًا، وقال أبو الحسين والغزالى: يصح أن يراد، لا أنه لغة، وقيل: يجوز فى النفى لا الإثبات.

(ش): اختلف فى صحة إطلاق المشترك على معنييه معًا، على مذاهب.

أحدها: منعه مطلقا ونصره ابن الصباغ فى «العدة»، والإمام فى «المحصول»، مع أنه قال فى باب الإجماع: إن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال، ويحمل عليهما فى قوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾ [آل عمران: ١١٠]، ثم اختلف المانعون فى سبب المنع، فمنهم من قال: سببه الوضع، واختاره فى «المحصول»، وسيحكيه المصنف عن الغزالى، ومعناه أن الواضع لم يضع اللفظ لهما على الجمع، بل على البدل، ومنهم من قال: سببه أنه يرجع إلى القصد، لأن إرادة كل واحدة منهما مستلزمة لعدم إرادة الأخرى؛ لأنه تقرر أنه موضوع لهما على البدلية، لا على المعية، فلو كانا مرادين معًا، لزم ألا يكونا مرادين معًا، وهو محال.

والثانى، وعليه الأكثرون: الجواز، فلا يمتنع أن يقول: العين مخلوقة، ويريد جميع

محاملها، وشرطوا ألا يمتنع الجمع لأمر خارجى، كما فى الجمع بين الضدين، ومثلوه بصيغة افعل، للأمر والتهديد، فإنه يمتنع الجمع بينهما، وصحة الجمع بين المعنيين يكون بأن يصح انتسابه إلى كل واحد من المعنيين فى التركيب؛ كقولنا: العين متحيز، ونريد الجارحة والذهب، أو بأن يكون المنسوب إليه فى التركيب قابلاً للتوزيع بالنسبة بأن يكون البعض منسوبًا إلى أحدهما، والبعض منسوبًا إلى الآخر؛ كما فى قوله تعالى: ﴿**إن الله وملائكته يصلون**﴾ [الأحزاب: ٥٦]، فإن الضمير قابل للتوزيع؛ لاختلاف مدلول الصلاة بالنسبة إلى الله تعالى وإلى الملائكة، ثم اختلف المجوزون، هل هو حقيقة أو مجاز؟، فالمختار عند ابن الحاجب والمصنف أنه مجاز، وإليه ميل إمام الحرمين؛ فإنه صرح بأنه لا يستعمل فى الجميع إذا تجرد عن القرائن، وبالجواز مع قرينة متصلة، وعلل المنع بكون الواضع إنما وضعه لهما على البدل لا على الجمع، وقيل: بطريق الحقيقة، ونقله الآمدى عن الشافعى والقاضى، وتابعه المصنف، وفيه نظر، واختلف المجوزون للاستعمال، هل يجب حمله عليهما إذا تجرد عن قرينة صارفة؟ فقيل: لا يجب، ويكون مجملاً، وعزاه الهندى للأكثرين، وبه قال الإمام تفريعًا على القول بالجواز؛ لأن اللفظ كما هو حقيقة فى المجموع، فكذا هو حقيقة فى أحدهما على البدل أيضًا، فلو قلنا: بوجوب الحمل عليهما عند تجرده عن القرينة، لكان ذلك ترجيحًا لأحد المفهومين على الآخر من غير مرجح، ونقل عن الشافعى والقاضى وجوبه، وليس ذلك ترجيحًا بلا مرجح، كأن عم المانع، بل بمرجح، وهو تكثير الفائدة، ودفع الإجمال، لكن اختلف هل هو للاحتياط أو من باب العموم؟ فالمنقول عن القاضى الأول، وعن الشافعى الثانى، فيرى أنه ظاهر فيهما دون أحدهما، فيحمل عند التجرد عليهما، ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة، وهذا معنى المشترك، والعام عنده قسمان: قسم متفق الحقيقة، وقسم مختلف الحقيقة، واعلم أن هذا النقل عن القاضى تابع المصنف فيه «المحصول» وغيره، وليس كذلك؛ فقد صرح القاضى فى «التقريب» بأنه لا يجوز حمله عليهما ولا على واحد منهما إلا بقرينة،قال: وهكذا كل محتمل من القول وليس بموضوع فى الأصل لأحد محتمليه. انتهى، فكان الصواب أن يقول: وقال القاضى بالوقف، فلا يحمل على شىء إلا بدليل، وهكذا حكاه الأستاذ أبو منصور، وقال: إنه قول الواقفية فى صيغ العموم، أى: وفيهم القاضى.

والثالث، وبه قال أبو الحسين والغزالى: يصح أن يراد باللفظ الواحد معنييه بوضع جديد، ولا مانع من القصد، لكن ليس من اللغة، فإن اللغة منعت منه، ولولا منعها منه لم يمنع منه النقل.

والرابع: لا يجوز فى الإثبات، ويجوز فى النفى؛ كما لو قال: الحامل لا قرء لها تعتد به؛ لأن النكرة فى سياق النفى تعم، فيجوز أن يراد به مدلولاته المختلفة، وإليه ذهب صاحب «الهداية» من الحنفية فى باب الوصية.

والخامس: يجوز فى الجمع، نحو: اعتدى بالأقراء، دون المفرد سواء الإثبات والنفى؛ لأن الجمع فى حكم تعديد الأفراد، فكأنه ذكر ألفاظًا، وأراد بكل معنى بخلاف المفرد.

(م): والأكثر على أن جمعه باعتبار معنييه إن ساغ، يبنى عليه.

(ش): اختلف فى جمع المشترك باعتبار معنييه، نحو: عيون زيد، وتريد به باصرة، وذهب، وجارية؛ فالأكثرون: إنه مبنى على الخلاف فى المفرد، فإن جوزنا استعمال المفرد فى معنييه جوزنا بالمجموع فى جميع معانيه، وإن منعناه امتنع. ومنهم من قال: يجوز فيه، وإن قلنا بالمنع فى المفرد. والصحيح طريقة الأكثر، أنه يلزم من الامتناع المفرد امتناع المجموع؛ لأن المجموع إنما يفيد ما وضع له اللفظ حال الإفراد، ولا يزيد عليه إلا بصيغة الجمع، وهو إفادة الكثرة خاصة، فإن كان المنفرد متناولاً لمعنييه، كان جمعه كذلك، وإن كان لا يفيد إلا أحدهما، فجمعه كذلك، وكان ينبغى للمصنف أن يذكر مسألة الخلاف فى المثنى كذلك ونسبته على الإثبات، فإن النفى لما اقتضاه الإثبات، فإن كان مقتضى الإثبات الجمع بين المعنيين، فكذلك النفى، وإن كان مقتضاه أحد المعنيين، فالنفى كذلك، وقوله: «إن ساغ»، قيد زاده المصنف على المختصرات، أشار به إلى خلاف النحاة فى تثنية اللفظين المختلفين فى المعنى، وفيه مذاهب:

أحدها: ورجحه ابن مالك الجواز مطلقًا، ففى الحديث: «الأيدى ثلاثة»(١)، وصحح قول الحريرى: فانثنى بلا عينين، يريد الباصرة والذهب.

والثانى: ورجحه ابن الحاجب فى «شرح المفصل»: المنع مطلقًا، وحكاه عن الأكثرين.

والثالث: وعليه ابن عصفور(٢): إن اتفقا فى المعنى الموجب للتسمية، نحو: الأحمران، للذهب والزعفران جاز وإلا فلا؛ كالعين الباصرة، والذهب.

---

(١) حديث: «الأيدى ثلاثة» أخرجه الإمام أحمد فى مسنده (٤٧٣/٣) عن مالك بن نضلة.

(٢) هو: أبو الحسن على بن مؤمن بن محمد بن على بن عصفور، الإشبيلى، الحضرمى، حامل لواء العربية بالأندلس فى زمنه، ولد سنة ٥٩٧هـ. وتوفى سنة ٦٦٣هـ. وقيل سنة ٦٦٩هـ. من شيوخه: الدباج الشلوبين، ومن تلاميذه: الأمير ابن أبى زكريا الحفصى. من مصنفاته: شرح جمل الزجاجى، المقرب، الممتع فى التصريف:
انظر: بغية الوعاة (٢/ ٢١٠)، المدارس النحوية (ص٣٠٦).

فإن قيل: جمعه باعتبار معنييه مبنى عليه سواء ساغ ذلك فى اللغة أم لا، فما فائدة هذه القيد؟ قلنا: حمل المشترط على معنييه إنما صحت عنه فى كلام الشارع أو من سلك بكلامه مسلك العرب فى ألفاظهم، فمن خرج عن اللغة لا محمل لكلامه، وهو موضوع محتمل.

تنبيه: ما ذكره المصنف من البناء تابع فيه ابن الحاجب، وقد سبق منهما أن ذلك الإطلاق مجاز لا حقيقة، فليكن ما ابتنى عليه مجازًا أيضًا، وحينئذ فخرج منه أن تثنية المختلف المعنى وجمعه إن ورد منه شىء قبل، وأما تجويزه قياسًا، فعلى المجاز لا لأن الصناعة النحوية تقتضيه.

(م): وفى الحقيقة والمجاز الخلاف، خلافًا للقاضى؛ ومن ثم عم نحو: وافعلوا الخير، الواجب والمندوب، خلافًا لمن خصه بالواجب ومن قال: للقدر المشترك.

(ش): هذا الخلاف يجرى على إطلاق اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز وإرادتهما معًا بشرط ألا يكون بينهما تناف، وينبغى جريان خلاف علة المنع السابقة هنا، واحتج القاضى على المنع هنا، بأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز فيما لم يوضع له، وهما متناقضان، فلا يصح أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان متناقضان، وهو ضعيف؛ لما سنذكره، والشافعى، رضى الله تعالى عنه، مشى على منوال واحد، فحمل اللفظ على معنييه، سواء كانا حقيقتين أو أحدهما مجاز، كما جوز الاستعمال فيهما، وأما القاضى فسوى بين الحقيقتين، وبين الحقيقة والمجاز فى صحة الاستعمال بالنسبة إلى المتكلم، وفرق بينهما فى الحمل بالنسبة إلى السامع، فقال فى الحقيقتين: لا يحمل على أحدهما إلا بدليل، وقال فى الحقيقة والمجاز: يستحيل الجمع؛ لئلا يلزم الجمع بين النقيضين، هذا عزيز النقل عن القاضى فى هاتين المسألتين، وقد غلط جماعة فى النقل عنه واختلط عليهم مسألة الحمل بمسألة الاستعمال، ومنهم المصنف، فنقل عن القاضى التجويز فى الحقيقتين دون الحقيقة والمجاز، فقوله: «خلافًا للقاضى» إن أراد فى الاستعمال فهو موافق لا مخالف، وإن أراد فى الحمل فهاهنا يحيل، وهناك يجوز مع القرينة، وأما قول الكيا فى «التلويح»: قال القاضى أبو بكر: لا يجوز أن يراد بالعبارة الواحدة الحقيقة والمجاز والكناية والتصريح؛ ولهذا لا يجوز أن يراد باللمس الوقاع والجس باليد معًا، ولا يراد بالنكاح العقد والوطء معًا، وصار إلى هذا الرأى أبو عبد الله البصرى من المعتزلة. انتهى، فمراده الحمل، وكذا شيخه ابن البرهان عن القاضى ولم يحك الهندى غيره وعلى المصنف نقد آخر، فإنه أطلق الخلاف، وموضوعه كما فرضه ابن السمعانى فيما إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرة فى الاستعمال ونحوه، فإن خلا المجاز من ذلك امتنع الحمل

قطعًا؛ لأن المجاز لا يعلم تناول اللفظ له إلا بقيد، والحقيقة تعلم بالإطلاق، فلما تنافى الموضوعات امتنع، وبهذا ترد دعوى القاضى التناقض فى الحمل على معنى الحقيقة والمجاز، فإن ذلك خارج عن محل النزاع، وأشار المصنف إلى أن من فوائد الخلاف فى هذه المسألة، الخلاف فى عموم قوله تعالى: ﴿وافعلوا الخير﴾ [الحج: ٧٧] فمن قال بالجواز حمله على الواجب والندب. واستدل بالآية عليهما، ومن منع خصه بالواجب، وكذا القائل إنه للقدر المشترك بينهما وهو الطلب، ومنهم من جعل البناء فى الآية من جهة الخطاب؛ فإن قوله: ﴿وافعلوا الخير﴾، هذا خطاب للرجال حقيقة وللنساء مجازًا، فقد استعمل اللفظ فى حقيقته ومجازه.

(م): وكذا المجازات.

(ش): استعمال اللفظ فى مجازته مثل أن يقول: والله لا أشترى، ويريد السوم وشراء الوكيل، يجرى فيه الخلاف السابق، وهى مسألة غريبة قل من تعرض لها من الأصوليين، وقد ذكرها إمام الحرمين وابن السمعانى فى «القواطع»، وكذلك الآمدى وابن الحاجب فى باب المجمل لكن اختارا فيه الإجمال، وهو مخالف لاختيارهم فى الحقيقتين الإعمال، ومشى الإمام فخر الدين على منوال واحد، فاختار الإجمال فى الموضعين، ولا يخفى أن صورة المسألة حيث تعذرت الحقيقة، ولابد من تقييد المجازين بالمتساويين، فإنه متى رجح أحدهما تعين، ويحتمل أن يجرى فيه خلاف الحقيقة والمجاز؛ لأن المجاز الراجح هنا بمثابة الحقيقة هناك؛ قال الأصفهانى: وحيث قلنا: يحمل اللفظ على جميع مجازاته، ويشترط ألا تكون تلك المجازات متنافية كالتهديد والإباحة، إذا قلنا: إن صيغة الأمر حقيقة فى الإيجاب مجاز فى الإباحة والتهديد.

(م): الحقيقة: لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء.

(ش): قوله: «لفظ» جنس يشمل الحقيقة والمجاز والمستعمل والمهمل، خرج بـ«المستعمل»: المهمل، واللفظ قبل الاستعمال، وقوله: «فيما وضع له»، إما أن يكون من تمام الفصل؛ لإخراج ما ذكرنا، وإما أن يكون فصلاً برأسه؛ ليخرج اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له؛ كالوضع الجديد؛ فإن واضع اللغة لم يضعه، والمستعمل فى غير ما وضع له غلطًا، والمجاز الخالى عن الوضع، وقوله: «ابتداء»، خرج المجاز بأنواعه فإنه وإن كان موضوعًا فليس موضوعًا وضعًا أوليًا، وإنما عبر بالابتداء دون الأول، كما عبر به ابن الحاجب، للخلاف فى أن الأول هل يستلزم ثانيا؟ وإن قلنا: يستلزمه، لزم أن الحقيقة تستلزم المجاز، ولا قائل بذلك، وإنما اختلفوا فى عكسه، وهو استلزام المجاز الحقيقة؛ فلهذا أتى المصنف بما يزيل هذا الإيهام، ولم يحتج أن يقول: فى اصطلاح التخاطب، كما

قال غيره؛ ليدخل الحقيقتين: الشرعية والعرفية، وإلا فهما مستعملان فى وضع ثان يصدق عليه أنه وضع ابتداء، ولم يرد بالوضع الوضع الأصلى وهو اللغوى، ولو أراده لاحتاج إلى هذا القيد لا محالة بل أراد بالوضع المبتدأ بما يكون أولاً بالنسبة إلى الاصطلاح الذى يقع به التخاطب، لا ما يكون أولا باختيار اللغة، فإن الوضع الأول أعم من الوضع باعتبار اللغة، فلهذا استغنى عن قيد التخاطب وقد ضايق الأصفهانى شارح «المحصول» فى قيد الأولية، وقال: إنه غير محتاج إليه، فإنه إنما احترز به عن المجاز، ولا حاجة إلى الاحتراز، فإن لفظة الوضع تخرجه؛ لأن المجاز إن قلنا: إنه غير موضوع، فذاك، وإن قلنا: موضوع، فهو غير الوضع المعتبر فى الحقيقة، وهو استعمال العرف ذلك النوع، لا استعمال آحاد النوع بخلاف الوضع فى الحقيقة، وزاد صاحب «المنهاج»: «من غير تأويل فى الوضع» ليحترز به عن الاستعارة، فإنها مستعملة فيما وضعت له وليست بحقيقة، لسده دعوى المستعار موضوعًا للمستعار له على ضرب من التأويل.

(م): وهي لغوية، وعرفية، وشرعية.

(ش): لأن الحقيقة لابد لها من وضع، والوضع لابد له من واضع، فواضعها إن كان واضع اللغة، فلغوية كالأسد للحيوان المفترس، أو الشرع، فشرعية؛ كالصلاة للعبادة المخصوصة، أو العرف المتعين أو المطلق، فعرفية، فالعرفية المطلقة، كالدابة لذوات الأربع، والخاص كاصطلاح النحاة والأصوليين، ووجه الحصر أن اللفظ إن كان موضوعًا فى أصل اللغة لمعنى واستمر من غير طروء ناسخ عليه، فهو الحقيقة اللغوية، وإن طرأ عليه ناسخ نقله إلى اصطلاح آخر، فإن كان الناقل الشرع، فهى الشرعية، أو العرف، فهى العرفية، فثبت أن اللغوية أصل الكل، وقد منع الأصفهانى إدخال الثلاثة فى حد واحد من جهة اختلاف معنى الوضع فيها، فإن الوضع فى اللغوية بمعنى الاصطلاح، وهو تعليق لفظ بمعنى، وأما فى الشرعية والعرفية، فليس بهذا المعنى، إذ لم ينقل عن الشرع لفظ الصلاة بإزاء معناها الشرعى، بل غلب استعماله لها بإزاء المعنى الشرعى، بحيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة، وكذلك العرفية إنما اشتهرت بكثرة الاستعمال دون الوضع، قال: وحينئذ إن خصصنا لفظ الوضع فى الحد بالاصطلاح، خرجت الشرعية والعرفية، وإن لم نخصه، لزم الاشتراك، وهو ما تصان الحدود عنه، قال: فيجب أن تحد لهما حدًا غير حد اللغوية، بأن يقال: المستعمل فيما يغلب استعماله، ولك أن تقول: لا نسلم أن الشارع استعمل ولم يضع، فإن الوضع: تعليق لفظ بمعنى، وذلك متناول لها، إلا أن سبب نقله إلى المعنى فى اللغة إعلامه بالوضع والاصطلاح، وفى الشرع كثرة استعماله كثرة تقوم مقام الوضع ابتداء.

(م): ووقع الأوليان، ونفي قوم إمكان الشرعية، والقاضي وابن القشيري: وقوعها، وقال قوم: وقعت مطلقًا، وقوم: إلا الإيمان، وتوقف الآمدي، والمختار وفاقا لأبي إسحاق الشيرازي، والإمامين، وابن الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية.

(ش): لا خلاف في وقوع اللغوية والعرفية وأما الشرعية ففي «المحصول»: اتفقوا على إمكانها، يعني أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر فيصير اللفظ في ذلك المعنى حقيقة شرعية، لكن في شرحه للأصفهاني عن شرح المعتمد لأبي الحسين عن قوم أنهم منعوا إمكانها، وعليه اعتمد المصنف، لكن الذي رأيته في «المعتمد» لأبي الحسين لما حكى عن قوم من المرجئة أنهم نفوا الحقائق الشرعية، أي وقوعها، قال: وبعض عللهم تدل على أنهم أحالوا ذلك. هذا لفظه، وحينئذ فلم يصرحوا به، نعم، قال بعضهم: من يقول بأن دلالة الألفاظ طبيعية، لا يقول بالجواز هنا؛ لأن الاسم عنده واجب للمسمى، وأما وقوعها ففيه مذاهب:

أحدها: إنكاره مطلقًا، وهو قول القاضي أبي بكر، وابن القشيري وغيرهما، ونقله الماوردي في «الحاوي» عن الجمهور، وزعموا أن لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي، وهو الدعاء والإمساك، لم ينقل أصلاً، وأنها باقية على أوضاعها، لكن الشارع شرط في الاعتداد بها أمورًا أخرى، نحو: الركوع، والسجود، والكف عن الجماع، والنية، فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع.

والثاني: إثباتها مطلقًا، وهو قول المعتزلة، وقالوا: نقل الشارع هذه الألفاظ من الصلاة والصوم وغيرهما من مسمياتها اللغوية، وابتداء وضعها لهذه المعاني الشرعية من غير مراعاة النقل إلى المجاز اللغوي، فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها، وكذلك قالوا: الإيمان لغة التصديق، ونقله الشرع إلى العبادات من غير مناسبة، ولهذا قال ابن الحاجب: وأثبت المعتزلة الدينية أيضًا، فدل على أنهم يثبتون شرعية غير دينية، وقصدهم من هذا أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنًا ولا كافرًا.

والثالث: التفصيل بين الإيمان وغيره، وهو الذي اختاره الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»: أن الإيمان مبقى على موضوعه في اللغة، وأن الألفاظ التي ذكرناها من الصلاة والصيام والحج وغير ذلك، منقولة؛ قال: وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ، وإنما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل.

والرابع: الوقف، وإليه ميل الآمدي والمختار عند المصنف، وفاقًا لمن ذكره، الوقوع في فروع الشريعة فقط كالصوم والصلاة، دون أصوله كالإيمان، والمراد بـ« الدينية» كما قاله في «المستصفى»: ما نقله الشرع إلى أصل الدين كالإيمان والكفر والفسق.

ثم فى كلام المصنف أمران:

أحدهما: أن هذا الذى اختاره يتبادر الذهن إلى أنه عين قوله: «وقوم إلا الإيمان»، فما الفارق بينهما؟ وإنما يظهر التغاير بينهما بالتقرير الذى سنذكره فى مذهب الإمامين، والقائل الأول يقول: إن الشرع أبقى الإيمان على موضعه اللغوى، ونقل ما عداه من الفروع نقلاً كليًا إلا على ملاحظة أسلوب اللغة بوجه، وحكايته هكذا تؤخذ من نقل محمد بن نصر[1] من كتاب «تعظيم قدر الصلاة» عن أبى عبيد[2]، وتصير المذاهب خمسة.

الثانى: ما أطلقه فى نقل مذهب الإمامين، فيه نظر، أما إمام الحرمين فإنه قال: ثبت منها نوعان: أحدهما قصر التسمية على بعض مسمياتها، فإن الصلاة لغة: الدعاء، وقصره الشرع على دعاء مخصوص، والثانى التجوز كإطلاقها على الأفعال من السجود ونحوه مجازًا من الدعاء؛ لأن الداعى خاضع وكذا الساجد؛ قال: فالمثبت للنقل إن أراد القصر النحوى فلا معنى لإنكاره، وإن أراد غيره فباطل. هذا كلامه، ولم يفصل بين شرعية ولا أصله، وأما الإمام الرازى فإنه اختار أن الشرع لم ينقلها عن معناها اللغوى لكنه لم يستعملها فى حقيقتها اللغوية، وإلا تبادر الذهن إليها بل فى مجازها اللغوى؛ فإن العرب تكلموا بالمجاز كما تكلموا بالحقيقة، ومن مجازهم تسمية الشيء باسم أجزائه، والصلاة كذلك، فإن الدعاء جزؤها، فكأن الإمام يقول: إنها مفسرة على مجازها اللغوى، كما أن القاضى يقول: إنها مفسرة على حقيقتها اللغوية، واشترك المذهبان فى إذا لم يخرج بها عن أسلوب العرب، ولم يفصل الإمام بين فرعية ولا دينية أيضًا، بل صرح بالتسوية فى عبارته.

---

(١) هو: محمد بن نصر المروزى، أبو عبد الله، إمام فى الفقه والحديث، كان من أعلم الناس باختلاف الصحابة، فمن بعدهم فى الأحكام ولد ببغداد سنة ٢٠٢، ونشأ بنيسابور، واستوطن بعد رحلة طويلة سمرقند وتوفى بها سنة ٢٩٤هـ. وثقه ابن حبان، روى عن يحيى بن يحيى النيسابورى، وعبد الله بن عثمان، وأبى كامل الجحدرى، وغيرهم، وروى عنه: ابنه إسماعيل ومحمد بن إسحاق الرشادى، وغيرهم. له كتب منها: القسامة فى الفقة، والمسند فى الحديث وغير ذلك.

انظر: تاريخ بغداد (٣/٣١٥)، تذكرة الحفاظ (٢/٢٠١)، تهذيب التهذيب (٩/٤٣٢).

(٢) هو: القاسم بن سلام البغدادى، الإمام البارع فى اللغة والنحو، والتفسير، والقراءات، والحديث، والفقه. من أشهر مؤلفاته: كتاب الأموال، غريب القرآن، غريب الحديث، أدب القاضى. توفى سنة ٢٢٣هـ. وقيل غير ذلك.

انظر: بغية الوعاة (٢/٢٥٣)، طبقات المفسرين للداودى (٢/٣٧)، إنباه الرواة (٢/١٢).

قلنا: لم لا يمكن فيها المجاز؟ وهو تخصيصه الألفاظ المطلقة ببعض مواردها، فإن الإيمان والصلاة والصوم، كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والإمساك، ثم خصت فى الشرع بتصديق معين ودعاء معين وإمساك معين إلى آخره، والفرق بين مذهبه ومذهب إمام الحرمين، أن إمام الحرمين يقول: إن الشرع غير وضع اللغة على الهيئة السابقة، والإمام الرازى يقول بعدم التغيير، وإن لم يخرج عن طريقهم، وكلامه فى الأدلة غير مصرح بذلك، لكنه قريب فى المعنى منه، هذا تحرير النقل عن الإمامين، فاجتنب ما وقع للناقلين عنهما.

وقال الأصفهانى بعد حكايته المذهبين الأولين، والثالث: اختيار المصنف وإمام الحرمين، أنه منقول شرعًا لكن إلى معان هى مجازات لغوية، يعنى من باب التعبير بالجزء عن الكل فى الصلاة؛ لأن الصلاة جزؤها الدعاء، قال: وهو يخالف القولين الأولين، أما مذهب القاضى، فلأنه يقول: ما نقلت أصلاً، وأما مذهب المعتزلة، فلأنهم لم يشترطوا فى النقل كون المنقول إليه مجازًا لغويًا. والحاصل أن الألفاظ المتداولة شرعًا، وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية، هل هى باقية على أوضاعها اللغوية، ولم تنقل وهو قول القاضى أو نقلها إلى غير معانيها؟ والقائلون به اختلفوا: فمنهم من قال: إلى مجازتها اللغوية كما اختار الإمامان، ومنهم من قال: إلى غير معانيها على الإطلاق، وهو قول المعتزلة، فتحصل أن المثبتين للحقيقة الشرعية هم المعتزلة؛ لأنهم لم يشترطوا فى النقل المناسبة.

وأما الإمامان ومن وافقهما، فاشترطوا المناسبة لمعانيها اللغوية، فتكون عندهم فى انتفاء النقل بمجازات لغوية بسبب عدم اشتهارها، ثم غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة استعمالها فى الشرع، فصارت حقيقة عرفية لهم. وفائدة هذا أنا إذا وجدناها فى كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنىَ اللغوى والشرعى، فعلام تحمل؟ وأما فى استعمال حملة الشرع فتحمل على الشرعى بلا خلاف؛ لأن الحقيقة اللغوية مهجورة عندهم فلا يتبادر الذهن عند استعمالهم قصدها البتة، وينبغى تنزيل إطلاق المصنف على ما ذكرنا، وبهذا التحرير يظهر لك فساد ما وقع فى الشرح فى هذه المسألة.

(م): ومعنى الشرعى: ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، وقد يطلق على المندوب والمباح.

(ش): الحقيقة الشرعية هى: اللفظة التى استفيد وضعها لمعنى من جهة الشرع، فخرج بالقيد الأخير: الحقائق اللغوية والعرفية، ودخل فيه المنقول الشرعى، وهو اللفظ الموضوع لمعنى، ثم نقل فى الشرع إلى معنى ثان لمناسبة بينهما، وغلب استعماله فى

الثانى، والموضوعات المبتدأة الشرعية، وهى الألفاظ التى وضعها الشارع للمعانى الشرعية من غير اعتبار نقل من اللغة أو من غير اعتبار المناسبة، قال الصفى الهندى: وأقسامها الممكنة أربعة: أحدها: أن يكون اللفظ والمعنى معلومين عند أهل اللغة، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم للمعنى. وثانيها: أن يكونا مجهولين، والثالث: أن يكون اللفظ معلومًا لهم دون المعنى، ورابعها عكسه.

قال: والمنقولة الشرعية من هذه الأقسام إنما هى الأول والثالث، قال: والأشبه وقوع هذه الأقسام كلها، تفريعًا على القول بالحقيقة الشرعية، وصرح الأصفهانى بأن النزاع فى الأقسام كلها، وهو ظاهر كلام المحصول، والتحقيق أن هذا التفسير الشرعى وشموله لهذه الأقسام، إنما يصح على مذهب المعتزلة، وكذلك صرح أبو الحسين فى المعتمد بأنه ذكر هذا التفسير، ثم قال: فيدخل فيه كذا إلى آخره.

أما إذا قلنا بأنها مجازات لغوية، فلابد أن يكون ذلك اللفظ والمعنى من حيث هو مجاز لغوى فعلمها أهل اللغة؛ لاستحالة نقل الشرع لفظة لغوية إلى معنى هو مجاز لغة، ولا يعلمها أهل اللغة، ولا يخفى بعد هذا ما على المصنف فى هذا التفسير من التقديم إن كان حقه تقديم هذا على ما قبله؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور، وحيث ذكر الشرعى فليذكر الدينى، وقد سبق تفسيره، وقوله: «يطلق» هذا بالنسبة إلى عرف الفقهاء لا الأصوليين، لكن قد يتوقف فى إطلاقه على المباح؛ ولهذا قال إمام الحرمين فى «الأساليب»: الذى يعينه الفقيه بالشرعى هو: الواجب والمندوب، وقال النووى فى صلاة الجمعة[1] من «الروضة»: قولهم: لا تشترط الجماعة فى النوافل المطلقة، أى لا تستحب، فلو صلاها جماعة جاز، ولا يقال: مكروهة.

(م) المجاز: اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة.

(ش): خرج بالوضع الثانى، الحقيقة، وبالقيد الثالث، العلم المنقول، كبكر وكلب؛ فإنه ليس بمجاز؛ لأنه لم ينقل لعلاقة، ومثل استعمال لفظ الأرض فى السماء، ويشمل هذا الحد أنواع المجاز الثلاثة من اللغوى والشرعى والعرفى، فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد، قد يكون حقيقة باصطلاح، مجازًا باصطلاح آخر، كلفظ الصلاة مثلاً، بالنسبة إلى الدعاء؛ فإنه حقيقة باصطلاح أهل اللغة مجاز باصطلاح أهل الشرع، وبالنسبة إلى الأفعال المخصوصة بالعكس، وعبارة ابن الحاجب: فى غير وضع أول، وهو يقتضى أن المجاز غير موضوع، ولذلك عدل المصنف إلى قوله: «بوضع ثان»، وعبارته أيضًا على

(١) كذا بالمخطوط، وصوابه الجماعة.

وجه يصح، وعدل عنه المصنف إلى قوله: «لعلاقة»، واستحسن العضد تعبير ابن الحاجب على هذه العبارة لانطباقه على مذهبى وجوب النقل فيه والاكتفاء بالعلاقة، فكان أحسن مما يختص بمذهب.

(م) فعلم وجوب سبق الوضع، وهو اتفاق لا الاستعمال، وهو المختار، قيل: مطلقا، والأصح، لما عدا المصدر.

(ش): علم من قوله: بوضع «ثان» أن المجاز يستلزم وضعًا سابقًا عليه، ومن ثم كان اللفظ فى أول الوضع قبل استعماله فيما وضع له ليس بحقيقة ولا مجاز، وهذا لا خلاف فيه لكن لا يستلزم سبق الحقيقة، وهو مراد المصنف بالاستعمال، وهى مسألة: الخلاف فى أن المجاز هل يستلزم الحقيقة؟ بمعنى أن استعمال اللفظ فى غير وضع أول، هل يكون مشروطا باستعماله فى وضع أول قبل هذا الاستعمال أم لا بل يجوز أن يستعمل فى الوضع الثانى، ولا يستعمل فيما وضع له أصلاً؟ والمختار عند الآمدى والمصنف عدم الاستلزام، وعزاه فى «البديع» إلى المحققين، وذهب أبو الحسين البصرى وابن السمعانى والإمام الرازى إلى الاستلزام، محتجين بأنه لو لم يستلزم لخلا الوضع عن الفائدة، وهو ضعيف؛ لأن الفائدة غير منحصرة فى استعمال اللفظ فيما وضع له، بل هى حاصلة بالتجوز.

تنبيه: تفريق المصنف هنا بين الوضع والاستعمال هو الصواب، وفى كلام القرافى ما يخالفه؛ فإنه لما تكلم على أن الوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى، قال: ويطلق على غلبة الاستعمال، وعلى أصل الاستعمال من غير غلبة، قال: وهذا هو مراد العلماء بقولهم: هل من شرط المجاز الوضع أم لا؟ قولان.

يريدون بالوضع هاهنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسمع من العرب استعمال ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط.

(م): وهو واقع خلافًا للأستاذ والفارسى مطلقًا، والظاهرية فى الكتاب والسنة.

(ش): النقل عن الأستاذ أبى إسحاق مشهور، لكن قال الإمام والغزالى: الظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه، ولعله أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقة، وأما الفارسى فالمراد أبو على النحوى، وعمدة المصنف فيه نقل ابن الصلاح فى فوائد الرحلة، وفيه نظر؛ لأن تلميذه أبا الفتح بن جنى[1] أعرف بمذهبه، وقد نقل عنه فى كتاب «الخصائص» عكس

---

(١) هو: أبو الفتح عثمان بن جنى، الموصلى، النحوى، اللغوى، إمام مشهور فى علوم اللغة العربية، من شيوخه: أبو على الفارسى، والأخفش، والعقيلى، من مصنفاته: الخصائص فى النحو، سر=

هذه المقالة، أن المجاز غالب على اللغات كما هو مذهب ابن جنى. والنقل عن الظاهرية بمنعه فى القرآن والحديث، نقله الإمام عن ابن داود الظاهرى، وزعم الأصفهانى، أنه تفرد بنقله فى الحديث لكن فى الإحكام لابن حزم[1]، أن قومًا منعوه فى القرآن والسنة، وقال ابن الحاجب فى باب الإضافة من «شرح المفصل»: ذهب القاضى إلى أنه لا مجاز فى القرآن، وأن مثل قوله: ﴿واسأل القرية﴾ محمول على أن القرية تطلق للأهل والجدار جميعًا على وجه الاشتراك، وليس بجيد، لأنه معلوم أن القرية موضوعة للجدران المخصوصة، دون الأهل، فإذا أطلقت على الأهل، لم تطلق إلا بقيام قرينة تدلنا على المحذوف، ولو كانت مشتركة لم تكن كذلك.

(م): وإنما يعدل إليه لثقل الحقيقة، أو بشاعتها، أو جهلها، أو بلاغته، أو شهرته أو غير ذلك.

(ش): للعدول عن استعمال الحقيقة إلى استعمال المجاز أسباب:

أحدها: ثقل لفظ الحقيقة على اللسان؛ كالخنفقيق، اسم للداهية، فيعدل إلى النائبة أو الحادثة ونحوه.

الثانى: بشاعة لفظها؛ كما يعبر بالغائط عن الخراة.

الثالث: أن لا يعرف المتكلم والمخاطب لفظه الحقيقى.

الرابع: بلاغة لفظ المجاز لصلاحه للسجع والتجنيس وسائر أصناف البديع دون الحقيقة.

الخامس: شهرته لكون المجاز أعرف من الحقيقة وأشار بقوله: « وغير ذلك» إلى أن لا يكون للمعنى الذى عبر بالمجاز لفظ حقيقى، أو يكون معلومًا عند المخاطبين ويقصدان إخفاءه على غيرهما.

=صناعة الإعراب، المنصف وغيرها. توفى سنة ٣٩٢هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤٦/٣) وما بعدها، بغية الوعاة (١٣٢/٢)، شذرات الذهب (١٤٠/٣).

(١) هو: على بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد الأموى، الظاهرى، قال ابن خلكان: كان حافظًا عالمًا بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطًا للأحكام من الكتاب والسنة بعد أن كان شافعى المذهب، انتقل إلى مذهب أهل الظاهر، كان متفننا فى علوم جمة، عاملا بعلمه، زاهدًا فى الدنيا بعد الرئاسة التى كانت له ولأبيه، وكان متواضعا. توفى سنة ٤٥٦هـ. من مصنفاته: المحلى، والإحكام لأصول الأحكام، الإيصال فى فهم الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام، الفصل فى الملل والنحل، الإجماع، وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٣٢٥/٣) وما بعدها، شذرات الذهب (٢٩٩/٣)، الفتح المبين (٢٤٣/١).

(م): وليس غالبًا على اللغات خلافًا لابن جني.

(ش): قال فى المحصول: ادعى ابن جنى أن المجاز غالب على كل لغة، سواء لغة العرب وغيرها، فإن قولنا: قام زيد، مفيد المصدر، وهو جنس يتناول جميع أفراد القيام وهو غير مراد بالضرورة، قال: وهذا ركيك، فإن المصدر لا يدل على أفراد الماهية بل على القدر، قال: وقولك: ضربت زيدًا مجازًا، فإنك إنما ضربت بعضه لا كله، واعترض عليه تلميذه عبد الله بن متويه المتكلم، بأن المتألم بالضرب كله لا بعضه، وهو ضعيف؛ لأنه إنما التزم المجاز فى لفظ الضرب لا فى لفظ التألم، والضرب: إمساس جسم بعنف، والإمساس حكم يرجع إلى الأعضاء لا إلى الجملة، والتألم أثر ذلك الإمساس.

(م): ولا معتمد حيث تستحيل الحقيقة خلافًا لأبى حنيفة.

(ش): ومعنى هذه المسألة: أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازى، هل يشترط إمكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ أم لا؟ فعندنا يشترط. فحيث تمنع الحقيقة لا يصح المجاز، وعنده: لا، بل يكفى صحة اللفظ إعمالاً للكلام ما أمكن، والحاصل أن اللفظ عندنا إذا كان محالاً بالنسبة إلى الحقيقة لغو، وعند أبى حنيفة يحمل على المجاز، وعلى هذا الأصل مسائل بيننا وبينهم، منها: إذا قال غلامه الذى هو أسن منه: هذا ابنى، فلا يصلح عندنا مجازًا عن العتق؛ لأن اللفظ إنما يصلح مجازًا إذا كان له حقيقة، وهذا اللفظ فى هذا المحل لا حقيقة له، فكان لغوًا، وإن حملناه على الإضمار، أى: مثل ابنى، أى فى الخير، فعدم عتقه أظهر، ولو قال له: أوصيت له بنصيب ابنى فوجهان أصحهما عند العراقيين والبغوى: بطلان الوصية لورودها على حق الغير، وعزاه الرافعى إلى أبى حنيفة، وقد يستشكل على أصله هنا، والثانى، وبه قال مالك: إنها صحيحة، والمعنى: بمثل نصيب ابنى، ومثله كثير فى الاستعمال، وصححه الإمام والرويانى وغيرهما ويجريان فيما لو قال: بعتك عبدى بما باع فلان فرسه، وهما يعلمان قدره.

(م): وهو والنقل خلاف الأصل.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: أن المجاز خلاف أصله، والأصل يطلق ويراد به الغالب، وتارة يراد به الدليل، فإن كان الأول فالخلاف فيه مع ابن جنى وقد سبق، وإن كان الثانى فالتعرض به أن الأصل الحقيقة والمجاز، وهى خلاف الأصل، فإذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة، فاحتمال الحقيقة أرجح، لأن الحقيقة لا تخل بالفهم بخلاف المجاز، فيكون مرجوحًا.

الثانية: النقل خلاف الأصل، بمعنى إذا دار اللفظ بين أن يكون منقولاً، وبين أن يكون مبقى على الحقيقة اللغوية كان الثانى أولى؛ لتوقف الأول على الوضع اللغوى، ثم نسخه، ثم وضع جديد، ولأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، فإن قيل: لم يتقدم للمصنف ذكر النقل حتى يذكر تعارضه بخلاف صاحب «المنهاج»، فإنه ذكره فى التقسيم السابق، قلنا: بل الخلاف فى الحقيقة الشرعية هو خلاف فى النقل؛ فإن القاضى يمنع نقل اللفظ اللغوى إلى غير معناه البتة، والجمهور يجوزونه، وهذه المسألة لا تجىء على رأى القاضى لإنكاره النقل، وإنما تجىء على رأى الأخيرين.

(م): وأولى من الاشتراك.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: إذا تعارض المجاز والاشتراك، فالمجاز أولى؛ لكثرته ولاستعمال اللفظ دائمًا فى الحقيقة، مع عدم القرينة، وفى المجاز معها بخلاف الاشتراك؛ فإنه يخل بالفهم حيث لا قرينة، وقال قوم: المشترك أولى؛ لتوقف المجاز على وضعين وعلاقة دون المشترك الحاصل بوضع واحد.

الثانية: تعارض النقل والاشتراك، فالجمهور على أن النقل أولى؛ لأن معنى المنقول واحد بخلاف المشترك فإنه متعدد المعانى، فيخل بالفهم حتى ترد القرينة، وقال قوم: المشترك أولى لتوقف النقل على النسخ، أى قد يصير إلى النسخ، والمشترك أولى منه، والتوقف على المرجوح أولى بأن يكون مرجوحًا، وأجيب بأن الشارع إذا نقل اشتهر المعنى المنقول إليه.

(م): وقيل: من الإضمار.

(ش): اختلفوا فى تعارض المجاز والإضمار على ثلاثة مذاهب.

فقال الإمام فى «المعالم»: المجاز أولى لكثرته، ولأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب أولى، وقيل: الإضمار أولى؛ لأن قرينته متصلة، وقيل: بتساويهما، لاحتياج كل منهما إلى ثلاث قرائن، وجزم به فى «المحصول»، وتابعه البيضاوى وعلى هذا فيكون اللفظ مجملاً حتى لا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل، ومثل بعضهم المسألة بقوله لعبده الذى أكبر منه سنا: هذا ابنى وقد سبقت، واعلم أن كلام المصنف يقتضى جريان الخلاف فى تعارض النقل والإضمار، والمعروف أولوية الإضمار؛ لأنه من باب البلاغة، بخلاف النقل ولأن النقل يقتضى النسخ بخلاف الإضمار، ولأن النقل أنكره كثير من المحققين وأجمعوا على الإضمار.

(م): والتخصيص[1] أولى منهما.

(ش): أى من المجاز ومن النقل؛ أما كونه أولى من المجاز؛ فلأن دلالة العام على أفراده بعد التخصيص يحتمل أن تكون حقيقة، ودلالة المجاز على معناه المجازى لا تحتمل ذلك لكونه خلاف الإجماع، والحقيقة راجحة على المجاز، والمحتمل للراجح راجح، فيكون التخصيص راجحًا، كقولنا: العمرة فرض لقوله تعالى: ﴿**وأتموا الحج والعمرة لله**﴾ [البقرة: ١٩٦]، والأمر للوجوب فيقول المالكى: تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيهما، لأن استعمال الإتمام فى الابتداء مجاز، والتخصيص أولى من المجاز، وأما كونه أولى من النقل، فلأن التخصيص خير من المجاز والمجاز خير من النقل كما بينا، والخير من الخير خير، لقول المالكى:يلزم الظهار من الأمة؛ لقوله تعالى: ﴿**من نسائهم**﴾ [المجادلة: ٢]، فإن قال الشافعى: هو منقول فى العرف للحرة، فلا يتناول محل النزاع، ولو لم يكن منقولاً للزم أن يكون مخصصًا بذوات المحارم، فإنهم من نسائهم ولا يلزم فيهن ظهار -: كان للمالكى أن يقول: إذا تعارض النقل والتخصيص، فالتخصيص أولى، وعلم منه أنه أولى من الإضمار؛ لأن التخصيص خير من المجاز، والمجاز مساو للإضمار، والأولى من المساوى أولى، كقول المالكى: الكلب طاهر؛ لقول الله تعالى[2]: ﴿**فكلوا مما أمسكن عليكم**﴾ [المائدة: ٤]، والضمير عام فى جميع الجوارح، فيجوز أكل أى موضع فيه؛ عملاً بالظاهر، فيقول الشافعى: يلزمكم جواز ما أمسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة، وليس كذلك فيلزم التخصيص، بل هنا إضمار تقديره: كلوا من حلال ما أمسكن، وكون موضع فيه من الحلال محل النزاع.

فللمالكى أن يقول: ما ذكرناه يلزم منه التخصيص وعلى ما ذكرتموه يلزم الإضمار والتخصيص أولى.

تنبيه: إنما اقتصر المصنف على هذه الخمسة، أعنى: المجاز، والنقل، والاشتراك، والإضمار، والتخصيص؛ لأنها أصل ما يخل بالتفاهم، ثم يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقين، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية، ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين، ثم بين الإضمار والتخصيص.

---

(١) التخصيص هو: قصر الحكم الثابت العام على بعض أفراده فلا يستغرق اللفظ العام كثيرين بل ينحصر على بعض أفراده، كقوله ﷺ: «يغفر للشهيد كل ذنب»، يفيد الاستغراق والشمول لكل ذنب فهو بذلك عام، خصص بباقى الحديث «إلا الدَّيْن».
انظر: المداخل الأصولية.

(٢) فى الأصل المخطوط: لقول النبى ﷺ، وهو تحريف وما أثبتناه هو الصواب.

(م): وقد يكون بالشكل أو صفة ظاهرة، أو باعتبار ما يكون قطعًا أو ظنًا لا احتمالاً، وبالضد والمجاورة والزيادة والنقصان والسبب للمسبب والكل للبعض والمتعلق للمتعلق بالعكوس وما بالفعل على ما بالقوة.

(ش): المجاز لابد فيه من العلاقة، بينه وبين الحقيقة(١) ولا يكفى بمجرد الاشتراك فى أمر ما، وإلا لجاز إطلاق كل شيء على ما عداه، ويتصور من وجوه:

أحدها: الاشتراك فى الشكل، كإنسان للصورة المنقوشة على الجدار.

والثانى: الاشتراك فى الصفة، ويجب أن تكون ظاهرة لينتقل الذهن إليها، كإطلاق الأسد على الشجاع بخلاف إطلاقه على الأبخر.

الثالث: باعتبار ما يكون كذا أطلقوا هنا، وهو إنما يكون فيما إذا تحقق المثال إما قطعًا؛ كقوله: ﴿**إنك ميت وإنهم ميتون**﴾ [الزمر: ٣٠]، أو غالبًا كما فى تسمية العصير خمرًا فى قوله تعالى: ﴿**إنى أرانى أعصر خمرًا**﴾ [يوسف: ٣٦]، لأنه فى الغالب يصير خمرًا، ولو قال المصنف: أو غالبًا بدل أو ظنًا لكان أولى، واعلم أن الأصحاب وإن لم يذكروا هذا القيد هنا لكنهم ذكروه فى باب التأويل فى كلامهم مع الحنفية، فى «أيما امرأة نكحت نفسها فنكاحها باطل»(٢)، حيث قالوا: آيل للبطلان باعتراض الولى، قال أصحابنا: المآل إلى البطلان هنا ليس قطعًا ولا غالبًا الذى هو شرط فى استعمال هذا النوع، بل إطلاق البطلان باعتبار ما يؤول إليه فى المحل المذكور نادر، وحمل كلام الشارع الخارج مخرج التعميم عليه لا يجوز، فلو قال المصنف بدل قوله: أو ظنا لا احتمالاً، غالبًا لا نادرًا لكان أولى، وشرط الكياالهراس: أن يكون المآل مقطوعًا به،

---

(١) قلت: لا يكفى فى المجاز وجود علاقة بينه وبين الحقيقة، بل لابد من وجود قرينة، تدل عليه، فلا يحمل اللفظ على معناه المجازى إلا إذا وجدت قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقى لأنه الأصل فى الاستعمال، والقرينة قد تكون شرعية، أو لغوية، أو عرفية.

(٢) حديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحُها باطلٌ، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولىٌّ من لا ولىَّ لهُ». رواه الإمام أحمد فى مسنده (٦/٤٧)، وفى سنن ابن ماجه (١/٦٠٥)، وسنن الدارمى (٢/١٣٧)، وروراه أبو داود فى سننه وحسنه (١/٤٨١). بلفظ: «لا نكاحَ إلا بولىّ وأيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل، فإن لم يكن لها ولىٌّ فالسلطان ولىٌّ من لا ولىّ له». كلهم عن سليمان بن موسى، عن الزهرى، عن عروة، عن عائشة مرفوعا. قال الشوكانى: وقد أعل بالإرسال وتكلم فيه بعضهم.

انظر: نيل الأوطار (٦/١١٨،١١٩).

ولايكفى الظن، وإطلاق الجمهور يقتضى أنه لا فرق، فلهذا سوى المصنف بينهما، نعم، لا يكفى الاحتمال المرجوح بالاتفاق وحقه إذ زاد هذا القيد على المصنفين أن يقول بل بنفسه كالحر ليخرج العبد، فإنه لا يطلق عليه حرًا باعتبار ما يؤول إليه.

الرابع: تسمية الشىء باسم ضده كقوله تعالى: ﴿**جزاء سيئة سيئة مثلها**﴾ [الشورى: ٤٠] أطلق على الجزاء سيئة مع أنه ليس سيئة.

الخامس: تسمية الشىء باسم ما يجاوره كإطلاق لفظ الراوية على القربة التى هى ظرف الماء، فإن الراوية لغة اسم للجمل الذى يسقى عليه، ثم أطلق على القربة لمجاورتها.

السادس: الزيادة. ومثلوه بقوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شىء**﴾[1] [الشورى: ١١]، فإن الكاف زائدة، والتقدير ليس مثل مثله شىء؛ وإلا لزم المثل وهو محال، ويجوز أن تكون غير زائدة ولا يلزم المحذور؛ لوجوه أحدها: أنه يجوز سلب الشىء عن المعدوم، كما يجوز سلب الكتابة عن زيد وهو معدوم، وثانيها: أن المثل يأتى بمعنى الشبه كالشبه والشبه والمثل الصفة، قال تعالى: ﴿**مثل الجنة التى وعد المتقون**﴾ [الرعد: ٣٥]، [محمد: ١٥]، أى صفتها، والتقدير ليس كصفته شىء، ثالثها: أن يكون لفظ المثل كهو، فى قولهم: مثلك لا يبخل أى: أنت لا تبخل فلا يراد غير ما أضيف غليه، وإليه أشار الشاعر بقوله:

مثلك نعنى به غيرك ... يا فردًا بلا مشبه

وهنا ضرب من الكناية التى هى أبلغ من التصريح، لتضمنها إثبات الشىء بدليله، فيكون المعنى ليس كهو شىء.

السابع: النقصان فى اللفظ كقوله تعالى ﴿**واسأل القرية**﴾ [يوسف: ٨٢]، أى: أهل القرية، فإن القرية عبارة عن الأبنية وهى لا تسأل، ويمكن أن يقال: يخلق الله تعالى فيها قدرة على الكلام، ويكون ذلك معجزة لذلك النبى ويبقى اللفظ على حقيقته، قال الشيخ عز الدين فى كتاب المجاز: ليس حذف المضاف من المجاز، لأن المجاز استعمال اللفظ فى غير موضعه، والكلمة المحذوفة ليست كذلك، وإنما التجوز فى أن نسبت إلى

---

(١) أوْلَى الأقوال بالذكر فى المراد بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شىء﴾، هو أن المراد بذكر المثل المبالغة فى النفى بطريقة الكناية، فإنه إذا نفى عمن يناسبه كان نفيه عنه أولى كقولهم: ملك لا يبخل وغيرك لا يجود، فإن الكناية باب مسلوك عند العرب ومَهْيَعٌ مألوف لهم. قال ابن قتيبة: العرب تقيم المثل مقام النفس فتقول: مثلى لا يقال له هذا، أى أنا لا يقال لى. أ.هـ.

انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص٥٢).

المضاف إليه ما كان منسوبًا إلى المضاف فجعله من مجاز التركيب العقلي لا من اللغوى الإفرادى.

الثامن: إطلاق السبب على المسبب سواء كان السبب فاعليًا كتسمية المطر باسم السماء، أو ماديًا كقولك: سال الوادى، أو صوريًا، كتسمية القدرة باليد، أو غائيًا كتسمية العنب خمرًا.

التاسع: عكسه[١]، كتسمية مرض الشديد بالموت.

العاشر: إطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى: ﴿**يجعلون أصابعهم في آذانهم**﴾ [البقرة: ١٩]، أى: أناملهم.

الحادى عشر: عكسه[٢]، كقوله للزنجي أسود، مع أن فيه بياض أسنانه.

الثانى عشر: تسمية المتعلق باسم المتعلق، كتسمية المخلوق خلقًا قال الله تعالى: ﴿**هذا خلق الله**﴾[٣].

الثالث عشر: عكسه[٤] كقوله ﷺ: «تحيضى فى علم الله ستًا أو سبعًا»[٥]، والمعنى: تحيضى ستًا أو سبعًا وهو معلوم الله تعالى، وقد أطلق عليه العلم، فقول المصنف: وبالعكوس راجع للثلاثة الأخيرة وقد بيناه.

الرابع عشر: إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة كتسمية الخمر حال كونه فى الدن بالمسكر، وقد يقال: ترجع هذه إلى قوله أولاً: باعتبار ما كان، لكن الظاهر أن ما صنعه المصنف فى حذفها أولى، خلافًا للمختصرين، لأنهم جزموا بأن إطلاق اللفظ باعتبار ما كان، مجاز ثم ترجموا مسألة إطلاق اسم الفاعل باعتبار الماضى وحكوا فيها الخلاف، وهى عين المسألة المذكورة.

---

(١) قوله: «عكسه»، أى إطلاق المسبب على السبب.

(٢) قوله: «عكسه»، أى إطلاق اسم البعض على الكل.

(٣) قلت: فى هذه الآية ومثيلاتها حَذَرٌ، لأنها من باب الإضافة، والمضاف إلى الله تعالى إما: أعيان، وإما معان، فإضافة الأعيان إلى الله للتشريف وهى مخلوقة له، كبيت الله، وناقة الله، بخلاف إضافة المعانى، كعلم الله وقدرته، وعزته، وكلامه، فإن هذا كله من صفاته، لا يمكن أن يكون شيء من ذلك مخلوقًا.

(٤) قوله: «عكسه» أى تسمية المتعلَّق باسم المتعلِّق.

(٥) حديث: «تحيضى فى علم الله ستًا أو سبعًا» أخرجه أبو داود فى سننه (٣/٤٠٠)، النسائى (٩٩/١)، ابن ماجه (٢/٨٠٢)، الإمام أحمد فى المسند (٥/٨)، الحاكم فى المستدرك (٢/٤٧)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخارى، ولم يخرجاه.

(م): وقد يكون في الإسناد خلافًا لقوم.

(ش): المجاز إما أن يكون في مفردات الألفاظ، كإطلاق الأسد على الشجاع، والحمار على البليد ونحوه، وهو ما سبق يسمى اللغوى، وإما أن يكون في تركيبها، وهو أن يسند الفعل إلى غير من يصدر عنه بضرب من التأويل، كقوله تعالى: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانًا﴾ [الأنفال: ٢]، ﴿رب إنهن أضللن كثيرًا من الناس﴾ [إبراهيم: ٣٦]، فإنه استعمل كل واحدة من ألفاظه المفردة في موضوعه، لكن أسند الزيادة والإضلال إلى الآيات والأصنام(١)، فجعل المجاز في التركيب، ويسمى: العقلى؛ لأن التجوز فيه نسبة الفعل إلى غير من صدر منه، وهو أمر عقلى لا وضعى، وأنكره السكاكى، ورده إلى اللغوى، فيكون المجاز كله لغويًا وتبعه ابن الحاجب في أماليه ومختصره الكبير تصريحًا، واستبعده في الصغير لكن اختلفا فيما هو، ويتلخص في «أنبت الربيع البقل» أربعة أقوال:

أحدها: أن المجاز في: «أنبت»، وهو المسبب العادى، وإن كان وضعه للسبب الحقيقى، وهو رأى ابن الحاجب. فالمجاز عنده في الأفراد.

الثاني: أنه في الربيع فإنه تصور بصورة فاعل حقيقى فأسند إليه ما يسند إلى الفاعل الحقيقى وهو رأى السكاكى إنه من الاستعارة بالكناية.

الثالث: إنه في الإسناد وهو أن كل هيئة تركيبية وضعت بإزاء تأليف معنوى وهذه وضعت لملابسة الفاعلية، فإذا استعملت لملابسة الظرفية أو نحوها؛ كانت مجازًا، وذلك نحو: صام نهاره وقام ليله، وهو رأى عبد القاهر(٢).

الرابع: إنه تمثيل؛ فلا مجاز فيه في الإسناد ولا في الإفراد بل هو كلام أورد ليتصور معناه، فينتقل الذهن منه إلى إثبات الله ليصدق فيه، وهو اختيار الإمام فخر الدين في «نهاية الإيجاز»، قال القاضى عضد الدين: والحق أنها تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن، والنظر إلى قصد المتكلم.

(م): وفي الأفعال والحروف وفاقًا لابن عبد السلام والنقشواني؛ ومنع الإمام

---

(١) كلمة «الأصنام» ساقطة من المخطوطة بالأصل، وأثبتناها ليستقيم المعنى.

(٢) هو: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، النحوى، الشافعى، الإمام المشهور في البلاغة، والبيان، وواضع أصول البلاغة من أهل جرجان بين طبرستان وخراسان. أخذ عن أبي الحسين بن عبد الوارث الفارسى ابن أخت أبي على الفارسى، ولم يأخذ عن غيره. من مصنفاته: دلائل الإعجاز، أسرار البلاغة، إعجاز القرآن، وغيرها. توفى سنة ٤٧١هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٥/١٤٩)، شذرات الذهب (٣/٢٤٠)، بغية الوعاة (٢/١٠٦).

الحرف مطلقًا، والفعل والمشتق إلا بالتبع.

(ش): قال الشيخ عز الدين في كتاب «المجاز»: وقد تجوزت العرب فى الأسماء والأفعال والحروف؛ فمن التجوز فى الأسماء: التعبير بالأسد عن الشجاع، وبالبحر عن الجواد وهو كثير، وأما الحروف فقد تجوزوا ببعضها، كهل، تجوزوا بها عن الأمر نحو: ﴿**فهل أنتم مسلمون**﴾ [هود: ١٤، الأنبياء: ١٠٨]، أى: فأسلموا، أو النفى نحو: ﴿**فهل ترى لهم من باقية**﴾ [الحاقة: ٨]، أى: ما ترى، أو التقدير؛ نحو: ﴿**هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم**﴾[1] [الروم: ٢٨]، وعد حروفًا كثيرة، وأما الأفعال فقد تجوزوا بالماضى عن المستقبل تشبيهًا له فى التحقيق؛ كقوله تعالى: ﴿**ونادى أصحاب الجنة**﴾ [الأعراف: ٤٤]، ﴿**ونادى أصحاب الأعراف**﴾ [الأعراف: ٤٨]، ﴿**ونادى أصحاب النار**﴾ [الأعراف: ٥٠]، وعكسه: ﴿**واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان**﴾ [البقرة: ١٠٢]، أى: تلته، وبلفظ الخبر عن الأمر نحو: ﴿**والوالدات يرضعن أولادهن**﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وعكسه؛ نحو: ﴿**من كان فى الضلالة فليمدد له الرحمن مدًا**﴾ [مريم: ٧٥]، وأكثر من ذلك، وكذلك قال النقشوانى، فى رده على الإمام فى منعه الدخول فى الحروف؛ لأن للحرف مسمى فى الجملة، وقد استعمل فى موضوعه، فيكون حقيقة، فإذا استعمل فى غيره لعلاقة كان مجازًا، ومثلوا بقوله تعالى: ﴿**لأصلبنكم فى جذوع النخل**﴾ [طه: ٧١] فإن حقيقة فى: الظرفية، وهنا استعملت لغيرها، وقال الإمام فى «المحصول»: لا يدخل فى الحرف؛ أى: بالأصالة، لأن مفهومه غير مستقل بنفسه، فإن ضم إلى ما ينبغى ضمه؛ كان حقيقة، وإلا فهو مجاز فى التركيب، عقلى لا لغوى، وأما الأفعال والمشتقات فقال الإمام: لا يدخلها المجاز بالذات؛ لأنهما: يتبعان أصولهما، وأصل كل منهما المصدر؛ لكون الأفعال مشتقة من المصادر على الصحيح، والأفعال أصل للصفات المشتقة منها، فتكون المصادر أصلاً لها أيضًا، وإذا كان كذلك فيمتنع دخول المجاز فيها إلا بعد دخوله فى المصادر التى فى ضمنها فإن كان المصدر حقيقة كانا كذلك وإلا فلا، والحاصل إنه لا يدخل فيهما المجاز إلا بواسطة دخوله فى المصدر، ومثله قول البيانيين فى الاستعارة التبعية: تكون فى الأفعال والصفات المشتقة والحروف، وأنها لا تحتمل الاستعارة بأنفسها، وإنما المحتمل للاستعارة فى الأفعال والصفات مصادرها، وفى الحروف: متعلقات معانيها فتقع الاستعارة فى المصدر، ثم يسرى إلى الحروف، فلا يستعار الفعل إلا بعد استعارة مقصودة فلا تقول نطقت الحال بكذا، بدل دلت، إلا بعد تقدير استعارة نطق الناطق لدلالة الحال،

---

(١) فى المخطوطة «هل من شركاء»، وهو تحريف، وما أثبتناه هو الصحيح.

وإذا أريد استعارة «لعل» لغير معناها؛ قدرت الاستعارة فى معنى الترجى، استعملت هناك «لعل»، وإذا أريد استعارة «لام العرض»؛ قدرت الاستعارة فى معنى العرض، ثم استعملت لام العرض هناك، وقد ضعف شراح المحصول كلام الإمام فى الفعل، فإنه كثيرًا ما يستعمل فى المستقبل مجازًا، وكذا صيغة المستقبل فى الماضى مع عدم دخول المجاز فى المصدر، الذى هو فى ضمن الفعل الماضى أو المستقبل، وأما فى المشتق؛ فلأن اسم الفاعل قد يستعمل فى المفعول مجازًا، وعكسه مع عدم دخول المجاز فى المصدر، وأيضًا فقد يطلق الضارب على من صدر منه الضرب، وعلى من سيصدر منه فى المستقبل بطريق المجاز مع عدم دخول المجاز فى الضرب الذى هو مصدره، إذا علمت هذا فقول المصنف؛ «ومنع الإمام الحرف مطلقًا» مراده بالنسبة إلى مجاز الأفراد، وإلا فقد سبق أنه يجوز دخول المجاز فيه بالانضمام، لكنه جعله من باب مجاز التركيب لا الإفراد الذى هو بحث الأصولى.

(م): ولا يكون فى الأعلام خلافًا للغزالى فى ملامح الصفة.

(ش): لا يدخل المجاز فى الأعلام لا بالذات ولا بالواسطة، لأنها وضعت للفرق بين ذات وذات، فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض، ولأنها لا تنقل لعلاقة، وشرط المجاز العلاقة، فإن استعمال العلم فى مسماه إنما هو وضع مستقل له لا بالنقل للعلاقة، وسواء سبق بوضعه لمسمى آخر، وهو الذى يسميه النحويون: علمًا منقولاً، أو لم يسبق، وهو الذى يسمونه: مرتجلاً، كغطفان.

كذا قاله الإمام والبيضاوى، وفصل الغزالى، فقال: يدخل فى الأعلام الموضوعة للصفة كالأسود والحارث، دون الأعلام التى لم توضع إلا للفرق بين الذوات كزيد وعمرو، وهو حسن. وقال بعض شارحى «المحصول»: إنما قال الغزالى ذلك بناء على رأيه فى عدم العلاقة فى المجاز، فإن المجاز عنده: ما استعملته العرب فى غير موضوعه وفيه نظر، لأنه لو قال ذلك بناء على عدم اعتبار العلاقة، لم يفصل بين زيد والحارث، بل جعل الكل مجازًا؛ إذ يصدق على كل منهما أنه استعملته العرب فى غير موضوعه، واعلم أن المصنف لم يحك قولاً بالتجوز فى الأعلام مطلقًا، وقد حكاه الأبيارى، فتجتمع ثلاثة مذاهب، ووجهه بأنك تقول: قرأت سيبويه، وأنت تريد «الكتاب» فقد تجوز بإطلاق اسم صاحب الكتاب عليه ثم ضعفه، فإن سيبويه باق على الدلالة على الرجل، وإنما جاء التجوز من جهة حذف الكتاب لا من جهة إطلاق لفظ صاحب الكتاب عليه، وقال ابن يعيش[1] فى شرح «المفصل»: قال النحويون: العلم ما يجوز تبديله وتغييره ولا يلزم من

(١) هو: أبو البقاء يعيش بن على بن يعيش بن أبى السرايا محمد بن على موفق الدين الأسدى،=

ذلك تغيير اللغة، فإن لك أن تنقل اسم ولدك من خالد إلى جعفر، ومن بكر إلى محمد، وليس كذلك اسم الجنس؛ فإنك لو سميت الرجل فرسًا أو الفرس رجلاً؛ كان تغييرًا للغة، إنما أتى بالأعلام للاختصار وترك التطويل بتعداد الصفات.

(م): ويعرف بتبادر غيره، لولا القرينة وصحة النفي وعدم وجوب الاطراد، وجمعه على خلاف جمع الحقيقة، وبالتزام تقييده وتوقفه على المسمى الآخر والإطلاق على المستحيل.

(ش): يعرف المجاز بوجوه:

أولها: وهو الأقوى، ولهذا صدر به أن يتبادر غيره إلى الفهم، لولا القرينة، والحقيقة بالعكس، وأورد عليه المجاز الراجح، وأجيب بأنه نادر، فلا يقدح؛ إذ الغالب أن المتبادر إنما هو الحقيقة.

ثانيها: صحة النفي، كقولك للبليد: ليس بحمار، وللجد: ليس بأب، وصحة النفي دليل على أنه مجاز فيه، وعكسه الحقيقة، وزاد بعضهم: في نفس الأمر؛ ليحترز عن نفس الظان؛ فإنه لا يدل عليه واختار صاحب «البديع»: أن صحة النفي حكم من أحكام المجاز لا يعرف له معنى إنه حكم ثابت في الواقع، إذ علم أنه مجاز بطريقة، علم صحة نفيه، لأن كونه مستلزم للدور.

ثالثها: أنه لا يجب فيه الاطراد، فإنه يستعمل لوجود معنى في محل، ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما يقول: ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢]؛ لأنه سؤال لأهلها، فلا تقول: اسأل البساط وإن وجد فيه ذلك، قال ابن الحاجب: وهو لا ينعكس؛ أي: ليس الاطراد دليل الحقيقة، فإن المجاز قد يطرد، كالأسد للشجاع، وجوابه: إنه اطرد لكنه لا يجب، ومن هنا حسن زيادة المصنف الوجوب عليه.

رابعها: جمعه على صيغة مخالفة كمسمى آخر هو فيه حقيقة، كالأمر؛ فإنه بمعنى القول، يجمع على أوامر، وبمعنى الفعل، على أمور، ونوزع في هذا المثال.

خامسها: التزام تقييده، فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الإطلاق كجناح الذل ونار

=من كبار العلماء بالعربية، موصلي الأصل، ولد بحلب سنة ٥٥٣هـ، قرأ النحو على أبي السخاء فتيان الحلبي، وأبي العباس المغربي النيروزي، وسمع الحديث على أبي الفضل عبد الله بن أحمد الخطيب الطوسي بالموصل، وعلى عبد الله بن سويد التكريتي وغيرهم، حدث وتصدر للإقراء بحلب إلى أن توفي سنة ٦٤٣هـ. من مصنفاته: شرح المفصل للزمخشري، شرح التصريف الملوكي لابن جني.

انظر: وفيات الأعيان (٧/٤٦) وما بعدها، شذرات الذهب (٥/٢٢٨).

الحرب، فإن الجناح والنار قد تستعمل فى معانيهما الحقيقة بدون قيد، ومتى استعملوها فى الذل والحرب، قيدوهما، فدل على كونه مجازًا فيه، وإنما قال: بالتزام تقييده، ولم يقل: بتقييده؛ احترازًا عن الحقيقة فى اللفظ المشترك، فإنه قد يقيد أيضًا، كما يقال فى العين: رأيت عينًا جارية، لكن لا على طريق الالتزام.

سادسها: توقف استعمالها على المسمى الآخر، سواء كان ذلك ملفوظًا به، كقوله تعالى: ﴿**ومكروا ومكر الله**﴾(1) [آل عمران: ٥٤]، فلا يقال: مكر الله ابتداء أو مقدرًا، كقوله تعالى: ﴿**قل الله أسرع مكرًا**﴾ [يونس: ٢١]، ولم يتقدم لمكرهم ذكر فى اللفظ، لكنه مذكور معنى. الإطلاق على المستحيل، فإن الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازًا، كقوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾ وأورد بأن المجاز العقلى كذلك مع أنه حقيقة لغوية، وأجيب بأن المراد ما يقع تعليقه به بالبديهة، والذى فى المجاز العقلى امتناعه نظرًا.

(م): والمختار اشتراط السمع فى نوع المجاز وتوقف الآمدى.

(ش): يشترط أن يكون بين المفهوم الحقيقى والمجازى علامة معتبرة، وإلا جاز استعمال كل لفظ فى كل معنى وهو باطل، ضرورة، إذا علمت هذا، فجنس العلاقة يشترط بالإجماع لما ذكرنا، وشخصها غير مشترط بالإجماع، فلا يقال: لا يطلق الأسد على الشجاع إلا بنقل عن العرب، ومحل الخلاف إنما هو فى النوع، هل يكفى بالعلاقة إلى نظر العرب إليها، كإطلاقهم السبب على المسبب، ويزيد عليه كالمسبب على السبب أو لا يتعدى علاقة السبب إلى علاقة أخرى، وإن ساوتها، ما لم تفعل العرب ذلك؛ فاختار المصنف الثانى تبعًا للرازى والبيضاوى، وإلا لجاز التجوز بالأسد عن الأبخر لوجود شبه، إما واختار ابن الحاجب الأولى، وتوقف الآمدى للتعارض.

(م): مسألة: المعرب لفظ غير علم استعملته العرب فى معنى وضع له فى غير لغتهم.

---

(١) قلت: ولا يجوز أن يشتق لله منه اسم، فلا يقال الماكر، وأما تسميته مكرًا، فقيل: من باب المقابلة نحو ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ ونحو ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾. وقيل: إنه على بابه لأن معناه إظهار أمر وإخفاء خلافه ليتوصل به إلى مراده، وهو قسمين: محمود ومذموم، فالقبيح إيصاله إلى من لا يستحقه.
وأما الحسن فإيصاله إلى من يستحقه عقوبة له. فالأول وهو المحمود منه نسبته إلى الله لا نقص فيها، وأما الثانى: وهو المذموم فلا ينسب إلى الله، فمن المحمود مكرُهُ سبحانه بأهل المكر مقابلة لهم بفعلهم وجزاءً لهم من جنس عملهم، والله إنما يفعل من ذلك ما يحمد عليه عدلاً وحكمة. انتهى بتصرف من الأسئلة والأجوبة الأصولية (ص١٨٢).

(ش): عقب المجاز بهذه المسألة؛ لأنها تشبهه فى أن كلا منهما ليس من الموضوعات الحقيقة للغة العرب، وخرج بقوله: غير علم، الأعلام كإبراهيم وإسماعيل، وخرج بالأخير الحقيقة؛ فإنها استعمال فيما وضع له فى لغتهم، وكذلك المجاز، وقد يقال: لا حاجة لقوله: غير علم؛ فإن الأعلام ليست معربة، بل هى معربة قطعًا، وإنما خرجت عن محل الخلاف؛ لوقوعها فى القرآن؛ لأجل إجماع النحويين على أن إبراهيم ونحوه ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة، ولو كان من قبل توافق اللغتين لكان منصرفًا، نظرًا إلى الوضع العربى، قال أبو منصور الجواليقى(١): وكل أسماء الأنبياء أعجمية، إلا أربعة: آدم وصالح وشعيب ومحمد ﷺ.

(م): وليس فى القرآن؛ وفاقًا للشافعى وابن جرير.

(ش): ما نقله عن الشافعى ذكره فى «الرسالة» وبالغ فى الإنكار على من أثبته، ونصره القاضى فى «التقريب»، وابن جرير الطبرى(٢) فى تفسيره لقوله تعالى: **﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾** [يوسف: ٢] سماه عربيًا؛ لكونه دالاً على المعانى المخصوصة بوضع العرب، فدل على أنه ليس فيه شىء من غير لسان العرب، وعزاه ابن الحاجب للأكثرين ثم خالفهم وتمسك بالمشكاة؛ فإنها هندية، والإستبرق، وسجيل فارسية، والقسطاس رومية، والجمهور يردونه إلى أنه مما اتفق عليه اللغات، وعلم من كلام المصنف أنه فى اللغة بلا خلاف، وإنما فى اشتمال القرآن عليه، وقال ابن دقيق العيد: الخلاف فى مثبتى الحقيقة الشرعية، فمن أثبتها وجعلها مجازات لغوية، لا يلزم من قوله أن يكون القرآن غير عربى.

---

(١) هو: موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن البغدادى، المعروف بابن الجواليقى، أبو منصور، أديب لغوى، مشارك فى بعض العلوم، ولد ببغداد سنة ٤٦٦هـ، سمع الحديث من أبى القاسم اليسرى، وأبى طاهر بن أبى الصقر، وقرأ الأدب على الخطيب التبريزى، ودرس العربية بالمدرسة النظامية، وقربه المقتفى لأمر الله العباسى، فاختص بإمامته فى الصلوات، وكان المقتفى يقرأ عليه شيئًا من الكتب وانتفع به، وأخذ عنه ابن الجوزى، توفى سنة ٥٤٠هـ. من مصنفاته: تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة، شرح أدب الكاتب.

انظر: شذرات الذهب (١٢٧/٤)، معجم الأدباء (٢٠٥/١٩: ٢٠٧)، معجم المؤلفين (٥٣/١٣، ٥٤).

(٢) هو: محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبرى، الإمام الجليل والمجتهد المطلق. توفى سنة ٣١٠هـ، من مصنفاته: كتاب التفسير، والتاريخ، واختلاف العلماء، والتبصير فى أصول الدين، وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (١٩١/٤) طبقات الشافعية للسبكى (١٢٠/٣).

فائدة: ذكر ابن جنى وغيره من النحاة أنه متى خلا اسم رباعى الأصول أو خماسيها عن بعض حروف الذلاقة الستة، وهى المجموعة فى قولك: فر من لب، فهو أعجمى.

(م): مسألة اللفظ إما حقيقة أو مجاز أو حقيقة ومجاز باعتبارين، والأمران منتفيان قبل الاستعمال.

(ش): الغرض بهذا التقسيم إثبات الواسطة بين الحقيقة والمجاز، وحاصله: أن اللفظ الواحد ينقسم إلى أربعة أقسام:

أحدها: ما هو حقيقة فقط، وهو المستعمل فى موضوعه، كالأسد فى الحيوان المخصوص.

والثاني: ما هو مجاز فقط، وهو المستعمل لا فى موضوعه، كالأسد على الرجل الشجاع.

والثالث: ما هو حقيقة ومجاز باعتبارين، إما بمعنيين مختلفين فهو كثير، ومن ألفاظ العام المخصوص، على قول من يقول: هو حقيقة باعتبار دلالته على ما بقى، مجاز باعتبار سلب دلالته على ما أخرج، وإنما بمعنى واحد، فإن كان بحسب وضع واحد فمحال، لامتناع اجتماع الإثبات والنفى من جهة واحدة، وإن كان بحسب وضعين، كلغوى وعرفى مثلاً فجائز كالدابة إلى الحمار، فإنها حقيقة بالنسبة إلى الوضع الأول، مجاز بحسب الوضع العرفى، ومن هذا يعلم أن الحقيقة قد تصير مجازًا وبالعكس، وحكى صاحب «المعتمد» الاتفاق على جوازه، قال: واختلفوا فى وقوعه، قال: والذين أجازوا انتقال الاسم عن موضعه فى اللغة بالعرف، إنما أجازوا ذلك ما لم يكن الاسم اللغوى، ما لم يتعلق به حكم شرعى، فإن تعلق به لم يجز نقله عن موضوعه إلى معنى آخر قطعًا لأمر يرجع إلى المتكلمين.

رابعها: ما لا يكون حقيقة ولا مجاز، فمنه اللفظ فى أول وضعه قبل استعماله فيما وضع له، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز، لأن الاستعمال شرط فى كل من الحقيقة والمجاز على ما سبق فى تعريفها، فحيث انتفى الاستعمال انتفيا، كذلك أطلق أبو الحسين وتابعه الرازى والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى وغيرهم، وتابعهم المصنف، ويجب أن يكون مرادهم ليس بمجاز فيما وضع له، أما فى غيره فلا يمتنع أن يكون مجازًا فيه؛ إذ الاستعمال لمناسبة بينه وبين الموضوع الأول قبل الاستعمال فيه ممكن، وقد جرى على ذلك الصفى الهندى، وذكر فى «المنهاج» فى أمثلة هذا القسم الأعلام، وإنما لم يذكره المصنف؛ لأن كلامه فيما سبق يقتضى أنها حقيقة، وكذا اقتصر ابن الحاجب على اللفظ قبل

الاستعمال، وقد يقال: التقسيم ناقص، وبقى عليه اجتماعهما فى الإرادة على قولنا: يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز.

(م): ثم هو محمول على عرف المخاطب، ففى الشرع الشرعى؛ لأنه عرفه، ثم العرف العام ثم اللغوى، وقال الغزالى والآمدى فى الإثبات الشرعى، وفى النفى الغزالى، والآمدى اللغوى.

(ش): هذه المسألة فى تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية والعرفية، والضابط أنه يحمل على عرف المخاطب أبدًا، فإن كان المخاطب هو الشارع، حمل على المعنى الشرعى لا اللغوى؛ لأنه عليه، الصلاة والسلام، بعث لبيان الشريعة لا اللغة؛ إذا هو وغيره فيها سواء، ولأن الشرع طارىء على اللغة وناسخ لها، فالحمل على الناسخ أولى، وبهذا ضعفوا قول من حمل الوضوء من أكل لحم الجزور، ونحوه على التنظيف بغسل اليد، فإن تعذر حمل على العرف لأنه المتبادر إلى الفهم، وهذا إذا كثر استعمال الشرعى والعرفى إلى حد يسبق إلى الذهن أحدهما دون اللغوى، فأما إذا لم يفهم أحدهما إلا بقرينة، صار مشتركًا بين المفهومين، ثم بعدهما يحمل على المفهوم اللغوى الحقيقى، ومن أمثلته قوله ﷺ: «من دعى إلى وليمة فليجب، فإن كان مفطرًا فليأكل، وإن كان صائمًا فليصل»[(١)]، قال ابن حبان[(٢)] فى صحيحه: أى، فليدع[(٣)]، ثم المجازى صيانة للكلام، هذا ما ذكره الأصوليون، ويخالفه قول الفقهاء: ما ليس له ضابط فى الشرع ولا اللغة يرجع فيه إلى العرف[(٤)]؛ فإنه يقتضى تأخير العرف عن اللغة، وجمع بعضهم بينهما، فحمل كلام الأصوليين فى اللفظ الصادر من كلام الفقهاء فى الصادر من غيره، وفيه نظر؛ فإن الفقهاء يستعملون هذه العبارة فى لفظ الشارع أيضًا، كالقبض فى البيع وغيره، وكان الباجى يجمع بينهما، بأن مراد الأصوليين ما إذا تعارض معناه فى اللغة والعرف، فيقدم

---

(١) الحديث رواه مسلم فى صحيحه (١٠٥٤/٢) عن أبى هريرة، رضى الله عنه، ورواه أبو داود، والترمذى وحسنه (١٤١/٣) وبذل المجهود (٦٧/١٦) عن ابن عمر، رضى الله عنه، وروى البخارى (٣١/٧)، ومالك فى الموطأ (٥٤٦/٢)، الشطر الأول منه عن ابن عمر، رضى الله عنه.

(٢) هو: محمد بن حبان بن أحمد، أبو حاتم البستى التميمى، قال الحاكم: كان من أوعية العلم فى الفقه واللغة والحديث والوعظ، من مصنفاته: المسند الصحيح، الجرح والتعديل، والثقات وغيرها. توفى سنة ٣٥٤هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٣١/٣)، شذرات الذهب (١٦/٣).

(٣) هذا الحديث فيه مثال: يبين الحقيقة اللغوية، لأن الصلاة فى اللغة معناها الدعاء.

(٤) ترتيب الفقهاء هذا، أوْلَى من ترتيب غيرهم.

العرف، ومراد الفقهاء: إذا لم يعرف حده فى اللغة، فإنا نرجع فيه إلى العرف؛ ولهذا قالوا: كل ما ليس له حد فى اللغة، ولم يقولوا: ليس له معنى، وحكى الآمدى فى تعارض الحقيقة الشرعية مذاهب:

أحدها: ما ذكره المصنف وصححه ابن الحاجب: تقديم الشرعى؛ لأن غرض الشارع تعريف المعانى الشرعية لا اللغوية.

والثاني: مجمل؛ لصلاحيته لكل منهما.

والثالث: قال الغزالى ما ورد فى صيغ الأمر والإثبات يحمل على المسمى الشرعى كقوله ﷺ: «إنى إذن أصوم»[1]، حتى يستدل به على صحة النفل بنية من النهار، وما ورد فى النفى مجمل، كالنهى عن صوم يوم النحر؛ فإنه لو حمل على الشرعى دلت على صحته؛ لاستحالة النهى عما لا يتصور وقوعه، بخلاف ما إذا حمل على اللغوى، قال الآمدى: والمختار أنه إن ورد فى الإثبات حمل على الشرعى؛ لأنه عرفه، وإن ورد فى النهى حمل على اللغوى؛ للاستحالة المتقدمة، والصحيح الأول، ويعضده حمل نحو قوله ﷺ: «دعى الصلاة أيام أقرائك»[2]، على المعنى الشرعى بالاتفاق مع أنه فى معنى النهى.

(م): وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة أقوال ثالثها المختار: مجمل.

(ش): صورة هذه المسألة: أن يغلب الاستعمال المجازى على الاستعمال الحقيقى كما فى الدابة؛ فإنه فى اللغة لكل ما يدب، ثم نقل فى العرف إلى الحمار، وكثر حتى صار حقيقة عرفية، وصار الوضع الأول مجازًا بالنسبة إلى العرف؛ لقلة استعماله فيه، وفيها مذاهب: **إحداها:** تقديم الحقيقة؛ تمسكا بالأصل، وهو قول أبى حنيفة.

والثاني: المجاز؛ لغلبته، وهو قول أبى يوسف، واختاره القرافى؛ لأن الظهور هو المكلف به.

والثالث: يحصل التعارض؛ لأن كل واحد راجح على الآخر من وجه، فإن قوة الحقيقة قد عارضها كثرة الاستعمال المجازى، فيتعادلان ولا يحمل على أحدهما إلا بالنية، وهذا ما اختاره البيضاوى، وتابعه المصنف، قال الهندى: وعزى ذلك إلى

(١) الحديث بلفظ: «إنى إذًا صائم» و«إذن لصائم» بصحيح مسلم (٨٠٩)، ومسند الإمام أحمد (٢٠٧/٦)، السنن الكبرى للبيهقى (٢٠٣/٤)، فتح البارى (١٤١/٤)، الإتحافات السنية (٣٠٢/٤)، (٤٢٣/٧)، وتهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر.

(٢) حديث «دعى الصلاة أيام أقرائك» بتفسير القرطبى (١٠/٢)، وتلخيص الحبير لابن حجر (١٧٠/١)، تفسير ابن كثير (٣٩٧/١)، والكاف الشاف فى تخريج أحاديث الكشاف (١٩)، وشرح السنة للبغوى (٢٠٧/٩)، وسنن الدارقطنى (٢١٢/١).

الشافعي، والخلاف محله إذا كانت الحقيقة غير مهجورة؛ كما لو قال: لأشربن من ماء هذا النهر، فهو حقيقة فى الكرع بفيه، وإذا اغترف بإناء وشرب فمجاز، والحقيقة قد تراد؛ لأن كثيرًا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه. أما إذا كانت الحقيقة مهجورة لا تراد فى العرف، فلا خلاف بين أبى حنفية وأبى يوسف فى تقديم المجاز؛ لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة، وهما متقدمان على الحقيقة اللغوية، وقال الرافعى فى « كتاب الإيمان»: المجاز المتعارف يقدم على الحقيقة البعيدة، كما لو حلف لا يأكل من هذه الشجرة، فإن اليمين تحمل على الأكل من ثمرها دون الورق والغصون، بخلاف ما لو حلف: لا يأكل من هذه الشاة؛ فإن اليمين تحمل على لحمها ولبنها ولحم ولدها؛ لأن الحقيقة متعارفة.

(م): وثبوت حكم يمكن كونه مرادًا من خطاب، لكن مجازًا لا يدل على أنه المراد منه، بل يبقى الخطاب على حقيقته، خلافًا للكرخى.

(ش): هذه من مسائل «المحصول»، وصورتها أن الخطاب الذى له حقيقة ومجاز، وموجب المجاز ثابت فى بعض الصور بدليل هل يقتضى إرادة المجاز من ذلك الخطاب، ويلزم منه أن لا يحمل على الحقيقة، وإلا يلزم باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه، أو لا يقتضى ذلك. مثاله: لفظ الملامسة حقيقة فى اللمس مجاز فى الوقاع، وقد ثبت موجب المجاز من الآية لانعقاد الإجماع على جواز التيمم للمجامع، فهل يدل على أن المراد بالملامسة فيها الجماع؟ حتى لا يصح الاستدلال بها على أن اللمس باليد المختلف فيه كذلك، فذهب الكرخى من الحنفية، والبصرى من المعتزلة إلى أنه يدل، وذهب القاضى عبد الجبار وتابعه فى «المحصول» إلى أنه لا يدل، وحاصل الخلاف أن ثبوت موجب المجاز فى صورة بدليل يمنع إجراء الخطاب على حقيقته على رأى، ولا يمنع منه على آخر، وهو الصحيح؛ لأن المقتضى لإرادة الحقيقة من هذا اللفظ فأعم ولا معارض له، فلا يجوز صرفه عنه بمجرد ما ذكر، وتوسط الشيخ علاء الدين بن النفيس[1] فى كتابه المسمى بالإيضاح، فقال: مثل هذا وإن لم يدل على ذلك، فهو يفيد رجحانًا باعتبار ذلك المجاز، فكذلك يكون فى مسألتنا، وهو حينما يقتضى حمل اللفظ على أحد مجازاته

(١) هو: على بن أبى الحزم القرشى، الدمشقى المصرى، الشافعى، المعروف بابن النفيس، علاء الدين، طبيب مشارك فى الفقه والأصول والحديث والعربية، والمنطق والسيرة، وغيرها، كان يملى تصانيفه من حفظه، توفى سنة ٦٨٧هـ بمصر. من مصنفاته: الشامل فى الطب، الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية، وغيرها.

انظر: البداية والنهاية (٣١٣/١٣)، شذرات الذهب (٤٠١/٥)، الأعلام (٢٧٠/٤، ٢٧١).

موجبًا لاعتبار ذلك المجاز. إذا علمت هذا فاعلم أن المسألة مفرعة على امتناع استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه كما صرح به الأصفهانى وهو ظاهر؛ فإن المجوز لذلك يحمله عليهما، ويجعل ذلك الدليل قرينة إرادة المجاز، وحينئذ فكان حق المصنف التنبيه على ذلك، وإلا لناقض اختياره فيما سبق، ثم إنه ليس من عادته التفريع على الضعيف عنده.

(م): مسألة: الكناية لفظ استعمل فى معناه مرادًا منه لازم المعنى، فهو حقيقة.

(ش): قسمه البيانيون إلى صريح وكناية[1] وتعريض، وزعم كثير منهم أن الكناية حقيقة، وتابعهم الشيخ عز الدين فى «كتاب المجاز»، فقال: الظاهر أن الكناية ليست من المجاز؛ لأنها استعملت فيما وضعت له، وأريد بها الدلالة على غيره كدليل الخطاب فى مثل: ﴿**ولا تقل لهما أف**﴾ [الإسراء: ٢٣]، ومثله نهيه عن التضحية بالعوراء والعرجاء، وصاحب «التلخيص» قال: ليست بحقيقة ولا مجاز، وأما المصنف فتابع والده فى انقسامها إلى حقيقة ومجاز؛ فإنك إذا قلت: زيد كثير الرماد، فإن أردت معناه ليستفاد منه الكرم، بإن كثرة الرماد والطبخ لازم له غالبًا، فهذا حقيقة؛ لأنك استعملت لفظها فيما وضع له، والحقيقة كذلك سواء كان الوضع مقصودًا لذاته أم لغيره، وإن لم ترد المعنى وإنما عبرت بالملزوم وأردت اللازم كما إذا استعملت كثرة الرماد وأردت الكرم، فهو مجاز لاستعماله فى غير ما وضع له، وحاصله أن الحقيقة فيها أن يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له، والمجاز فيها أن يريد به غير موضوعه استعمالاً وإفادة، أو نقول: تارة يراد به المعنى الحقيقى ليدل على المعنى المجازى، فيكون حقيقة، وتارة يراد به المعنى المجازى لدلالة المعنى الحقيقى الذى هو موضوع اللفظ عليه فيكون من أقسام المجاز.

(م): والتعريض: لفظ استعمل فى معناه ليلوح به غيره، فهو حقيقة أيضًا.

(ش): التعريض إنما يراد به استعماله فى المعنى الحقيقى؛ لكى يلوح به إلى غرض آخر هو المقصود، سمى تعريضًا؛ لأن المعنى باعتباره يفهم من عرض اللفظ، أى: من جانبه، فهو يشبه الكناية[2] إذا قصد بها الحقيقة، وهو أخص من الحقيقة؛ لأنها مرادة من حيث

---

(١) الصريح: هو ما انكشف المراد منه فى نفسه، والكناية: اسم لما استقر فيه مراد المتكلم من حيث اللفظ، ومثاله قول المطلق بلفظ صريح «أنت طالق»، وبالكناية «ارجعى إلى أهلك» والكناية يفتقر إلى نية، والصريح لا يفتقر إلى نية.

(٢) التعريض: ضد التصريح، واصطلاحًا ما يصلح للدلالة على مقصوده، وعلى غير مقصوده إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح، وأصله من عرض الشىء وهو جانبه كأنه يحوم حوله، ولا يظهره، ومنه قوله تعالى: ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء﴾. والفرق بينه وبين الكناية: أن الكناية: هى ذكر الشىء بذكر لوازمه، كقولك: فلان طويل النجاد، كثير-

هى هى، ولا يدخله مجاز بخلاف الكناية إذا قصد بها الحقيقة كقول الخليل ﷺ: ﴿**بل فعله كبيرهم هذا**﴾ [الأنبياء: ٦٣]، أى أن كبير الأصنام غضب أن تعبد هذه الأصنام الصغار فكسرها، فكذلك يغضب الله لعباده من دونه، فهذا اللفظ ظاهر الاستعمال فى معناه، ولكن لوح السامع منه غيره.

فائدة: ذكرت فى كتاب «البرهان فى علوم القرآن» أقسام الكناية الواقعة فى القرآن إلى عشرة أقسام، أخريها: أن يعمد إلى جملة ورد معناها على خلاف الظاهر، فيأخذ الخلاصة منها من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة أو المجاز، فتعبر بها عن مقصودك، وهذه الكناية استنبطها الزمخشرى وخرج عليها قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [طه: ٥]؛ فإنه كناية عن الملك؛ لأن الاستقرار على السرير لا يحصل إلا مع الملك، فجعلوه كناية عنه[١]، وكقوله تعالى: ﴿**والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة**﴾ [الزمر: ٦٧]، إنه كناية عن عظمته وجلاله[٢] من غير ذهاب بالقبض واليمين إلى جهتين حقيقة ومجاز، وقد اعترض الإمام فخر الدين على الملك، بأنها تفتح باب تأويلات الباطنية: فلهم أن يقولوا المراد من قوله: ﴿**فاخلع نعليك**﴾ [طه: ١٢]، الاستغراق فى الخدمة من غير الذهاب إلى نعل وخلعه، وكذا نظائره، وهذا مردود؛ لأن هذه الكناية إنما يصار إليها

=الرماد، والتعريض أن تذكر كلامًا يحتمل مقصودك، ويحتمل غير مقصودك إلا أن قرائن أحوالك تؤكد حمله على مقصودك.

انظر: المعجم الوسيط (٦١٦/٢)، التفسير الكبير (٤٣٠/٦)، البحر المحيط (٢٥١/٢).

(١) قلت: مذهب الزمخشرى ومن نحى نحوه، معلوم الفساد والبطلان مخالف لما كان عليه سلف الأمة ولما عليه أهل السنة، وأول من عرفت عنه هذه البدعة: بعض الجهمية والمعتزلة.

انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية (ص٢١٨) وما بعدها، شرح أصول العقيدة الإسلامية لعلى بن أبى العز الأذرعى (ص١١٣).

(٢) قلت: وهذا أيضًا باطل ببطلان كلامهم فى الاستواء، فالاستواء، واليمين، والقبضة كلها ثابتة على الحقيقة ليس على المجاز، ولا على الكناية، والذى يمنع ذلك وجوه كثيرة أهمها: الاطراد والتنوع، ألا ترى إلى قوله: ﴿خلقت بيدى﴾ وقوله: ﴿يداه مبسوطتان﴾، وقوله: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ فلو كان مجازًا أو كناية فى القدرة والنعمة، أو العظمة والجلال لم يستعمل منه لفظ يمين، وقوله فى الحديث: «المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين» فلا يقال هذا يدُ النعمة والقدرة، وقوله: «يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى، ثم يهزهن، ثم يقول: أنا الملك» فهنا هز وقبض وذكر يدين. والكلام فى هذه المسألة ومثيلاتها يحتاج إلى بسط ليس هنا موضعه.

انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص١٧٥) وما بعدها.

عند قيام دليل على عدم إجراء اللفظ على ظاهره مع قرائن تحف إنها المراد كما سبق من الأمثلة، بخلاف خلع النعلين ونحوه.

(م): **الحروف.**

(ش): المراد بالحروف التى يحتاج إلى معرفتها الفقيه، وليس المراد هنا ما هو قسيم الاسم والفعل، بل أسماء وظروف وحروف يكثر تداولها، فأطلق الحرف على ذلك لأنها أجزاء الكلام، من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل، هذا مصطلح الأصوليين والفقهاء، فجرى المصنف عليه وليست الكلمات التى سردها كلها حروفًا، ولهذا عد إمام الحرمين فى «البرهان» «ما» فى الحروف مع تصريحه بأنها اسم، وكذلك فعل القاضى الحسين فى مسألة: أى عبدى ضربك، قلت: بل عبر بذلك سيبويه إمام الصناعة، قال الصفار فى شرح «سيبويه»: يطلقه سيبويه على الاسم والفعل بدليل قوله: ولم يسكنوا آخر الحروف يعنى فعل؛ لأن فيه بعض ما فى المضارعة، أراد بالحرف الفعل الماضى، وقال فى قوله تعالى: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾ [النساء: ١٥٥]، فما لم يمنع الباء من العمل فى الحرف نقصًا وهو اسم. انتهى.

(م) **إذن، قال سيبويه: للجواب والجزاء. قال الشلوبين: دائمًا، وقال الفارسى: غالبًا.**

(ش): إذن معناها: الجواب والجزاء، فإذا قال: أنا صديقك، فقلت: إذن أكرمك، فقد أجبته وصيرت إكرامك إياه جزاء على قصده، قال الزجاج[1]: تأويلها: إن كان الأمر كما ذكرت فأنا أكرمك، فأغنت إذن عن ذكر الشرط فى الجواب كما أغنت نعم عن ذكر المسئول عنه فى الجواب، فهى كذلك تفيد معنيين:

أحدهما: جواب كلامه.

والثانى: جزاء فعله.

واعلم أن مجيبها لهما هو نص سيبويه، واختلف فيه، فحمله قوم منهم الشلوبين[2]

(١) هو: أبو إسحاق، إبراهيم بن السرى بن سهل، النحوى، الأديب اللغوى، ولد عام ٢٤١هـ. من شيوخه: المبرد، وثعلب. من تلاميذه: أبو على الفارسى، أبو القاسم الزجاجى، القاسم بن عبيد الله الوزير، توفى سنة ٣١١هـ. من مصنفاته: معانى القرآن، الاشتقاق، شرح أبيات سيبويه.
انظر: شذرات الذهب (٢/٢٥٩)، بغية الوعاة (١/٤١١)، إنباه الرواة (١/١٥٩).

(٢) هو: عمر بن محمد بن عمر، الأندلسى، أبو على الأزدى، الإشبيلى النحوى إمام العربية فى عصره، من مصنفاته: تعليق على كتاب سيبويه، شرحات على الجزولية، والتوطئة فى النحو توفى سنة ٦٤٥هـ.

على ظاهره، وقال: إنها لهما في كل موضع، وتكلف تخريج ما خفي فيه ذلك، وذهب الفارسي إلى أنها قد ترد لهما وهو الأكثر، وقد تتمحض للجواب وحده، نحو قولك: أحبك، فتقول: إذن أظنك صادقًا، فلا يتصور هنا الجزاء، وحمل كلام سيبويه على ذلك، كما قال في نعم: إنها عدة وتصديق باعتبار حالين، وقال بعض المتأخرين: إذن وإن دلت على أن ما بعدها متسبب عما قبلها، على وجهين:

أحدهما: أن تدل على إنشاء الارتباط والشرط بحيث لا يفهم الارتباط من غيرها في ثاني الحال، فإذا قلت: أزورك، فقلت: إذن أزورك، فإن أردت أن تجعل فعله شرطًا لفعل، وإنشاء في ثاني حال من ضرورته إنها تكون في الجواب وبالفعلية في زمان مستقبل.

والثاني: أن تكون مؤكدة جواب ارتبط بمتقدم، أو منبهة على سبب حصل في الحال، بنحو: إن أتيتني إذن آتك، ووالله إذن فعل، وإذن أظنك صادقًا، تقوله لمن حدثك، فلو صدرت «إذن» فهم الربط، وإذا كان بهذا المعنى ففي دخولها على الجملة الصريحة، نحو إن يقم زيد إذن عمرو قائم نظر، والظاهر الجواز.

(م): الثاني: إن للشرط والنفي والزيادة.

(ش): مجيئها للشرط هو الغالب، وهي أم أدوات الشرط، ومجيئها للنفي بمعنى «ما»، نحو: إن زيد قائمًا وهي تارة تكون معه عاملة، ترفع الاسم وتنصب الخبر عند الكوفيين، كقراءة سعيد بن جبير(١): ﴿**إن الذين تدعون من دون الله عبادًا أمثالكم**﴾ [الأعراف: ١٩٤] وتارة تكون غير عاملة، وهو كثير كقوله تعالى: ﴿**إن الكافرون إلا في غرور**﴾ [الملك: ٢٠]، ﴿**إن كل نفس لما عليها حافظ**﴾ [الطارق: ٤]، وادعى بعضهم أنها لا تجيء نافية إلا بعدها «إلا» أو «لما» المشددة التي بمعنى «إلا»، ويرده قوله تعالى: ﴿**إن عندكم من سلطان بهذا**﴾ [يونس: ٦٨]، ﴿**وإن أدري لعله فتنة**﴾ [الأنبياء: ١١١].

ومجيئها للزيادة أكثره بعد «ما» النافية لتوكيد النفي نحو: ما إن زيد قائم، وزعم ابن الحاجب: أنها تزاد بعد «لما» الإيجابية، وغلط فيه، وإنما تلك المفتوحة.

تنبيه: لم يذكر «إن» المشددة ومجيئها للتعليل، وذكره في باب القياس في مسالك

=انظر: شذرات الذهب (٥/٢٣٢)، بغية الوعاة (٢/٢٢٤)، إنباه الرواة (٢/٣٣٢).

(١) هو: سعيد بن جبير بن هشام الكوفي، الأسدي مولاهم، أبو عبد الله من كبار أئمة التابعين ومقدميهم في التفسير والحديث والفقه والعبادة والورع، قتله الحجاج ظلمًا سنة ٩٥هـ.
انظر: شذرات الذهب (١/١٠٨) تهذيب الأسماء واللغات (١/٢١٦)، المعارف (ص٤٤٥).

العلة، وكأنه استغنى عنه لذلك، وقد أنكره ابن الأنبارى[(١)] فى مسائل سئل عنها فى قوله ﷺ: «إنها من الطوافين عليكم»[(٢)]، فقال: لم تأت للتعليل بالإجماع، وإنما هى للتأكيد، وبمعنى نعم لا غير، والتعليل إنما استفيد من الطواف لا من إن.

(م): الثالث: أو للشك والإبهام والتخيير ومطلق الجمع والتقسيم وبمعنى والإضراب كـ«بل»، قال الحريرى: والتقريب نحو: ما أدرى أسلم أو ودع.

(ش): مثال الشك قام زيد أو عمرو، وإذا لم تعلم أيهما قام. ومنه: **﴿لبثنا يومًا أو بعض يوم﴾** [المؤمنون: ١١٣]، والفرق بينها وبين إما، إذا استعملت للشك: أن الكلام مع إما لا يكون إلا مبنيًا على الشك، و«أو» بخلافه. وقد يبنى الكلام أولاً على الشك فتكون كإما، وقد يبنى المتكلم كلامه أولاً على اليقين ثم يدركه الشك. ومثال الإبهام: قام زيد أو عمرو، إذا كنت تعلم القائم منهما، إلا أنك قصدت الإبهام على المخاطب، ومنه قوله تعالى: **﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين﴾** [سبأ: ٢٤]، والفرق بينهما: أن الشك من جهة المتكلم والإبهام من جهة السامع، وجوز القرافى فى الإبهام قراءته بالموحدة والمثناة؛ لأن المقصود التلبيس على السامع. ومثال التخيير وهى الواقعة بعد الطلب، وقيل: ما يمنع فيه الجمع نحو: تزوج هندًا أو أختها، وخذ من مالى درهمًا أو دينارًا.

واستشكل على التفسير الثانى تمثيل الأئمة بآيتى الكفارة والفدية؛ للتخيير مع إمكان الجمع، وأجاب صاحب «البسيط» من النحويين بأنه إنما يمتنع الجمع بينهما فى المحظور؛ لأن أحدهما ينصرف إليه الأمر، والآخر يبقى محظورًا لا يجوز له فعله، ولا يمتنع فى خصال الكفارة؛ لأنه يأتى بما عدا الواجب متبرعًا ولا منع من التبرع، ولم يذكر المصنف الإباحة، ومنهم من غاير بينهما وبين التخيير، ومثل الإباحة بما يجوز الجمع بينهما نحو: اصحب العلماء أو الزهاد، والتخيير بما يمتنع الجمع نحو: خذ الثوب أو الدينار، والظاهر

(١) هو: أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار، إمام فى اللغة والقراءات، ولد سنة ٢٧١هـ، وتوفى سنة ٣٢٨هـ. من شيوخه: والده، وثعلب. من مصنفاته: غريب الحديث، والأضداد، والكافى فى النحو.
انظر: وفيات الأعيان (٣٤١/٤)، وما بعدها، المدارس النحوية (ص٢٣٨).

(٢) حديث: «إنها من الطوافين عليكم» رواه أبو قتادة، رضى الله عنه، مرفوعا، قال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.
انظر: موطأ مالك (٢٣/١)، بذل المجهود (١٩٦/١)، عارضة الأحوذى (١٣٧/١)، سنن ابن ماجه (١٣١/١)، سنن النسائى (٤٨/١)، سنن الدارقطنى (٧٠/١)، سنن البيهقى (٢٤٥/١).

أنهما قسم واحد؛ لأن حقيقة الإباحة هي التخيير، وإنما امتنع الجمع في الثوب أو الدينار للقرينة العرفية لا من مدلول اللفظ، كما أن الجمع بين صحبة العلماء والزهاد وصف كمال لا نقص فيه، والفرق بين الإباحة والتخيير، وبقية معاني «أو» أن الإباحة والتخيير في الطلب والشك والإيهام والتنويع في الخبر، فإن جاءت «أو» بعد النهي وجب اجتنابهما معًا كقوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثمًا أو كفورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] أي لا تطع أحدهما، فلو جمع بينهما لفعل المنهي عنه مرتين، وفي «الارتشاف»: إذا نهيت عن المباح استوعبت ما كان مباحًا، باتفاق النحاة، منه، ولا تطع منهم آثمًا أو كفورًا، وإذا نهيت عن المخير فيه، فذهب السيرافي إلى أنه يستوعب الجميع، وذهب ابن كيسان[(١)] إلى جواز أن يكون النهي عن واحد وأن يكون عن الجميع انتهى.

ومثال: مطلق الجمع كالواو، وقوله تعالى: ﴿أو يزيدون﴾ [الصافات: ١٤٧] وهذا قول كوفي، ومثال التقسيم: الكلمة: اسم أو فعل أو حرف، وأبدل ابن مالك التقسيم بالتفريق المجرد يعني من المعاني السابقة ومثله بقوله تعالى: ﴿وقالوا كونوا هودًا أو نصارى﴾ [البقرة: ١٣٥] قال: والتعبير عنه بالتفريق أولى من التقسيم، لأن استعمال الواو فيما هو تقسيم أجود من استعمال أو، ونوزع في ذلك بأنَ مجيء الواو في التقسيم أكثر، لا يقتضي أن، أو، لا يأتي له، بل يقتضي ثبوت ذلك غير أكثر.

ومثال إلى: لألزمنك أو تقضي حقي، وجعل منه بعضهم قوله تعالى: ﴿أو تفرضوا لهن فريضة﴾ [البقرة: ٢٣٦]، إذا قدر تفرضوا منصوبًا بأن مضمرة، ويكون غاية لنفي الجناح. ومثال الإضراب قوله تعالى: ﴿أو يزيدون﴾، قال الفراء هنا: «أو» بمعنى بل، وقد تجيء للإضراب مطلقًا، وعن سيبويه بشرطين: تقدم نفي أو نهي، وإعادة العامل، نحو: ما قام زيد أو ما قام عمرو، ولا يقم زيد أو لا يقم عمرو، ومثال التقريب ذكره المصنف: ما أدري أسلم أو ودع، أي: لسرعته، وإن كان يعلم أنه سلم أولاً، وجعل مثله: ما أدري أذن أو أقام، وحكايته عن الحريري تابع فيه الشيخ في المغني، وقد ذكره أبو البقاء[(٢)] أيضًا، وجعل منه قوله تعالى: ﴿وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الحسين، المعروف بابن كيسان، عالم بالعربية والنحو من أهل بغداد، أخذ عن المبرد وثعلب، له مصنفات منها: تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها، المهذب في النحو، غلط أدب الكتاب، غريب الحديث، وغيرها، توفي سنة ٢٩٩هـ.

انظر: شذرات الذهب (٢٣٢/٢)، كشف الظنون (١٧٠٣/٢)، الأعلام (٣٠٨/٥).

(٢) هو: عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، البغدادي، الحنبلي، فقيه، مفسر نحوي لغوي فرضي من شيوخه: أبو زرعة المقدسي وابن هبيرة الوزير، وابن القصاب، من تلاميذه: أبو=

أقرب﴾ [النحل: ٧٧]، ثم قال الشيخ: وهو بين الفساد، و«أو» فيه إنما هى للشك،وإنما استفيد التقريب من: إثبات اشتباه السلام بالتوديع؛ إذ حصول ذلك مع تباعد ما بين الوقتين ممتنع أو مستبعد، قلت: وهذا لا يتأتى فى الآية إلا برجوعه إلى الإبهام على المخاطب، وأما دعوى إسناده ذلك فيما بعد أو، فلا خصوصية له بهذا المعنى، ولهذا ذهب قوم إلى أنها موضوعة للقدر المشترك بين المعانى السابقة، وهى لأحد الشيئين أو الأشياء، وإنما فهمت هذه المعانى من القرائن.

(م): الرابع: أى: بالفتح والسكون للتفسير والنداء القريب أو البعيد أو المتوسط، أقوال.

(ش): معنى التفسير: أن تكون تفسيرًا لما قبلها وعبارة عنه، وهى أعم من «أن» المفسرة؛ لأن أى تدخل على الجملة والمفرد، ويقع بعدها القول وغيره، مثال المفرد: عندى عسجد، أى: ذهب، ومثال الجملة قول الشاعر:

وترمينني بالطرف أى أنت مذنب   وتقلينني لكن إياك لا أقلى

فجعل «أنت مذنب» تفسيرًا لـ «ترمينني بالطرف»، إن كان «ترمينني بالطرف» معناه: تنظر إلىَّ نظر مغضب، ولا يكون ذلك إلا عن ذنب، وأغرب ابن أبى الفتح فى «شرح الجمل» فقال: شرطها أن يكون ما قبلها جملة تامة مستغنية بنفسها يقع بعدها جملة أخرى تامة أيضًا، تكون الثانية هى الأولى فى المعنى مفسرة لها، فتقع بينهما «أى»، وادعى بعضهم أنها اسم فعل بمعنى: عوا أو فهموا، وضعت لعدم دلالتها على معنى فى نفسه بغير إضافة، وحكى ابن مالك عن صاحب «المستوفى» أنها حرف عطف، ثم قال: والصحيح أنه حرف تفسير تابع يتبع ما بعدها الأجلى الأخفى، وهو عطف بيان يوافق ما قبلها فى التعريف والتنكير.

ومثال النداء: أى زيد، وفى الحديث: أى رب[1]، وعلى هذا فهل ينادى بها القريب

=الفرج الحنبلى، ابن الدبيثى، ابن النجار. من مصنفاته: البيان فى إعراب القرآن، التعليق فى مسائل الخلاف فى الفقه، توفى سنة ٦١٦هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٣/١٠٠)، طبقات المفسرين للداودى (٢٣١/١) وما بعدها، بغية الوعاة (٣٨/٢).

(١) أخرج البخارى (١٤٣/٤)، فى الصحيح مع حاشية السندى، ومسلم فى صحيحه (١٩٥/١٦) بشرح النووى، والإمام أحمد فى مسنده (٧/٤) عن أنس بن مالك، رضى الله عنه، عن النبى ﷺ قال: «وكل الله بالرحم ملكًا، فيقول: أى رب نطفة، أى رب علقة، أى رب مضغة...» الحديث.

أو البعيد مسافة أو حكمًا، أو المتوسط، أقوال، وبالأول قال المبرد[1] والزمخشري، وبالثالث قال ابن برهان، وفيه إثبات رتبة ثالثة وهو التوسط ولا يعرفه الجهور، والراجح الثاني، ونقله ابن مالك عن سيبويه، لأنه صرح بأنها مثل هنا وأيا في البعيد، وعلل القواس الأول بقلة لفظها وعدم الحاجة لمد الصوت. وتظهر فائدة العلتين في الأولى، فعلى الأول هي مساوية لها وعلى الثاني فلا، وفي كتاب «الأدوات»: أي: للقريب حاضرًا إذا كان معرضًا عنك، والألف للقريب المقبل عليك، ويا للجمع.

(م): وبالتشديد: الشرط والاستفهام وموصولة ودالة على معنى الكمال ووصلة لنداء ما فيه أل.

(ش): أي بالفتح والتشديد، مثال الشرط: أيهم يكرمني أكرمه، والاستفهام: ﴿**أيكم زادته هذه إيمانًا**﴾ [التوبة: ١٢٤]، قال الآمدي: ولا تكون استفهامية أو شرطية إلا معرفة وهو مردود، بل يجوز أن تكون معرفة أو نكرة حسب ما تضاف إليه، ومثال الموصولة، أي: بمعنى الذي، قوله تعالى: ﴿**ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد**﴾ [مريم: ٦٩]، التقدير: لننزعن الذي هو أشد، قاله سيبويه وخالفه الكوفيون، والدالة على معنى الكمال هي الصفة، وتقع تارة صفة للنكرة، نحو: زيد رجل أي رجل، أي: كامل في صفات الرجال، وحالاً للمعرفة، كمررت بعبد الله أي رجل. واعلم إنها إذا وقعت صفة، فإن أضيفت إلى مشتق كانت للمدح بالمشتق منه خاصة، وإن أضيفت إلى غير المشتق، كانت للمدح بكل صفة يمكن أن يثنى بها، فالأول: كمررت بعالم أي عالم، فالثناء عليه بالعلم خاصة، والثاني: كمررت برجل أي رجل، فالثناء عليه بكل ما يمدح به الرجل، وكلام المصنف شامل للضربين، ومثال الوصلة: يا أيها الرجل، وزاد بعضهم مجيئها للتخصيص، نحو: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة، والتعجب كقوله: أي فتى الهيجاء أنت، وجارة وهذا راجع إلى الاستفهام.

تنبيه: كان ينبغي أن يذكر «إي» بكسر الهمزة وسكون الياء، ليستوفي جميع أقسامها، وهي حرف جواب بمعنى نعم، ولا يجاب بها إلا مع القسم في جواب الاستفهام نحو: ﴿**ويستنبئونك أحق هو قل إي وربي**﴾ [يونس: ٥٣].

(م): الخامس: إذ: اسم للماضي ظرفًا، ومفعولاً به، وبدلاً من المفعول، ومضافًا

---

(١) هو: أبو العباس محمد يزيد بن عبد الأكبر الأزدي البصري، إمام في اللغة والنحو، والأدب، من شيوخه: أبو العباس المزني، السجستاني، وابن عقيل. من تلاميذه: نفطويه، والصفار، والصولي من مصنفاته: الكامل في الأدب، معاني القرآن وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٢/١٩٠)، بغية الوعاة (١/١٦٩).

إليها اسم زمان والمستقبل فى الأصح، وترد للتعليل حرفًا، وقيل: ظرفًا، وللمفاجأة وفاقًا لسيبويه.

(ش): أجمعوا على سببية إذ بدليل تنوينها فى نحو: يومئذ، والإضافة إليها نحو: ﴿**إذ هديتنا**﴾ [آل عمران: ٨]، وهى اسم للماضى نحو: قمت إذ قام زيد، سواء دخلت على الماضى أو غيره، ومثال استعمالها ظرفًا: ﴿**فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا**﴾ [التوبة: ٤٠]، وقدمه المصنف؛ لأنه الغالب فيها. ومثال المفعولية: ﴿**واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم**﴾ [الأعراف ٨٦]. ومثال البدلية: ﴿**اذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت**﴾ [مريم: ١٦]؛ فإذ بدل اشتمال من مريم على حد البدل فى قوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه**﴾ [البقرة: ٢١٧]. ومثال المضاف إليها الزمان، أى: سواء صلح للاستغناء عنه نحو: يومئذ، أو لا، نحو: ﴿**بعد إذ هديتنا**﴾ [آل عمران: ٨]. ومثال المستقبل بمعنى إذا: ﴿**يومئذ تحدث أخبارها**﴾ [الزلزلة: ٤]، وهذا ما اختاره ابن مالك وجمع من المتأخرين محتجين بقوله تعالى: ﴿**فسوف يعلمون إذ الأغلال فى أعناقهم**﴾ [غافر: ٧٠، ٧١]، ولكن الأكثرين على المنع، وأجابوا عما تمسك به الأولون بأن الأمور المستقبلة لما كانت فى أخبار الله متيقنة مقطوعًا بها؛ عبر عنها بلفظ الماضى. وبهذا أجاب الزمخشرى، وابن عطية، وغيرهما، ومثال التعليل: ﴿**لن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم**﴾ [الزخرف: ٣٩]، ﴿**وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا**﴾ [الأحقاف: ١١]. ثم اختلف النحويون فى أنها حينئذ هل تكون حرفًا بمنزلة لام العلة، ونسب لسيبويه، وصرح به ابن مالك فى بعض نسخ «التسهيل»، أو ظرفًا؟. والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ، والمراد بالمفاجأة: الواقعة بعد بيننا وبينما، قال سيبويه: بينا أنا كذا إذ جاء زيد، فهو لما توقعه ويهجم عليه، والخلاف السابق آت هنا: هل هى حرف بمعنى المفاجاة، أو باقية على ظرفيتها الزمانية؟ ويزيد هنا قول: إنها ظرف مكان كما قيل به فى إذا الفجائية.

(م): **السادس: إذا للمفاجأة.**

(ش): وهى التى يقع بعدها المبتدأ، فرقًا بينها وبين الشرطية، نحو: خرجت فإذا الأسد بالباب، ومنه قوله تعالى: ﴿**فإذا هى حية تسعى**﴾ [طه: ٢٠]، قال صاحب «الكشاف»: إنها إذا الكائنة بمعنى الوقت، الطالبة ناصبًا لها وجملة تضاف إليها، خصت فى بعض المواضع بأن يكون ناصبها فعلاً مخصوصًا، وهو فعل المفاجاة، والجملة ابتدائية لا غير، نحو قوله تعالى: ﴿**حبالهم وعصيهم**﴾ [طه: ٦٦]، وفاجأ موسى وقت تخيل حبالهم، وقال ابن الحاجب: معنى المفاجأة: حضور الشىء معك فى وصف من أوصافك الفعلية،

وتصويره فى المثال حضور السبع معك فى زمن وصفك بالخروج، أو فى مكان خروجك؛ لأن حصر ذاتك فى مكان فعلك حين تلبسك به أمس من حصرك فى زمن فعلك حين تلبسك به؛ لأن ذلك المكان يخصك ذلك الحين دون من أشبهك، وذلك الزمان لا يخصك دون من أشبهك، وكلما كان الفاجىء ألطق بالمفاجأ، كانت المفاجأة أقوى.

(م): حرفًا، وفاقًا للأخفش وابن مالك، والمبرد وابن عصفور ظرف مكان، والزجاج والزمخشرى: ظرف مكان.

(ش): اختلفوا فيها على ثلاثة مذاهب: أصحها: أنها حرف؛ لأن المفاجأة معنى من معانى الكلام كالاستفهام والنفى، والأصل فى المعانى أن تؤدى بالحروف نحو: «لم» و«قد» و«ما»، ورجح قولهم: فإذا إن زيدًا بالباب بكسر إن، إذ لا يعمل ما بعد إن فيما قبلها. والثانى: إنها ظرف زمان، والثالث: أنها ظرف مكان بدليل وقوعها خبرًا عن الجثة بدليل: خرجت فإذا زيد، وظرف الزمان لا يقع خبرًا عن الجثة، وأجاب الثانى بأنه على حذف مضاف، أى: حضور زيد، ونسب هذا وما قبله لسيبويه، وفائدة الخلاف تظهر إذا قلت: خرجت فإذا الأسد، فعلى الأول لا يصح كونها خبرًا، لأن الحرف لا يخبر به ولا عنه، وكذا على الثانى؛ لأن الزمان لا يخبر به عن الجثة، ويصح على الثانى أى: فبالحظيرة الأسد.

(م): وترد ظرفًا للمستقبل متضمنة معنى الشرط غالبًا.

(ش): ولذلك تجاب بما يجاب به أدوات الشرط نحو: إذا جاء زيد فقم إليه، قالوا: واختصت من بين أدوات الشرط بأنها لا تكون إلا فى المحقق، نحو: إذا طلعت الشمس فأتنى. أما «إن» ونحوها فتكون للمشكوك فيه، ولهذا قال تعالى: ﴿**وإذا مسكم الضر فى البحر**﴾ [الإسراء: ٦٧]، لما كان مس فى البحر محققًا، بخلاف قوله: ﴿**وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض**﴾[1] [فصلت: ٥١]؛ فإنه لم يقيد مس الشر بل أطلقه، ولما قيده بالبحر الذى يتحقق ذلك أتى بهذا، وهذا يضعف التأويل الذى حكاه البخارى عن إسحاق بن راهويه[2] فى الحديث الذى حسنه الترمذى[3]: «إن المؤمن إذا اشتهى الولد

---

(١) فى المخطوط «وإن» بدل «وإذا» وهو تحريف وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) هو: إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلى أبو يعقوب المروزى المعروف بابن راهويه، كان قوى الذاكرة يحفظ سبعين ألف حديث، جالس الإمام أحمد، وروى عنه، وناظر الإمام الشافعى، ثم صار من أتباعه وجمع كتبه. توفى بنيسابور سنة ٢٣٨هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٧٩/٢)، وفيات الأعيان (١٩٩/١).

فى الجنة، كان حمله ووضعه فى ساعة واحدة»[1]، أن معناه: إن اشتهى الولد كان ولكن لا يشتهيه، فقيل: ليس هذا طبيعة «إذا»، بل طبيعة غيرها من أدوات الشرط، واستظهر بقوله: غالبًا إلى مجيئها مجردة من معنى الشرط كما سيأتى.

(م) وندر مجيئها للماضى والحال.

(ش): أما الماضى فعلامتها أن يقع موقع إذ، كقوله تعالى: ﴿**ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم**﴾ [التوبة: ٩٢]، وقوله: ﴿**وإذا رأوا تجارة أولهوًا انفضوا إليها**﴾ [الجمعة: ١١]، خبر أثبته بعضهم، وتابعه ابن مالك، والجمهور منعوه، وتأولوا ما أوهم ذلك وأما **الحال** وعلامتها بعد القسم نحو: ﴿**والليل إذا يغشى**﴾ [الليل: ١]، ﴿**والنجم إذا هوى**﴾ [النجم: ١]؛ لأنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفًا لفعل القسم؛ لأنه إنشاء لا إخبار عن قسم ثان؛ لأن قسمه سبحانه وتعالى قديم، يكون محذوف هوحال من الليل والنجم؛ لأن الاستقبال والحال متنافيان، وإذا أبطل هذان تعين أنه ظرف لأحدهما على أن المراد به الحال.

وقال ابن الحاجب فى «شرح المفصل»: قد تأتى لمجرد الظرفية دون الشرطية، نحو: ﴿**والليل إذا يغشى**﴾ لأنها لو كانت شرطية لاحتاجت إلى جواب، وليس فى اللفظ، فيكون مقدرًا يدل عليه فعل القسم، وهو فاسد؛ لأنه يصير المعنى: إذا يغشى أقسم، فيكون القسم متعلقًا بالشرط وهو ظاهر الفساد، وإذا ثبت أنها لمجرد الظرفية فليست متعلقة بفعل القسم؛ لأنه يصير المعنى: أقسم فى هذا الوقت بالليل، يصير القسم مبتدأ، والمعنى على خلافه، بل يتعلق بفعل محذوف، أى: أقسم بالليل حاصلاً فى هذا الوقت، فهى إذًا فى موضع الحال من الليل، انتهى.

وقد وقع فى محذور آخر، وهو أن الليل عبارة عن الزمان المعروف، فإذا جعلت إذا معمولة لفعل هو حال من الليل لزم وقوع الزمان فى الزمان وهو محال، والحق أن «إذا»

---

(٣) هو: محمد بن عيسى بن سوْرة السلمى، أبو عيسى الحافظ، الضرير، العلامة المشهور، أحد الأئمة فى الحديث، ذكره ابن حبان فى الثقات، من مصنفاته: الجامع، والعلل، والتواريخ، توفى سنة ٢٧٩هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٢٧٨/٤)، شذرات الذهب (١٧٤/٢)، طبقات الحفاظ (٦٣٣/٢).

(١) حديث الترمذى أخرجه فى الجامع الصحيح (٥٩٩/٤، ٦٠٠)، وقال: هذا حديث حسن غريب وأخرجه الإمام أحمد فى المسند (٩/٣)، وابن ماجه فى سننه (١٤٥٢/٢)، وسنن الدارمى (٣٣٧/٢)، عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «المؤمن إذا اشتهى الولد فى الجنة كان حمله ووضعه وسنه فى ساعة كما يشتهى».

كما تجرد عن الشرط تجرد كذلك عن الظرف، فهى هنا لمجرد الوقت من دون تعلقها بشىء تعلق الظرفية، وهى مجرورة المحل هاهنا لكونها بدلاً عن الليل، كما جرت بحتى فى قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها﴾ [الزمر: ٧١]، والتقدير أقسم بالليل وقت غشائه، أى: أقسم بوقت غشيان الليل.

(م): السابع: الباء للإلصاق حقيقة أو مجازًا.

(ش): معنى الإلصاق: أن تضيف إلى ما كان لا يضاف إليه وتلصقه به لولا دخولها، نحو: خضت الماء برجلى، ومسحت برأسى، وهو أصل معانيها، ولم يذكر لها سيبويه غيره، ولذها قال المغاربة: لا تنفك عنه إلا أنها قد يتجرد له وقد يدخلها مع ذلك معنى آخر، وقال عبد القاهر: قولهم الباء للإلصاق، إن حملناه على ظاهره اقتضى إفادتها فى كل ما تدخل عليه وهذا محال؛ لأنها تجىء مع الإلصاق نفسه كقولنا: ألصقته به ولصقت به وحينئذ فلابد من تأويل كلامهم، والوجه فيه: أن يكون غرضهم من ذلك أن يقولوا للمتعلم: انظر إلى قولك: ألصقته به، وتأمل الملابسة التى بين الملصق والملصق به، واعلم أن الباء أينما كانت، كانت الملابسة التى تحصل بها شبيهة بهذه الملابسة التى تراها فى قولك: ألصقته به، انتهى. ثم الإلصاق قد يكون حقيقة وهو الأكثر، نحو: أمسكت الحبل بيدى، قال ابن جنى: أى: ألصقتها به، وقد يكون مجازًا، نحو: مررت بزيد، فإن المرور لم يلصق بزيد، وإنما التصور بمكان يقرب منه، قال الزمخشرى: المعنى: ألصقت مرورى بموضع يقرب منه، كأنه يلتصق به، فهو على الاتساع.

(م): والتعدية.

(ش): وهى التى يقال لها: باء النقل؛ لأنها تنقل الفاعل ليصير مفعولاً، نحو: قمت بزيد، أى: أقمته، وذهبت بزيد، أى: أذهبته، وإن كانت التعدية لا يفارقها، ولكن المراد بالتعدية هذا النوع الذى فى مقابلة الهمزة. قال ابن مالك: وهى القائمة مقام النقل فى إيصال معنى الفعل اللازم إلى المفعول به، نحو: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧]، و﴿لذهب بسمعهم﴾ [البقرة: ٢٠]، واعترضه الشيخ أبو حيان بأنها قد وردت مع المتعدى نحو: صككت الحجر بالحجر، ودفعت بعض الناس ببعض، فلهذا كان الصواب قول غيره: هى الداخلة على الفاعل فيصير مفعولاً؛ ليشمل المتعدى واللازم.

وغلط الشيخ فى ذلك؛ لأن الباء فى المثالين إنما دخلت على ما كان مفعولاً، والمغلط غالط، بل إنما دخلت على ما كان فاعلاً، والأصل: دفع بعض الناس بعضًا، وصك الحجر الحجر بتقديم المفعول؛ لأن المعنى أن المتكلم صير البعض الذى دخلت عليه الباء

واقعًا للبعض المجرد عنها، ولكن قوله: وأصله دفع بعض الناس بعضًا، وصك الحجر الحجر، ليس بجيد؛ لأنه قدم الفاعل، فأوهم كون الباء دخلت على ما كان مفعولاً، كما فهم المعترض.

وهنا فوائد: أحدها: مذهب الجمهور أن باء التعدية بمعنى همزة النقل لا تقتضى مصاحبة الفعل للمفعول فى الفعل، فإذا قلت: قمت بزيد، فالمعنى: جعلته يقوم، ولا يلزم أن يقوم معه، وذهب المبرد والسهيلى والزمخشرى إلى اقتضائها المصاحبة بخلاف الهمزة. قال السهيلى: إذا قلت: قعدت به، فلابد من مشاركة، ولو باليد، ورد عليهما بقوله: ذهب الله بنورهم؛ لأن الله تعالى لا يوصف بالذهاب مع النور، وأجيب بأنه يجوز على معنى يليق به، كما وصف نفسه بالمجىء فى قوله: ﴿**وجاء ربك**﴾ [الفجر: ٢٢]، وهو ظاهر البعد، ويؤيد بأن باء التعدية بمعنى الهمزة، قرأ اليمانى: «إذهب الله نورهم»[1].

والثانية: إن قيل: كيف جاء قوله تعالى: ﴿**تنبت بالدهن**﴾ [المؤمنون: ٢٠] فى قراءة ضم الباء. وتنبت مضارع أنبت، والهمزة فى أنبت للنقل، فكيف جاز الجمع بينهما وبين الباء وهى للنقل، بل حقه أن يقول: تنبت بالدهن أو تنبت الدهن؟ فالجواب أنها تخرج على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الباء للحال، أى: تنبت ثمرها، وفيه الدهن أو فى هذه الحال.

ثانيها: أن أنبت ونبت بمعنى واحد؛ فكما يقال نبت بالدهن فكذا أنبت بالدهن.

ثالثه: أنها زائدة.

الثالثة: نازع ابن الخباز وغيره فى جعل التعدية قسيمًا للإلصاق؛ لأن الإلصاق تعدية، وجوابه: أن المراد بها نوع خاص على ما تقدم، والإلصاق أعم منها؛ ولهذا قال الشيخ أبو الفتح: إذا قلت: أمسكت زيدًا، احتمل أن يكون باشرته بيدك، وأن تكون منعته من التصرف من غير مباشرة، فإذا قلت: أمسكت بزيد، دلت على أن مباشرتك له بيدك، فالباء ملصقة غير متعدية.

(م): والاستعانة والسببية.

---

(١) قلت: صفة الذهاب والمجىء والإتيان المضافة إلى الله تعالى نوعان: مطلق، ومقيد، فإذا كان بالمجىء أو الإتيان أو الذهاب، رحمة أو عذاب ونحو ذلك قيد بذلك كما فى الحديث: «حتى جاء الله بالرحمة والخير» وكقوله: ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم﴾.
أما الإتيان والمجىء والذهاب ونحوه المطلق فهذا لا يكون إلا بمجيئه سبحانه ونحو ذلك من الصفات كقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾ وقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفًا صفًا﴾.
انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية (١٦٤) وما بعدها.

(ش): باء الاستعانة هى الداخلة على آلة الفعل، نحو: كتبت بالقلم وبريت بالسكين، ومنه: ﴿استعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥]، والسببية، نحو: ﴿فكلا أخذنا بذنبه﴾ [العنكبوت: ٤٠]، ومنه: لقيت بزيد الأسد، أى: بسبب لقائى إياه، ولم يذكر فى «التسهيل» باء الاستعانة وأدرجها فى السببية، وقال فى شرحه: باء السببية هى الداخلة على صريح؛ للاستعانة عن فاعل يتعداها مجازًا، نحو: ﴿فأخرج به من الثمرات﴾ [البقرة:٢٢]، فلو قصد إسناد الإخراج إلى الباء لحسن ولكنه مجاز، قال: ومنه: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين، والنحويون يعبرون عن هذه الباء باء الاستعانة، وأوثرت على ذلك التعبير بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى، فإن استعمال السببية فيها يجوز، واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز، ولم يذكر المصنف باء التعليل استغناء عنه بالسببية؛ لأن العلة والسبب واحد[1]، وابن مالك غاير بينهما، ومثل التعليلية بقوله تعالى: ﴿ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل﴾ [البقرة: ٥٤]، ﴿فبظلم من الذين هادوا﴾ [النساء: ١٦٠]، وقال بعضهم: إذا قلت: ضربته بسوء أدبه، احتمل العلية والسببية، والفرق بينهما: أن العلة موجبة لمعلولها، بخلاف السبب لمسببه فهو للأمارة عليها، ومن هنا اختلف أهل السنة والمعتزلة فى أن الأعمال طاعة ومعصية هل هى علة للجزاء ثوابًا وعقابًا أو سبب؟ فقالت المعتزلة بالأول وأهل السنة بالثانى، واختلف فى الحج عن الغير، فمن رأى العمل علة، قال: لا يصح؛ لأن عمل زيد لا يكون علة لبراءة ذمة عمرو، ومن رآه سببًا، قال: يصح؛ لجواز أن يكون سببًا للبراءة وعلمًا عليها.

(م): وللمصاحبة.

(ش): وهى التى يصلح فى موضعها «مع» أو تغنى عنها وعن مصحوبها الحال؛ كقوله تعالى: ﴿قد جاءكم الرسول بالحق﴾ [النساء: ١٧٠]، أى: مع الحق أو محقًا؛ ولهذا يسميها كثير من النحويين باء الحال؛ لأن ما تدخل عليه يصلح أن يكون حالاً، فمن لاحظ الموضع عبر عنها بما تقع فيه، فسماها باء الحال، ومن لاحظ معنى المعية الموجود معها، عبر عنها بالمصاحبة، إذ معنى «مع» المصاحبة.

(م): والظرفية.

(ش): وهى التى يصلح موضعها «فى»، وتكون مع اسم الزمان؛ كقوله تعالى: ﴿وإنكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل﴾ [الصافات: ١٣٧، ١٣٨]، ومع المكان نحو: ﴿وما كنت بجانب الطور﴾ [القصص: ٤٦]، ونحو: ﴿ولقد نصركم الله ببدر﴾

---

(١) قلت: بين السبب والعلة عموم وخصوص فكل علة سبب وليس العكس؛ لأن العلة سبب يدرك العقل بوضوح تبرير لهذا السبب. أما السبب فلا يدرك العقل بوضوح تبريرًا له.

[آل عمران: ١٢٣]، وينبغى أن يقيد هذا بالظرفية الحقيقية، وإلا فحينئذ يدخل مجازان فى الكلام، وهى كونها للظرفية والتوسع فى الظرفية.

(م): والبدل.

(ش): بأن يجىء موضعها بدل، وفى الحديث: «ما يسرنى بها حمر النعم»(١)، أى: بدلها.

(م): والمقابلة.

(ش): قال ابن مالك: هى الباء الداخلة على الأثمان والأعواض، نحو: اشتريت الفرس بألف، وقال بعضهم: ترجع وما قبلها إلى السبب؛ فإن التقدير: هذا مستحق بذلك، أى: بسببه. واستشكل الفارسى دخول الباء على الآيات فى قوله تعالى: ﴿**ولا تشتروا بآياتى ثمنًا قليلاً**﴾(٢) [البقرة: ٤١]، وقال: مشكل؛ لأن الباء دخلت على المثمن دون الثمن، فلابد أن يضمر الثمن حتى يكون الثمن هو المشترى، وعلى رأى الفراء لا يحتاج إلى المضمر؛ لأنه قال: إذا كان المتقابلان فى العقود نقدين جاز دخول الباء على كل واحد منهما، وكذا كانا معنيين، نحو: ﴿**اشتروا الضلالة بالهدى**﴾(٣) [البقرة: ١٦]، والباء تدخل على المتروك المرغوب عنه فى باب الشراء، بخلاف البيع.

(م): والمجاوزة.

(ش): وعبر عنه بعضهم بموافقة عن، وتكثر بعد السؤال نحو: ﴿**فاسأل به خبيرًا**﴾ [الفرقان: ٥٩]، ﴿**سأل سائل بعذاب واقع**﴾ [المعارج: ١]، وقيل بعد غيره، نحو: ﴿**ويوم تشقق السماء بالغمام**﴾ [الفرقان: ٢٥]، وهذا منقول عن الكوفيين، وتأويل الشلوبين على أنها للسببية، أى: فاسأل بسببه، أو تضمن «فاسأل» معنى اطلب؛ لأن السؤال طلب فى المعنى.

(م): والاستعلاء.

---

(١) الحديث بلفظ: «ما يسرنى أن لى حمر النعم وأن لى حلف»، فى الكامل فى الضعفاء لابن عدى (١/١٨٥) وبلفظ: «ما يسرنى أن لى حمر النعم وأنى نقضت الحلف الذى فى دار الندوة».
انظر: المعجم الكبير للطبرانى (١١/٢٩٣)، مجمع الزوائد للهيثمى (٨/١٧٢)، كنز العمال للمتقى الهندى (٤٦٤٥٧،٤٦٤٥٨)، تفسير الطبرى (٥/٣٦)، تفسير ابن كثير (٢/٢٥٣)، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادى (٤/١٩٧).

(٢) وفى المخطوط ﴿ولا تشتروا بآيات الله ثمنًا قليلاً﴾ وما أثبتناه هو الصواب.

(٣) وفى المخطوط «اشترى» وما أثبتناه هو الصواب.

(ش): وعبر عنه بعضهم بموافقة «على»، كقوله تعالى: ﴿ومنهم من إن تأمنه بقنطار﴾ أى على قنطار[1]، وحكاه الإمام فى «البرهان» عن الشافعى، ويؤيده قوله تعالى: ﴿هل آمنكم عليه﴾ [يوسف: ٦٤].

(م): والقسم، والغاية، والتوكيد.

(ش): فالأول نحو: بالله لأفعلن، وهى أصل حروف القسم، والثانى نحو: ﴿وقد أحسن بى﴾ [يوسف: ١٠٠]، أى: إلى، والثالث: وهى الزائدة، إما مع الفاعل، نحو: ﴿وهزى إليك بجذع النخلة﴾ [مريم: ٢٥]، أو المبتدأ نحو: بحسبك زيد، أو الخبر نحو: ﴿أليس الله بكاف عبده﴾ [الزمر: ٣٦].

(م): وكذا التبعيض، وفاقًا للأصمعى[2].

(ش): مستدلين بقوله تعالى: ﴿عينًا يشرب بها عباد الله﴾ [الإنسان: ٦]، أى: منها، وخرج عليه: ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ [المائدة: ٦]، ولم ترد باء التبعيض عند مثبتها إلا مع الفعل المتعدى، وأنكره قوم، منهم ابن جنى، وتأولوا أدلة المثبتين على التضمين، أو أن التبعيض استفيد من القرائن، واعترض الإمام فخر الدين على كلام ابن جنى، فقال: شهادة على النفى وهى غير مقبولة، هذا مع أنه قبل هذا قال: إنها للسببية وهو ضعيف؛ لأنه لم يقل به أحد من أهل اللغة، فقد وقع فيما أنكره.

وأجاب ابن دقيق العيد فيما كتبه على «فروع ابن الحاجب»: بأنا لا نسلم أنها شهادة، بل هى إخبار مبنى على ظن غالب مستندًا إلى الاستقراء من أهل لذلك، مطلع على لسان العرب فيسمع كسائر أحكامهم فى نفى ما دل الاستقراء على نفيه كقولهم: فى كلام العرب: اسم آخره واو قبلها ضمة، وإن تركيب ق ب ش، و ق ب ع، مهمل. نعم إن وقع نقل إثباتى من معتبر فى الصنعة، أنها للتبعيض قدم على هذا النفى، فمن ادعى هاهنا، فعليه إظهاره. انتهى.

وذكر ابن مالك فى «شرح الكافية»: أن الفارسى فى «التذكرة» أثبت مجيئها للتبعيض، وكذا الأصمعى فى قول الشاعر:

---

(١) كذا بالأصل وهو تحريف، والصحيح ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بدينار﴾.

(٢) هو: عبد الملك بن قريب بن على بن أصمع بن مظهر، الباهلى، البصرى، أبو سعيد، إمام اللغة والحديث. من شيوخه: أبو عمرو بن العلاء، قرة بن خالد، نافع بن نعيم. ومن تلاميذه: أبو عبيد بن القاسم، والسجستانى، والرياشى. من مصنفاته: خلق الإنسان، غريب القرآن، غريب الحديث، وغيرها توفى سنة ٢١٦هـ، وقيل غير ذلك.
انظر: شذرات الذهب (٢/٣٦)، بغية الوعاة (٢/١١٢).

شربن بماء البحر ثم ترفعت   متى لجج خضر لهن نئيج

قال في «شرح الإلمام»: المثبتون للتبعيض فرقوا بين الفعل المتعدى بنفسه وبحرف الجر، فقال: إن المتعدى بنفسه تكون الباء فيه للتبعيض؛ لأنها لو لم تكن كذلك لكانت زائدة، والأصل عدم الزيادة، واعترض بوجهين: أحدهما: منع الملازمة بين عدم كونها للتبعيض وكونها زائدة، وهذا ما قاله ابن العربي، وهي كونها تفيد فائدة الدلالة على ممسوح به، وجعل الأصل فيه امسحوا رءوسكم بالماء، فيكون من باب المقلوب أي: امسحوا بالماء رءوسكم. الثاني: أن يقال: سلمنا أن الأصل عدم الزيادة، فنقول: الأصل متروك إذا دل الدليل على تركه، وقد دل، وهو عدم ثبوت الباء للتبعيض في اللغة ثبوتًا يرجع إليه في قول من يجب الرجوع إليه، قوله: وأيضًا فالزيادة في الحروف كثيرة، وطريق إثبات اللغة النقل.

فائدة: ذكر العبادي في زياداته مجيء الباء للتعليق كان، فإن قال: أن طالق[1] بمشيئة الله أو بإرادته أو برضاه لم تطلق، قال: لأن الباء في كل هذا في ظاهر اللغة تحمل على التعليق، ألا تراه يقول: أخرج بمشيئة الله، معناه: إن شاء الله، وأنت طالق بدخول الدار، أي: إن دخلت، ثم قال: ولو قال: أنت طالق بأمر الله، أو بقدر الله، أو بحكم الله، أو بعلم الله طلقت في الحال؛ لأنه لا يتعارف كونه شرطًا يريدون به التحقيق. انتهى. وهذا يدل على أن التفرقة أخذها من العرف لا من اللغة، ومسائل الفقه لا تبنى على دقائق النحو.

(م): الثامن: بل، للعطف والإضراب، إما للإبطال أو الانتقال من غرض إلى آخر.

(ش): «بل»: إما أن يقع بعدها المفرد أو الجملة، فإن وقع بعدها مفرد كانت للعطف، ثم إما أن يعطف بها في الإثبات أو النفي، فالأول نحو جاء زيد بل عمرو، فهي لنقل الحكم عما قبلها وجعله لما بعدها قطعًا، ولا نعني بذلك أنها تنفيه عما قبلها، وتجعل ضده لما بعدها فتقرر نفي القيام عن زيد وتثبته لعمرو، وأجاز المبرد وابن عبد الوارث[2] وتلميذه الجرجاني مع ذلك أن تكون ناقلة حكم النفي لما بعدها، كما في الإثبات، فتحتمل عندهم في نحو: ما قام زيد بل عمرو أن يكون التقدير: بل ما قام عمرو، وإذا لا

---

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب «أنت طالق».

(٢) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن الحسين بن عبد الوارث، أبو الحسين الفارسي، النحوي، ابن أخت أبي علي الفارسي وتلميذه، وإمام النحويين بعده. من مصنفاته: كتاب الهجاء، وكتاب الشعر توفي سنة ٤٢١هـ.
انظر: معجم الأدباء (١٨/١٨٦)، إنباه الرواة (٣/١١٦)، بغية الوعاة (١/٩٤).

يضرب زيد عمرًا: يكون ناهيًا عن ضرب كل واحد منهما، وإذا قال: ما له عليَّ درهم بل درهمان، لا يلزمه شيء؛ لأن الدرهم منفى صريحًا، وعطف عليه الدرهمان منقولاً إليهما، فصار كأنه قال: ما له عليَّ درهم وما له عليَّ درهمان. قال القواس فى «شرح الدرة»: وأوجبوا تقدير حرف النفي بعدها لتحقيق المطابقة فى الإضراب عن منفي، كما يتحقق عن موجب إلى موجب، قال: ويجب أن يقال: إن كان المعطوف غلطًا، قدر حرف النفي؛ ليشتركا فى نفى الفعل عنهما، وإن لم يكن غلطًا لم يقدر حرف النفى؛ لأن الفعل ثابت له، فلا ينفى عنه. انتهى. وضعف مذهب المبرد ما قاله الفارسى فى «الإيضاح» فى مسألة: ما زيد خارجًا بل ذاهب، لا يجوز إلا الرفع؛ لأن الخبر موجب، وما الحجازية لا تعمل فى الخبر إلا منفيًا، فلو كانت لنقل حكم الأول لجاز النصب بتقدير: بل هو ذاهبًا، والإجماع منعقد على منعه، وإنما لم تجز العرب ذلك لئلا يلتبس أحد المعنيين بالآخر، فإذا أرادوا أن ما بعد بل منفى، أتوا بحرف النفي، فقالوا: ما قام زيد بل ما قام عمرو.

وإن وقع بعدها الجملة، لم تكن حرف عطف بل حرف ابتداء، نحو: ما قام زيد بل عمرو قائم، ومعناها الإضراب أيضًا، لكن الإضراب تارة يكون لإبطال السابق نحو: ﴿**أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق**﴾ [المؤمنون: ٧٠]، ﴿**وقالوا اتخذ الرحمن ولدًا سبحانه بل عباد مكرمون**﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وتارة تكون للانتقال من غرض إلى آخر من غير إبطال كقوله تعالى: ﴿**ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم**﴾ [المؤمنون: ٦٢،٦٣]، قوله: ﴿**بل ادارك علمهم فى الآخرة بل هم فى شك منها بل هم منها عمون**﴾ [النمل: ٦٦]، لم يبطل شيء مما أخبر عنه سبحانه وتعالى، بل المعنى: بل يكفى الحديث فى هذه القصة ولندخل فى أخرى، فهو لقطع الخبر لا المخبر عنه، ووهم ابن مالك فى «شرح الكافية» فزعم أنها لا تقع فى القرآن إلا على هذا الوجه.

وسبقه إلى ذلك صاحب «البسيط»، وبالغ فقال: ولا فى كلام فصيح. إذا علمت هذا فكلام المصنف يقتضى أمورًا:

أحدها: إذا كانت للعطف لا يكون معناها الإضراب وليس كذلك.

ثانيها: أنها إذا كانت للإضراب لا تكون عاطفة، وهو ما عليه الجمهور، وظاهر كلام ابن مالك أنها عاطفة، وصرح به ولده فى «شرح الخلاصة»، وكان بعض الأكابر يقول: لم لم تكن عاطفة إذا وقعت بعد الجمل، وما الفرق بينها وبين الواو، فإنها تكون عاطفة للجمل، وإن كان الحكم منفيًا أو مثبتًا تقول: ما قام زيد ولم يخرج عمرو، وما قام بكر وخرج خالد، والذى يظهر فى الفرق أن أصلها للإضراب، صار ما قبلها كأنه

لم يذكر، فكأنه لا شيء يعطف، وكان مقتضى هذا أن لا يعطف المفردات، لكن لما حصل التشريك في الإعراب وكان ما بعدها معمولاً لما قبلها لم يكن إلغاؤه من هذا الوجه، فلما بقي تعلق ما قبلها لما بعدها لم يحصل الإضراب إلا في نسبة الحكم لما قبلها فقط، لكن كان مقتضى هذا أن تكون حتى عاطفة إذا وقع بعدها الجملة، إلا أنها لم يكن أصلها العطف، بل أصلها الغاية والانتهاء كـ «إلى»، فلما وقع بعدها الجمل لم يتعد بقاؤها على أصالتها، ولما وقع بعدها المفرد مع عدم صلاحيتها للغاية، جعلت حرف عطف، ولهذا يدعى فيها مع كونها عاطفة معنى الغاية.

(م): التاسع: بيد بمعنى غير، وبمعنى: من أجل، وعليه: بيد أني من قريش.

(ش): بيد ويقال: ميد بالميم: اسم ملازم للإضافة إلا إن وصلتها، ولها معنيان: **أحدهما:** بمعنى غير، ومنه الحديث: «نحن الآخرون السابقون بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا»[1] **وثانيهما:** بمعنى من أجل، قاله الشافعي فيما رواه ابن حبان في صحيحه عنه عقب الحديث المتقدم، وعلى هذا الحديث الآخر: «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش»[2]، وقال الزمخشري في «الفائق»: هو من تأكيد المدح بما يشبه الذم.

(م): العاشر: ثم: حرف عطف للتشريك والمهلة على الصحيح.

(ش): ينبغي أن يكون الخلاف راجعًا إليهما، فأما التشريك فالمخالف فيه: الكوفيون، قالوا: قد تتخلف بوقوعها زائدة، فلا تكون عاطفة البتة، كقوله تعالى: ﴿**وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم**﴾ [التوبة: ١١٨]، وأما المهلة والمراد به التراخي، ولذلك قال سيبويه: إذا قلت: مررت برجل ثم امرأة، فالمرور هنا مروران، يريد أن المرور

(١) رواه أبو هريرة، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، وأوتيناه مِن بعدهم، وهذا يومهم الذي فرض عليهم فاختلفوا فيه، فهدانا الله له، فهم لنا فيه تبع، فاليهود غدًا والنصارى بعد غد» ا.هـ.
أخرجه مسلم في صحيحه واللفظ له (٦/١٤٤)، بشرح النووي، وأخرجه البخاري (١٠/١٦٠) بحاشية السندي، والنسائي في سننه (٣/٨٥) وما بعدها، وابن ماجه في صحيحه (١/١٧٨)، وابن حبان، انظر الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٤/١٩٧).

(٢) حديث: «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش» رواه ابن سعد في الطبقات عن يحيى بن يزيد السعدي مرسلاً، ورواه الطبراني عن أبي سعيد الخدري، والعجلوني في كشف الخفا (١/٢٠٠).
انظر: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي (ص٥٢) اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة للزركشي (ص١٦٠)، المقاصد الحسنة (ص٩٥) تمييز الطيب من الخبيث (ص٣٥)، الغماز على اللماز (ص٥٩).

الثانى لم يقع إلا بعد انقضاء المرور الأول، والمخالف فيه الفراء، قال: قد يتخلف، بدليل: أعجبنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب؛ لأن «ثم» فى ذلك لترتيب الأخبار، ولا تراخى بين الإخبارين، ووافقه ابن مالك وقال: تقع «ثم» فى عطف المتقدم بالزمان اكتفاءً بترتيب اللفظ، وجعل منه قوله تعالى: ﴿ثم آتينا موسى الكتاب﴾ [الأنعام: ١٥٤]، والصحيح الأول، قال الشيخ فى «شرح الإلمام»: ولأجل إفادة «ثم» التراخى امتنع أن يقع فى جواب، فلا تقول: إن تعطنى ثم أنا أشكرك، كما تقول: فأنا أشكرك؛ لأن الجزاء لا يتراخى عن الشرط، فالمعنيان متنافيان، وكذلك أيضًا لا يقع فى باب الافتعال والتفاعل لمنافاة معناها، وقال ابن عصفور فيما قيده على «الجزولية»: من الدليل على أن ثم ليست كالواو، إجماع الفقهاء على أنه لا يجوز أن يقال: يمين الله ويمينك، وأجازوا: هذا بيمين الله ثم بيمينك، ولو كانت بمعنى الواو ما فروا إليها، وفى الحديث: أن بعض اليهود قال لبعض أصحابه: أنتم تزعمون أنكم لا تشركون بالله شيئًا، وأنتم تقولون: شاء الله وشئت، ذكر ذلك للنبى ﷺ، فقال: «لا تقولوها، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شئت»[(١)]، رواه قاسم بن أصبغ[(٢)] فى مسنده، واعلم أن الراغب ذكر فى ثم عبارة جامعة، فقال: حرف عطف يقتضى تأخر ما بعده عما قبله، إما تأخرًا بالذات أو بالمرتبة أو الوضع.

(م): والترتيب، خلافًا للعبادى.

(ش): فى إطلاق حكاية هذا عن العبادى نظر؛ فإنه إنما قاله فى موضع خاص، لا فى مدلول ثم، نقل القاضى الحسين عنه فى باب الوقف: أنه لو قال: وقفت على أولادى ثم على أولاد أولادى بطنًا بعد بطن، فهى للترتيب، وقال العبادى: هو للجمع. انتهى.

---

(١) أخرجه أبو داود فى سننه (٤٩٨٠)، مسند الإمام أحمد (٣٨٤/٥، ٣٩٤، ٣٩٨)، البيهقى فى السنن الكبرى (٢١٦/٣)، الحاكم فى المستدرك (٤٦٢/٣)، ابن أبى شيبة فى المصنف (١١٧/٩)، الألبانى فى السلسلة الصحيحة (١٣٧) بلفظ: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان».
أخرجه الإمام أحمد فى المسند (٧٢/٥)، الحاكم فى المستدرك (٤٦٣/٣)، سنن الدارمى (٢٩٥/٢)، الهيثمى فى موارد الظمآن (٢٩٥/٢)، مجمع الزوائد (٢٠٨/٧) مشكل الآثار للطحاوى (٩٠/١) بلفظ «لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد» ا.هـ.

(٢) هو: قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطاء القرطبى، ويعرف بالبيانى (أبو محمد)، محدث بالأندلس، حافظ، مكثر، عارف بالرجال والنسب، والنحو، والغريب، والشعر، توفى بقرطبة سنة ٣٤٠هـ، من مصنفاته: كتاب فى أحكام القرآن، وله المجتبى فى أحاديث المصطفى، وغيرها.
انظر: كشف الظنون (٨٠/١) تذكرة الحفاظ (٦٧/٣)، الأعلام (١٧٣/٥).

ولعل مأخذه أن «وقفت» إنشاء، فلا مدخل للترتيب فيه، كقولك: بعتك هذا ثم هذا، بل عداه القاضى أبو الطيب الطبرى إلى بعض الأخبار، فقال فى باب الإقرار من تعليقه: لو قال: له علىَّ درهم ثم درهم لزمه درهمان؛ لأن ثم من حروف العطف الخالصة كالواو غير أنه للفصل والمهلة ولا فائدة للفصل والمهلة هنا، فيكون كقوله: درهم درهم. انتهى.

وهو المذهب، نعم، القول بأنها كالواو لا ترتيب فيها، منقول عن الفراء حكاه السيرافى، وعزاه غيره للأخفش محتجًا بقوله: ﴿**خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها**﴾ [الزمر: ٦]، ومعلوم أن هذا الجعل كان قبل خلقنا، والجمهور تأولوه على الترتيب الإخبارى، وفيها مذهب ثالث: أنها للترتيب فى المفردات نحو: قام زيد ثم عمرو، ودون الجمل؛ كقوله تعالى: ﴿**فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون**﴾ [يونس: ٤٦]؛ إذ شهادة الله تعالى مقدمة على المرجع، قاله ابن برهان ومثله قول ابن السمعانى فى «القواطع»: تستعمل فى موضع الواو مجازًا؛ كقوله ﴿**ثم الله شهيد**﴾، والصحيح أنها للترتيب مطلقًا، لكنها فى المفرد ترتيب الواقع الواقع نحو: قام زيد ثم قام عمرو، ومع الجمل تدل على ترتيب خبر، على خبر لا على ترتيب خبر على المخبر عنه، كقوله:

إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

(م): الحادى عشر: حتى لانتهاء الغاية غالبًا، وللتعليل، وندر للاستثناء.

(ش): حتى: على أربعة أقسام:

جارة نحو: سرت حتى الليل، ومنه قوله تعالى: ﴿**حتى مطلع الفجر**﴾ [القدر: ٥]، وخالف فيه الكسائى، وقال: الجر بـ«إلى» مضمرة بعد حتى، أى: حتى انتهى التسليم إلى مطلع الفجر.

وعاطفة كالواو، نحو: قدم الحجاج حتى المشاة، وخالف فيه الكوفيون، ويعربون ما بعدها على إضمار عامل.

وابتدائية أى: مستأنف بعدها الجمل، إما الإسمية نحو: حتى ماء دجلة أشكل، أو الفعلية نحو: ﴿**حتى يقول الرسول**﴾ [البقرة: ٢١٤] على قراءة الرفع، **وناصبة** للفعل عند الكوفيين نحو: ﴿**حتى تنكح زوجًا غيره**﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ومذهب البصريين، أنها الجارة والناصب «أن» مضمرة بعدها.

إذا علمت هذا فإطلاق المصنف يقتضى: الغاية تشمل جميع أقسامها، فنقول: أما الجارة فلا شك أن معناها الغاية، واختلف فى المجرور بها: هل يدخل فيما قبلها أو لا؟

على مذاهب: **أحدها:** وهو قول الجمهور منهم المبرد، وابن السراج[١]، والفارسي، والزمخشري، وابن الحاجب، وغيرهم: أنه داخل؛ فإن غاية الشيء بعضه، واستثنى بعضهم ما إذا دلت قرينة على خروجه؛ نحو: صمت حتى الفطرة، وذكر صاحب «الإيضاح»: أن سيبويه صرح بأن ما بعدها داخل فيما قبلها ولابد، لكنه مثل بما هو بعض.

والثاني: لا يدخل ورجحه ابن عصفور.

والثالث: قد يدخل وقد لا، وحكي عن ثعلب، وقال ابن مالك: حتى لانتهاء الغاية بمجرورها أو عنده، يعني: أنه يحتمل أن يكون داخلاً فيما قبلها أو غير داخل، فإذا قلت: ضربت القوم حتى زيد، فيحتمل أن يكون زيد مضروبًا انتهى الضرب به، ويجوز أن يكون غير مضروب انتهى الضرب عنده، وذكر أن سيبويه والفراء أشارا إلى ذلك، وتحصل أن الجمهور على الدخول بخلاف إلى، وزعم القرافي أنه لا خلاف في وجوب دخول ما بعد حتى، وأنه لا يجرى فيها الخلاف في «إلى»؛ لاتفاق النحاة على أن شرط حتى أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلاً في حكمه. وليس كما قال، بل الخلاف فيها مشهور وإنما الاتفاق في حتى العاطفة، لا الخافضة، والفرق أن العاطفة بمنزلة الواو فتفطن له، وأما العاطفة فيلزم أن يكون ما بعدها غاية لما قبلها في زيادة أو نقص.

قال النحاس في كتاب «الكافي»: اعلم أن حتى فيها معنى الغاية وإن عطف بها، ولهذا وجب أن تكون لإخراج شيء من شيء. انتهى.

يعني: أن يؤتى بها لدفع ما يتوهم إخراجه مع صحة شمول الأدلة له، وهذا عكس إلا؛ فإنه يؤتى بها لإخراج ما يظن دخوله، وأما الاستثناء به فأثرها واضح، وأما الناصبة: فالمشهور أن لها معنيين: أحدهما: الغاية، والثاني: التعليل، نحو: كلمته حتى يأمرني بشيء، وعلامة كونها للغاية أن يجيء موضعها «إلى أن»، وكونها للتعليل أن يجيء موضعها «كي»، وزاد ابن مالك في «التسهيل» معنى ثالثًا وهو معنى «إلا»، أي: تكون

---

(١) هو: محمد بن السرى بن سهل، أبو بكر النحوى المعروف بابن السراج، إمام نحوى أديب مشهور، أخذ الأدب عن الزجاج والمبرد وعن جماعه الأعيان، نقل عنه الجوهري في كتاب الصحاح في مواضع عديدة. توفى سنة ٣١٦هـ. من مصنفاته كتاب في الأصول، قال عنه ابن خلكان: إنه من أجود ما صنف في هذا الشأن وإليه المرجع عند اضطراب النقل واختلافه. وله كتاب الموجز، شرح كتاب سيبويه وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٣٤٠،٢٣٩/٤)، تاريخ بغداد (٣١٩/٥)، شذرات الذهب (٢٧٣/٢).

للاستثناء المنقطع، لقول الشاعر:

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

ويمكن جعله بمعنى إلى.

فائدة: من المهم البحث عن حكمها في الترتيب، وكان ينبغي للمصنف التعرض له، واختلف فيه؛ فقال ابن الحاجب: حتى مثل الفاء، يعني: في الترتيب، وقال الخفاف والصيمري[(١)]: هي في العطف كالواو، وجرى عليه ابن مالك في «شرح العمدة»، قال: وزعم بعض المتأخرين أنها تقتضي الترتيب، وليس بصحيح، بل يجوز أن تقول: حفظت القرآن حتى سورة البقرة، وإن كانت أول ما حفظته أو متوسط، وفي الحديث: «كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس»[(٢)]، ولا ترتيب في تعلق القضاء بالمقضيات، إنما الترتيب في كونها، وتوسط ابن أبان فقال: الترتيب الذي تقتضيه «حتى» ليس على ترتيب الفاء، وثم؛ وذلك أنهما يرتبان أحد الفعلين على الآخر في الوجود، وهي ترتب ترتيب الغاية والنهاية، ويشترط أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها، ولا يحصل ذلك إلا بذكر الكل قبل الجزء، قال الجرجاني: الذي أوجب ذلك أنها للغاية والدلالة على أحد طرفي الشيء، وطرف الشيء لا يكون من غيره، ولهذا كان فيها معنى التعظيم والتحقير؛ وذلك لأن الشيء إن أخذته من أعلاه فأدناه غايته وهي التحقير، وإن أخذته من أدناه فأعلاه غايته وهي التعظيم. قلت: وقد يرد على القائلين إنها ليست للترتيب قولهم: إنها للغاية إما في نقص أو زيادة؛ نحو: غلبك الناس حتى النائي، وسبحان من يحصي الأشياء حتى مثاقيل الذر، والجمع بين الكلامين مشكل؛ فإنها لو لم تكن للترتيب، لم يكن لاشتراط القوة والضعف فائدة، ولو لم يقتض التأخير عقلاً أو عادة لم

---

(١) هو: الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أبو عبد الله الصيمري، الحنفي، قال الباجي: هو إمام الحنفية ببغداد، وكان قاضيا، عالما، خبيراً، وكان ثقة صاحب حديث، وكان صدوقًا، وافر العقل. توفي سنة ٤٣٦هـ. من مصنفاته: شرح مختصر الطحاوي، ومجلد ضخم في أخبار أبي حنيفة وأصحابه.

انظر: شذرات الذهب (٢٥٦/٣)، الفوائد البهية (ص٦٧)، تذكرة الحفاظ (١١٩/٣)، تاريخ بغداد (٧٨/٨).

(٢) أخرج الإمام مالك في الموطأ (٨٩٩/٢)، الإمام أحمد في المسند (١١٠/٢)، عن طاوس اليماني: أنه قال: أدركت ناسًا من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: «كل شيء بقدر»، وسمعت عبد الله بن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ: «كل شيء بقدر حتى العجز والكيس، أو الكيس والعجز»، وبمسند الربيع بن حبيب (١٩/١) بلفظ: «كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكسل».

يحسن ذلك، فإن قلت: فائدته فائدة العموم، قلت ذلك مستفاد من اللفظ قبلها، وقال القواس: تفيد مع الترتيب المهلة، إلا أن المهلة فيها أقل من ثم، وقيل: لا مهلة فيها كالفاء، وقيل: هى بمنزلة الواو، قال: والأول أظهر؛ لأن شرطها فى العطف أن يكون ما بعدها جزءًا مما قبلها، فلو لم تفد الترتيب للزم جواز تقدم خبر الشىء المتأخر عليه وهو محال.

(م): الثانى عشر: رب للتكثير والتقليل، ولا يختص بأحدهما، خلافًا لمن ادعى ذلك.

(ش): اختلف فى رب على مذاهب:

أحدها: أنها للتقليل دائمًا، وعليه الجمهور، ونسبه صاحب «البسيط» لسيبويه.

والثانى: للتكثير دائمًا، وبه قال صاحب «المعين»، واختاره ابن درستويه والجرجانى والزمخشرى، وعزاه ابن خروف وابن مالك إلى سيبويه، مستدلين بقوله: فى باب لم، ومعناها معنى رب.

والثالث: أنها ترد لهما، فمن التكثير قوله تعالى: ﴿**ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين**﴾ [الحجر: ٢]، وقوله ﷺ: «يا رب كاسية فى الدنيا عارية يوم القيامة» [(١)]، ومن التقليل قول الشاعر:

ألا رب مولود وليس له أب ... وذى ولد لم يلده أبوان

ومقتضى تعبير المصنف: أنها ترد لهما على السواء فيكون من الأضداد، وهو قول الفارسى فى كتاب الحروف، لكن المختار عند ابن مالك أنها أكثر ما تكون للتكثير، والتقليل بها نادر، وهو المختار، ويتحصل من ذلك أربعة مذاهب، ويخرج من كلام جمع من المغاربة.

خامس: وهو أنها للتكثير فى مواضع المباهاة والافتخار. **وسادس**: وهو أنها حرف إثبات لم توضع لتقليل ولا تكثير، وإنما يستفاد ذلك من القرائن، واختاره أبو حيان، وفيه بعد؛ للزومه وجود حرف لا يفيد معنى أصلاً إلا بالقرائن المصححة.

---

(١) رواه الإمام البخارى فى صحيحه بلفظ: «يا رب كاسية فى الدنيا عارية يوم القيامة».

انظر: صحيح البخارى (٢/٦٢)، والإمام أحمد فى المسند بلفظ «يا رب كاسيات فى الدنيا عاريات يوم القيامة».

انظر: مسند الإمام أحمد (٦/٢٩٧)، ورواه الترمذى بسننه (٢١٩٦) وقال حديث حسن صحيح.

(م): الثالث عشر: على، الأصح أنها قد تكون اسمًا بمعنى فوق، وتكون حرفًا.

(ش): ذهب ابن طاهر[1]، وابن خروف، وابن الطراوة[2]، والآمدى والشلوبين إلى أنها اسم أبدًا، وزعموا أنه مذهب سيبويه، ومشهور مذهب البصريين أنها حرف جر، إلا إذا دخل عليها حرف جر كقول الشاعر:

غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها

وزاد الأخفش موضعًا آخر، وهو أن يكون مجرورها، وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد؛ كقوله تعالى: ﴿**أمسك عليك زوجك**﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقال الفراء: حرف، ولو دخل عليها حرف الجر. فهذه أربعة مذاهب: حرف مطلقًا، اسم مطلقًا إلا فى موضع، حرف إلا فى موضعين كالأخفش.

(م): للاستعلاء، والمصاحبة، والمجاوزة، والتعليل، والظرفية، والاستدراك، والزيادة.

(ش): الاستعلاء إما حسى؛ كقوله تعالى: ﴿**كل من عليها فان**﴾ [الرحمن: ٢٦]، أو معنوى؛ كقوله: ﴿**ولعلا بعضهم على بعض**﴾ [المؤمنون ٩١]، ونحو: عليه دين، كأن بلزومه له علا عليه؛ ولهذا يقال: ركبه الدين، وهذا المعنى يطرق أوجهها الثلاثة، فإنك إذا قلت: زيد على الحائط فقد دللت على استعلائه عليه، وكذا علا زيد على الحائط، وكذا سرت من عليه، فإن السائر من فوق مستعل على السائر من أسفل، ولم يثبت لها أكثر البصريين غير هذا المعنى، وأولوا ما أوهم خلافه، ولهذا قدمه المصنف، وأما نحو: توكلت على الله واعتمدت عليه، وقوله: ﴿**وتوكل على الحى**﴾ [الفرقان: ٥٨]، فهى بمعنى الإضافة والإسناد، أى: أضفت توكلى وأسندته إلى الله تعالى، لا للاستعلاء؛ فإنها لا تفيده هاهنا حقيقة ولا مجازًا. ومثال المصاحبة: ﴿**وآتى المال على حبه**﴾ [البقرة: ١٧٧]، والمجاوزة بمعنى عن كقوله:

إذا رضيت على بنو قشير ... لعمر الله أعجبنى رضاها

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن طاهر الأنصارى الإشبيلى المعروف بالخِدَب، وهو الرجل الطويل، وقد كان من حذاق النحويين وأئمتهم، وعليه تتلمذ ابن خروف. توفى فى حدود سنة ٥٨٠هـ.
انظر: بغية الوعاة (٢٨/١)، إنباه الرواة (١٨٨/٤).

(٢) هو: سليمان بن محمد بن عبد الله السبائى المالقى، أبو الحسين بن الطراوة، النحوى الماهر والأديب البارع، والشاعر المجيد.
قال السيوطى: له آراء فى النحو تفرد بها وخالف فيها جمهور النحاة. توفى سنة ٥٢٨هـ.
انظر: بغية الوعاة (٦٠٢/١)، وإنباه الرواة (١٠٧/٤).

وخرج عليه المزني[١]، وابن خزيمة[٢] قوله ﷺ: «من صام الدهر ضيقت عليه جهنم»[٣]، أي: عنه فلا يدخلها. **والتعليل:** ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [البقرة: ١٨٥] **والظرفية:** ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان﴾ [البقرة: ١٠٢]. **والاستدراك:** فلان لا يدخل الجنة لسوء صنعه، على أنه لا ييأس من رحمة الله. والزيادة كقوله ﷺ: «من حلف على يمين»[٤] أي يمينًا. وقد تزاد للتعويض من أخرى محذوفة كقول الشاعر:

.... إن لم يجد يومًا على من يتكل

أي: عليه، وفي هذا خلاف مذهب سيبويه أن «على» و«عن» لا يزادان.

(م): أما علا يعلو، ففعل.

(ش): ومنه قوله تعالى: ﴿إن فرعون علا في الأرض﴾ [القصص: ٤]، فإنها لو كانت حرفًا لما دخلت على «في»، وقد اجتمعت الفعلية والظرفية في قوله تعالى: ﴿ولعلا بعضهم على بعض﴾ [المؤمنون: ٩١]، وأشار المصنف بذلك إلى أنها تأتي اسمًا وفعلاً وحرفًا، ونبه بقوله: «يعلو» على أن الفعلية تفارق الاسمية بتصرفها، قال لبيد[٥]:

---

(١) هو: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق أبو إبراهيم، إمام مجتهد زاهد. ولد سنة ١٧٥هـ. من شيوخه: الإمام الشافعي، ونعيم بن حماد. ومن تلاميذه: ابن خزيمة وابن أبي حاتم والطحاوي. من مصنفاته: الترغيب في العلم، والمختصر، والمنثور. توفي سنة ٢٦٤هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٩٣/٢)، وفيات الأعيان (٢١٧/١)، الفتح المبين (١٥٦/١).

(٢) هو: محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، أبو بكر، المحدث، الحافظ الكبير، الثبت، إمام الأئمة حفظًا وفقهًا وزهدًا، شيخ الإسلام، تفقه على المزني وغيره، مصنفاته تزيد عن مائة وأربعين كتابًا سوى المسائل. توفي سنة ٣١١هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٤٩/١١)، طبقات الشافعية (١٠٩/٣)، شذرات الذهب (٢٦٢/٢).

(٣) حديث: «من صام الدهر ضيقت عليه جهنم هكذا وعقد بيده». أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤١٤/٤)، وتلخيص الحبير لابن حجر (٢: ٢١٧) والهيثمي في مجمع الزوائد (١٩٣/٣)، وابن حجر في فتح الباري (٢٢٢/٤).

(٤) رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان برقم (١٧٦) بسنده عن ثابت بن الضحاك أنه بايع رسول الله ﷺ تحت الشجرة، وأن الرسول ﷺ قال: «من حلف على يمين بملة غير الإسلام كاذبا فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيءٍ عُذب به يوم القيامة، وليس على رجل نذر في شيء لا يملكه».
انظر: الترغيب والترهيب للمنذري (٣٠٢/٣، ٤٦٤)، فتح الباري لابن حجر (٤٥٠/٧).

(٥) هو الصحابي الجليل لبيد بن ربيعة العامري، أبو عقيل، من فحول الشعراء، كان شريفا في=

يعلو بها حرب الأكام مسجج قد رأته عصابها وحمامها

(م): الرابع عشر الفاء عاطفة للترتيب المعنوى والذكرى.

(ش): مثال المعنوى: قام زيد فعمرو،، والذكرى: هو عطف مفصل على مجمل هو فى المعنى؛ نحو: ﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كان فيه﴾ [البقرة: ٣٦]، ونحو: توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح برأسه ورجليه، وقال الفراء: لا تفيد الترتيب، واستنكر هذا منه مع قوله بأنها تفيد الترتيب، واحتج بقوله: ﴿أهلكناها فجاءها بأسنا﴾ [الأعراف: ٤]، وأجيب بأنها للترتيب الذكرى أو على حذف، أى: أردنا إهلاكها، واقتصار المصنف على هذين النوعين يخرج الترتيب فى الأخبار. وذكر جماعة: أن الفاء تشارك «ثم» فى الترتيب الإخبارى كما تشاركها فى الترتيب الوجودى نحو: مطرنا بمكان كذا فمكان كذا، وربما لم نذكر كيف نزل بها، وربما ذكرت الذى كان أولاً وآخرًا، ونقل الشيخ فى «شرح الإلمام» فصلاً عمن يرى فى الترتيب بثم ضعفًا، والقول بالترتيب الإخبارى، قال بعد أن قرب أن ثم لترتيب الثانى على الأول فى الوجود بمهلة: ثم» تأتى لتفاوت الترتيب، ثم قال: ومجىء هذا المعنى أيضًا مقصود بالفاء العاطفة، نحو: خذ الأفضل فالأكمل، واعمل الأحسن فالأجمل، ونحو: يرحم الله المحلقين فالمقصرين، فالفاء فى الأول لتفاوت مرتبة الأفضل من الكمال والحسن من الجمال، وفى الثانى لتفاوت رتب المحلقين من المقصرين بالنسبة إلى تحليقهم وتقصيرهم، وقوله تعالى: ﴿والصافات صفًا فالزاجرات زجرًا﴾ [الصافات: ١، ٢] تحتمل فيه الفاء المعنيين معًا، فيجوز أن يراد بها تفاوت رتبة الصف من الزجر ورتبة الزجر من التلاوة، ويجوز أن يراد بها تفاوت رتبة الجنس للزاجر بالنسبة إلى صفهم وزجرهم.

(م): وللتعقيب فى كل شىء بحسبه.

(ش): معنى التعقيب فى المشهور كون الثانى بعد الأول من غير مهلة، بخلاف «ثم»؛ ولهذا قال بعضهم: «ثم» لملاحظة أول زمن المعطوف عليه، والفاء لملاحظة آخره، قال ابن جنى فى خاطرياته: وقد أجاد العبارة أبو إسحاق فى قوله: الفاء للتفريق على مواصلة، فقوله: للتفريق، أى: ليس كالواو فى أن ما عطف بها مع ما قبله بمنزلة المتبع فى لفظ واحد، وقوله: على مواصلة، أى: لما فيها من قوة الاتباع وأنه لا مهلة بينهما. انتهى. وصار المحققون إلى أن التعقيب فى كل شىء بحسبه، ولهذا يقال: تزوج فلان

=الجاهلية والإسلام، وكان فارسًا شجاعًا سخيًا، وفد على رسول الله ﷺ وحسن إسلامه، توفى سنة ٤١هـ.

انظر: الإصابة (٣/٣٠٧)، الاستيعاب (٣/٣٠٦).

فولد لـه، إذا لـم يكـن بينهمـا إلا مـدة الحمـل، وإن كـانت متطاولـة، ودخلـت البصـرة فالكوفة، إذا لم يقم فى البصرة ولا بين البلدين، وفى هذا انفصـال عمـا أورده السيرافى على قول البصريين: أن الفاء للتعقيب فى هـذه الأمثلـة؛ فإنـا نقـول: هـى للتعقيـب على الوجه الذى يمكن.

قال ابن الحاجب: المراد بالتعقيب: ما يعد فى العـادة تعقيـبًا لا علـى سبيل المضايقـة، قرب الفعلين بعد الثانى عقب الأول عادة وإن كان بينهمـا أزمـان كثيرة كقولـه تعـالى: ﴿خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغـة عظامـا﴾ [المؤمنـون: ١٤]، الآية، ونص الفارسى فى «الإيضاح» على أن «ثم» أشد تراخيًا من الفاء، وهذا يدل على أن الفاء فيها تراخ، ووجهه ابن أبى الربيع[1] بأن الاتصال يكون حقيقة ومجازًا، فإذا كان حقيقة فلا تراخى فيه، وإذا كان مجازًا ففيه تراخ بلا شك، نحو: دخلت البصرة فالكوفـة، وقد يكون التراخى قليلاً، فيكون كالمستهلك، وتوسع ابن مالك فذهـب إلى أنهـا تكـون معها كالمهملة، كـ «ثم»، كقوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السـماء مـاء فتصبـح الأرض مخضرة﴾ [الحج: ٦٣]، والأحسن أنها للتعقيب على ما سبق.

تنبيه: قضية كلام المصنف اختصاص التعقيب بالعاطفة فتخرج الرابطة للجـواب، وبـه صرح القاضى أبو بكر فى «التقريب»، وقال: إنها لا تقتضى التعقيب فـى الأجوبـة فـرارًا من مذهـب المعتزلـة فـى أن الكـلام حـروف وأصـوات، فقـالوا فـى قولـه تعـالى: ﴿كـن فيكون﴾ [آل عمران: ٤٧]: إن الكلام عندهم القديـم هـو الكـاف والنون، فـإذا تعقبـه الكائن فإما أن يؤدى إلى قدم الحادث أو حدث القديم.

(م): وللسببية.

(ش): نحو: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾ [البقرة: ٣٧]، ﴿لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون﴾ [الواقعة: ٥٢، ٥٣]، وجعل منه العبدرى[2] فـى

---

(١) هو: أبو الحسين عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله بن محمد بن عبيد الله بـن أبـى الربيـع القرشـى، الأرموى العثمانى، من ذرية سيدنا عثمان رضى الله عنه. من شيوخه: أحمد العزفى، ابـن بقـى، ابن شعارى، والشـلطيس. مـن تلاميـذه: ابـن الحجـاج التجيبـى، أحمـد بـن إبراهيـم الغرنـاطى، وغيرهم، من مصنفاته: الكافى فى الإفصاح عن معانى كتاب الإيضاح فى النحو، شرح الجمـل للزجاجى، والبسيط، والوسيط. توفى سنة ٦٨٨هـ.

انظر: بغية الوعاة (١٢٥/٢)، معجم المؤلفين (٢٣٦/٦)، غاية النهاية (٤٨٤/١).

(٢) هو: محمد بن عبد الله بن ميمون بن إدريس بن محمد بن عبد الله العبدرى القرطبى (أبـو بكـر) مفسر، مقرئ، فقيه، أديب، لغوى، نحوى، شاعر، توفى سـنة ٥٦٧. مـن مصنفاتـه: شـرحان=

شرح الجمل: طلعت الشمس فوجد النهار، وحديث: «فإذا ركع فاركعوا»[١] فالتقدم هنا بالسببية، فإن لم يتقدم طلوع الشمس لوجود النهار بالزمان، فقد تقدم بأنه سبب وجود النهار وكذلك الإمام فإن لم يتقدم ركوعه ولا سجوده بالزمان سجود المأموم وركوعه، فقد تقدماهما بالسببية، وجعله السهيلى حقيقة فى التعقيب، ورد الترتيب والسببية إليه؛ لأن الثانى بعدها إنما يجىء فى عقب الأول.

(م): الخامس عشر فى للظرفين.

(ش): أى: المكانى والزمانى، واجتمعا فى قوله تعالى: **﴿الم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين﴾** [الروم: ١ - ٤]، والمراد بالظرفية أن يكون محلاً لوقوع الشىء إما حقيقة كما سبق؛ لأن الأجسام[٢] هى القابلة للحلول، أو مجازًا نحو: نظر فى الكتاب وسعى فى الحاجة؛ لأن العلم قد صار وعاء لنظره، ومنه قوله تعالى: **﴿ليدخل الله فى رحمته من يشاء﴾**[٣]؛ لأن الرحمة كأنها صارت محيطة بالمؤمنين إحاطة الجسم بالجسم[٤]، وفى هذا تأكيد للتفصيل، حيث أخرج العرض[٥] إلى حكم الجوهر[٦]، والضابط أن الظرف والمظروف إن كانا جسمين كزيد

=على الجمل للزجاجى فى النحو كبير وصغير، شرح أبيات الإيضاح للفارسى، وله شعر وغيرها.

انظر: بغية الوعاة (٢/٢٤٤)، كشف الظنون (١/٢١٣،٦٠٤).

(١) هذا جزء من حديث أنس بن مالك، رضى الله عنه، أخرجه البخارى فى صحيحه (١/١٢٧)، حاشية السندى، مسلم فى صحيحه (٤/١٣٠)، بشرح النووى، الترمذى بالسنن (٢/١٩٤)، والنسائى فى سننه (٢/٩٨،٩٩)، وابن ماجه فى صحيح سننه (١/١٤٠،١٤١،٢٠٧) والدارمى (١/٢٨٦،٢٨٧)، مسند الإمام أحمد (٢/٣١٤)، وموطأ مالك (١/١٣٥).

(٢) الجسم: هو القائم بنفسه الشاغل للمكان، والأجسام ذات أطوال وعروض وأعماق وقائمة بنفسها. انظر: الفصل لابن حزم (٥/٤٢).

(٣) فى المخطوط «يدخل فى رحمته» وهو خطأ وما أثبتنا هو الصواب، سورة الفتح: ٢٥.

(٤) قلت: من أسماء الله الحسنى اسمه الرحيم، وهو ما نؤمن به ونؤمن بما دل عليه من معنى، وهو أنه ذو رحمة، وبما تعلق به من آثار وهو أنه يرحم من يشاء، فقول الشارح هنا «أن الرحمة محيطة بالمؤمنين إحاطة الجسم بالجسم» معناه إحاطة رحمة الله التى هى الأثر بالمؤمنين لا إحاطة الاسم لأنه الله ولا المعنى لأنها صفة الله، وأسمائه وصفاته سبحانه لا تحل بأجسام ولا هى أعراض على الأجسام تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

(٥) العرض: الإعراض: هى القائمة بغيرها لا بنفسها، لأنها عرض فى الأجسام وحدث فيها، فإن الإعراض هى الأفعال من الأكل والشرب والنوم والجماع والمشى، والضرب، ومنها ما يدرك=

فى الدار، او الظرف جسمًا والمظروف عرضًا كالصبغ فى الثوب، فالظرفية حقيقة، وإن كانا عرضين كالنجاة فى الصدق أو الظرف عرضًا والمظروف جسمًا نحو: ﴿**أصحاب الجنة اليوم فى شغل فاكهون**﴾ [يس: ٥٥]، كانت الظرفية مجازًا.

فائدة: لو قال: أنت طالق اليوم وفى الغد وفيما بعد الغد، وقع فى كل يوم طلقة؛ لأن حرف «فى» للظرفية، والظرف لابد له من مظروف، كذا قاله المتولى، قال الرافعى: وليس هذا التوجيه بواضح، إذ يجوز أن يختلف الظرف ويتحد المظروف.

(م): وللمصاحبة والتعليل والاستعلاء.

(ش): مثال المصاحبة: ﴿**فخرج على قومه فى زينته**﴾ [القصص: ٧٩]، والتعليل: ﴿**فذلكن الذى لمتننى فيه**﴾ [يوسف: ٣٢]، ﴿**لمسكم فيما أخذتم**﴾ [الأنفال: ٦٨]، والاستعلاء: ﴿**لأصلبنكم فى جذوع النخل**﴾ [طه: ٧١]، وهذا قول كوفى. ومنعه بعضهم؛ لأنه يلزم منه المجاز، فيكون مجازان: استعمال «فى» بمعنى «على»، وكون «على» ليس فيها العلو على حقيقته، وإنما هى على بابها، وهو اختيار صاحب «المفصل»، فقال: وقولهم: لأنها فى الآية بمعنى «على»، يحمل على الظاهر.

(م): والتوكيد والتعويض وبمعنى الباء وإلى ومن.

(ش): مثال التوكيد: ﴿**وقال اركبوا فيها**﴾ [هود: ٤١]. والتعويض، هى: الزائدة عوضًا من أخرى محذوفة، كقولك: ضربت فيمن رغبت، أى: فيه، قاله ابن مالك. والباء: ﴿**يذرؤكم فيه**﴾ [الشورى: ١١][(١)]، أى: يلزمكم به[(٢)]. وإلى: ﴿**فردوا أيديهم**

=بالبصر وهو اللون إذ ما لا لون له لا يدرك بالشم كالنتن، والطيب، ومنها ما يدرك بالذوق كالحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة، ومنها ما يدرك باللمس كالحر والبرد، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصوت وقبحه وجهارته وخفوته، ومنها ما يدرك بالعقل كالحركة والحمق والعدل والجور والجهل. ا.هـ. بتصرف من الفصل (٥/٤٢/٤٣).

(٦) قال ابن حزم: وذهب قوم من المتكلمين إلى إثبات شيء سموه جوهرا ليس جسما ولا عرضا وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل، وحد هذا الجوهر عند من أثبته: أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزئ، وحَدَّه بعض من ينتمى إليه الكلام بالحد السابق وزادوا عليه أنه يحمل من كل عرض عرضًا واحدًا فقط كاللون والطعم والرائحة والمحسمة. انتهى بتصرف من الفصل (٥/٤٤).

(١) فى المخطوط ﴿يذرؤكم أى فيه﴾ بزيادة «أى» وهو خطأ وما أثبتناه هو الصواب.

(٢) قوله: «أى: يلزمكم به» تفسير ليس بصواب والصواب ﴿يذرؤكم﴾ بالمعجمة يخلقكم (فيه) فى الجعل المذكور، أى يكثركم بسببه بالتوالد. انتهى.

انظر: تفسير الجلالين وهو لفظه وتفسير القرطبى (٥٨٢٨/٨).

فى أفواههم﴾ [إبراهيم: ٩]. ومن كقول امرىء القيس[1]:

وهل يعمن من كان أحدث عهده ثلاثين شهرًا فــى ثلاثــة أحــوال

أى: من ثلاثة أحوال، وفيه رد على ابن مالك حيث زعم أنه لا يستعمل «عم» إلا فعل أمر.

(م): السادس عشر: كى للتعليل.

(ش): أى: بمنزلة اللام، قال أبو بكر بن طلحة[2]: كى: حرف سبب وعلة، كذا يقول النحويون، وإذا تأملت وجدتها حرفًا يقع بين فعلين، الأول سبب للثانى، والثانى علة للأول، وكذا قولك: جئتك كى تكرمنى؛ فالمجىء سبب لوجود الكرامة، والكرامة علة فى وجود المجىء.

(م): وبمعنى أن المصدرية.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**لكيلا تأسوا على ما فاتكم**﴾ [الحديد: ٢٣]، فإنها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها حرف تعليل، ويلزم اقترانها باللام لفظًا أو تقديرًا، فإذا قلت: جئت لكى تكرمنى، فكى هنا ناصبة للفعل بنفسها؛ لأن دخول اللام عليها يعين أن تكون مصدرية، وإذا قلت: جئت كى تكرمنى، واحتمل أن تكون مصدرية بنفسها، واللام قبلها مقدرة، وأن تكون حرف جر، و«أن» بعدها مقدرة هى الناصبة.

(م): السابع عشر: «كل» اسم لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع وأجزاء المعرف المفرد.

(ش): لـ «كل» ثلاثة أحوال، لأنها إما أن تضاف إلى نكرة فهى للاستغراق فى جزئيات ما دخلت عليه، نحو: ﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وإما أن

---

(١) هو: امرؤ القيس بن حجر بن عدى الكندى، الشاعر الجاهلى المشهور، الملقب بذى القروح. هو من أهل نجد من الطبقة الأولى، وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «هو قائد الشعراء إلى النار». توفى سنة ٥٤٥م/ ٨٠ ق.هـ.
انظر: تهذيب الأسماء واللغات (١/١٢٥)، الأعلام (٢/١١)، الشعر والشعراء لابن قتيبة (ص١٦).

(٢) هو: القاضى أبو بكر عبد الله بن طلحة البابرى، أصولى فقيه، نحوى، عالم بالتفسير. من شيوخه: أبو الوليد الباجى، وابن مزاحم، ومن تلاميذه: الزمخشرى، وأبو المظفر الشيبانى، وأبو محمد العثمانى. من مصنفاته: المدخل، وسيف الإسلام على مذهب مالك وهما فى الأصول والفقه رد فيهما على ابن حزم، شرح على صدر رسالة ابن أبى زيد. توفى سنة ٥١٨هـ.
انظر: شجرة النور الزكية (ص١٣٠) بغية الوعاة (٢/٤٦)، الفتح المبين (٢/٢١).

تضاف إلى معرفة، وتحته قسمان: أحدهما: أن يكون مجموعًا، نحو: كل الرجال، والثانى: أن يكون مفردًا، نحو: كل زيد حسن، فيفيد العموم فى أجزائه ولا خلاف فى هذا القسم، وأما الذى قبله، فهل يقول الألف واللام تفيد العموم، و«كل» أكيد لها، أو لبيان الحقيقة، و«كل» تأسيس؟ فيه احتمالان لوالد المصنف، ثم قال: ويمكن أن يقال: إن الألف واللام تفيد العموم فى مراتب ما دخلت عليه، و«كل» تفيد العموم فى أجزاء كل من تلك المراتب، فإذا قلت: كل الرجال أفادت الألف واللام استغراق كل مرتبة من مراتب جميع الرجال، وأفادت «كل» استغراق الآحاد، وكما قيل فى أجزاء العشرة، فيصير لكل منهما معنى وهو أولى من التأكيد، قال: ومن هنا يعلم أنها لا تدخل على المفرد المعرف بالألف واللام إذا أريد بكل منهما العموم، وقد نص عليه ابن السراج فى «الأصول»، قلت: لم لا يجوز على أن «كل» مؤكدة كما هو أحد الاحتمالين السابقين عنده في المعرف المجموع، ويمكن الفرق، وذكر أخو المصنف أن من دخولها على المفرد المعرف قوله تعالى: ﴿كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل﴾ [سورة آل عمران: ٩٣]، وقوله ﷺ: «كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله»[1]، رواه الترمذى، قلت: وكأنه نظر إلى صورة اللفظ، وإلا فهو فى الحقيقة من قسم المجموع؛ لأن المقصود به الجنس، ونظيره: كل الناس يغدو.

(م): الثامن عشر: اللام للتعليل، والاستحقاق، والاختصاص والملك.

(ش): مثال التعليل: زرتك لشرفك؛ ومنه قوله تعالى: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ [النساء: ١٠٥]، ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥]، وخرج عليه أصحابنا: أنت طالق لرضا زيد، إذا طلق فإنه يقع فى الحال رضى فلان أو سخط؛ لأن اللام للتعليل، ومثال الاستحقاق: النار للكافرين، ﴿ويل للمطففين﴾ [المطففين: ١]، قال بعضهم: وهو معناها العام لا يفارقها، ومنه الثوب، ومثال الاختصاص نحو: الجنةللمؤمنين، وفرق القرافى بين الاستحقاق والاختصاص، بأن الاختصاص أخص؛ فإن ضابطه ما شهدت به العادة، كما شهدت للفرس بالسرج وللدار بالباب، وقد يختص الشىء بالشىء من غير شهادة عادة نحو: هذا ابن زيد؛ فإنه ليس من لوازم البشر أن يكون له ولد؛ كما تقول فى الفرس مع السرج، ومثال الملك: المال لزيد، قال الراغب: ولا نعنى بالملك ملك العين، بل قد يكون ملكًا لبعض المنافع، أو لضرب

---

(١) رواه الترمذى عن أبى هريرة مرفوعًا، ورواه البخارى عن على، رضى الله عنه، موقوفًا، الاثنين بلفظ: «كل الطلاق جائز».

انظر: صحيح البخارى (١٧٩/٣)، تحفة الأحوذى (٣٧٠/٤)، ونيل الأوطار (٢٦٥/٦).

من التصرف، فملك العين نحو قوله تعالى: ﴿ولله ملك السموات والأرض﴾ [آل عمران: ١٨٩]، وملك التصرف، كقولك لمن يأخذ معك خشبا: خذ طرفك لآخذ طرفى.

قلت: كذا جعلوا الملك والاستحقاق قسيمًا للاختصاص، والظاهر أن أصل معانيها الاختصاص؛ ولهذا لم يذكر الزمخشرى فى مفصله غيره، وأما الملك فهو نوع من أنواع الاختصاص وهو أقوى أنواعه وكذلك الاستحقاق؛ لأن من استحق منهما، فقد حصل له نوع اختصاص، وحكى ابن السمعانى، عن بعض النحويين إنكار مجىء اللام للملك، وقالوا: إذا قيل: هذا أخ لعبد الله، فاللام لمجرد المقاربة، وليس أحدهما فى ملك الآخر، وفى قولهم: وهذا الغلام لعبد الله، فإنما عرفت الملك بدليل آخر، قال: وزعم هذا القائل أن لام الإضافة تحتمل الأول لاصقًا بالثانى فحسب، قال: والذى ذكرناه هذا الذى يعرفه الفقهاء.

(م) والصيرورة أى: العاقبة.

(ش): أى: تسمى لام العاقبة ولام المآل، نحو: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوًا وحزنًا﴾ [القصص: ٨]، وقال ابن السمعانى فى «القواطع»: عندى أن هذا على طريق التوسع والمجاز؛ فإن هذه مثال لما يزعمه المعتزلة من تأويل قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس﴾ [الأعراف: ١٧٩]، قلت: وكذا قاله الزمخشرى: التحقيق أنها لام العلة وأن التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة؛ فإنه لم تكن داعية الالتقاط أن يكون لهم عدوًا، بل المحبة والتبنى، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته، شبه بالداعى الذى معد الفعل لأجله، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل، كما استعير الأسد لمن يشبه الأسد.

وقال ابن عطية: قيل اللام فى قوله تعالَى: ﴿لجهنم﴾ لام العاقبة أى: مآلهم، وليس بصحيح؛ لأن لام العاقبة إنما تتصور إذا كان فعل الفاعل لم يقصد ما يصير الأمر إليه، وأما هنا فالفعل قصد به ما يصير الأمر إليه من سكناهم، واعلم أن بعضهم حكى عن البصريين إنكار لام العاقبة، لكن رأينا فى كتاب «المبتدى» لابن خالويه: فأما قوله: ﴿ليكون لهم عدوًا وحزنًا﴾ فهى لام «كى» عند الكوفيين، ولام الصيرورة عند البصريين. انتهى.

(م): والتمليك وشبهه.

(ش): مثاله: وهبت لزيد دينارًا، وقوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ [التوبة:

٦٠]. وشبهه نحو: ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجًا﴾ [النحل: ٧٢]، وكان ينبغى للمصنف أن يذكر مما سبق شبه الملك، نحو: أدوم لك ما دمت لى.

(م): وتوكيد النفى.

(ش) نحو: ﴿ما كان الله ليعذبهم﴾، [الأنفال: ٣٣]، ﴿ما كان الله ليذر المؤمنين﴾ [آل عمران: ١٧٩]، وتسمى لام الجحود؛ لمجيئها بعد النفى؛ لأن الجحد عبارة عن نفى ما سبق ذكره، قال ابن الحاجب: وهى كلفظ لام كى، وفرق غيره بأن تلك للتعليل بخلاف هذه، ولأن هذه لو أسقطت لا يختل المعنى بخلاف المراد، وتلك لو أسقطت اختل، وبأن هذه بعد نفى داخل على «كان» بخلاف تلك، وكان ينبغى للمصنف تقييد النفى بالداخل على «كان»؛ لما سبق.

(م): والتعدية.

(ش): نحو: ما أضرب زيدًا لعمرو، وجعل منه ابن مالك قوله تعالى: ﴿فهب لى من لدنك وليًا﴾ [مريم: ٥]، والظاهر أنها لشبه التمليك، وقسم الراغب المتعدية للفعل على ضربين: ما يمتنع خلافه، نحو: ﴿وتله للجبين﴾ [الصافات: ١٠٣] وما يجوز نحو: ﴿يريد الله ليبين لكم﴾ [النساء: ٢٦]، وقال: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فأثبت فى موضع وحذف فى موضع آخر.

(م): والتأكيد.

(ش): وهى إما لتقوية عامل ضعف بالتأخير، نحو: ﴿إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾ [يوسف: ٤٣]، فإن الأصل: إن كنتم تعبرون الرؤيا، فلما قدم المفعول زاد اللام، أو لكونه فرعًا فى العمل؛ نحو: ﴿إن ربك فعال لما يريد﴾ [هود: ١٠٧]، وهذان يجوز القياس عليهما، وغير المقيسة: أن يزاد مع المفعول فى غير ذلك نحو: ﴿ردف لكم﴾ [النمل: ٧٢]، ولم يذكر سيبويه زيادة اللام وتابعه الفارسى، وقد أول بعضهم «ردف لكم» على التضمين، أى: اقترب، ويشهد له ما فى البخارى(١): ردف بمعنى قرب.

---

(١) هو: الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفى البخارى أبو عبد الله، الحافظ الشهير، صاحب الصحيح، من شيوخه: محمد بن سلام، مكى بن إبراهيم، وأبو عاصم. ومن تلاميذه: الترمذى والنسائى، وأبو زرعة. صنف غير الصحيح، التاريخ، وخلق أفعال العباد، الضعفاء، الأدب المفرد، وغيرها توفى فى سنة ٢٥٦هـ.
انظر: وفيات الأعيان (١٨٩/٤)، وشذرات الذهب (٢٢/٢)، وطبقات المفسرين (١٠٤/٢).

(م): وبمعنى: إلى، وعلى، وفى، وعند، ومن، وعن.

(ش): مثال إلى: ﴿سقناه لبلد ميت﴾ [الأعراف: ٥٧]، ﴿بأن ربك أوحى لها﴾ [الزلزلة: ٥]، وأنكر الراغب ذلك؛ لأن الوحى للنحل، جعل ذلك له بالتسخير والإلهام، وليس ذلك كالوحى الموحى إلى الأنبياء، فنبه باللام على جعل ذلك الشيء له بالتسخير. انتهى.

وكان نظيره انتقل من آية الزلزلة إلى آية النحل، وآية النحل إنما هى بـ«إلى» لا باللام، وعلى قوله: ﴿يخرون للأذقان﴾ [الإسراء: ١٠٧]، وحكى البيهقى[1] عن حرملة[2] عن الشافعى فى قوله ﷺ: «واشترطى لهم الولاء»[3] أى: عليهم، وفى: ﴿نضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ [الأنبياء: ٤٧]. وعند، والمراد بها التأقيت إذا قرن بالوقت أو بما يجرى مجراه؛ مثل: «صوموا لرؤيته»[4]، ومنه كتبته لخمس ليال، وجعل منه الزمخشرى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨]، ﴿ياليتنى قدمت لحياتى﴾ [الفجر: ٢٤]، وجعل منه قراءة الجحدرى[5]: ﴿بل كذبوا بالحق لِما جاءهم﴾ [ق: ٥]، أى: عندما جاءهم. ومثال «من»: سمعت له صراخًا، أى. منه: و«عن» وهى الجارة، اسم من

---

(١) هو: أحمد بن الحسين بن على النيسابورى، أبو بكر البيهقى، الشافعى، قال عنه ابن السبكى: فقيه جليل، حافظ كبير، أصولى نحرير، زاهد، ورع.
من مصنفاته: السنن الكبرى، الأسماء والصفات وغيرها توفى سنة ٤٥٨هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٧٥/١،٧٦)، طبقات الشافعية (٨/٤)، شذرات الذهب (٣٠٤/٣).

(٢) هو: حرمله بن يحيى بن عبد الله التجيبى، المصرى، أبو عبد الله، وقيل: أبو حفص، صاحب الإمام الشافعى وأحد رواة كتبه. كان إمامًا حافظًا للحديث والفقه، صنف المبسوط والمختصر. توفى سنة ٢٤٣هـ. روى عنه الإمام مسلم فى صحيحه، وابن ماجه، وأبو زرعة وأبو حاتم الرازيان، وغيرهم.
انظر: وفيات الأعيان (٦٤/٢) وما بعدها، طبقات السبكى (١٢٧/٢) وما بعدها، شذرات الذهب (١٠٣/٢).

(٣) الحديث ورد فى قصة بريرة لما أرادت عائشة أن تشتريها فتعتقها. وقد سبق تخريجه.

(٤) حديث: «صوموا لرؤيته» أخرجه البخارى فى صحيحه (٣٥/٣)، ومسلم فى الصحيح (٧٥٩/٢)، وسنن النسائى (١٣٣/٤)، وسنن ابن ماجه (٥٣٠/١)، ومسند الإمام أحمد (٣٢١/٤)، عن أبى هريرة، وابن عباس، والبراء بن عازب، رضى الله عنهم.

(٥) هو: كامل بن طلحة الجحدرى، أبو يحيى البصرى، من رجال الحديث، ولد فى البصرة وسكن بغداد وتوفى بها سنة ٢٣١هـ، ثقة عند بعض المحدثين كالدارقطنى، وابن حبان.
انظر: تهذيب التهذيب (٣٦٥/٨) وما بعدها، الأعلام للزركلى (٢١٧/٥).

غاب حقيقة أو حكمًا عن قول قائل يتعلق به، نحو: ﴿**وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرًا ما سبقونا إليه**﴾ [الأحقاف: ١١] أى: عن الذين آمنوا، وإلا لقيل: ما سبقتمونا، ولم يخصهم بعضهم بما بعد القول، ومثله تقول العرب: لقيته كفه؛ لأنهم قالوا: لقيته كفه لكفه، أى: عن كفه؛ لأنهم قالوا: لقيته عن كفه، والمعنى واحد، واعلم أن مجيئها لهذه المعانى مذهب كوفى، وأما حذاق البصريين فهى عندهم على بابها ثم يضمنون الفعل ما يصلح معها، ويرون التجوز فى الفعل أسهل من الحرف.

(م): التاسع عشر: لولا: حرف معناه فى الجملة الإسمية: امتناع جوابه لوجود شرطه.

(ش): نحو: لولا زيد لأكرمتك، أى: لولا زيد موجود، ولا يرد قوله عليه الصلاة والسلام: «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم»(١)، التقدير: لولا مخافة أن أشق لأمرتهم، أمر إيجاب وإلا انعكس المعنى؛ إذ الممتنع المشقة، والموجود الأمر.

(م) وفى المضارعة التحضيض.

(ش): نحو ﴿**لولا تستغفرون الله**﴾ [النمل: ٤٦]، والتحضيض: طلب بحث، وكذا للعرض، وهو الطلب بلين، نحو: ﴿**لولا أخرتنى إلى أجل قريب**﴾ [المنافقون: ١٠]، وكأن المصنف استغنى عنه بالتحضيض؛ لأنه يفهم من باب أولى، «وأخرتنى» معناه الاستقبال.

(م): وفى الماضية التوبيخ.

(ش): نحو ﴿**لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء**﴾ [النور: ١٣]، ﴿**ولولا إذ سمعتموه قلتم**﴾ [النور: ١٦].

(م): وقيل ترد للنفى.

(ش): بمنزلة «لم»، قال الهروى(٢) فى «الأزهية»: وجعل منه: ﴿**فلولا كانت قرية**﴾

---

(١) الحديث سبق تخريجه.

(٢) هو: على بن محمد أبو الحسن الهروى، كان عالما بالنحو، إمامًا فى الأدب، جيد القياس، أول من أدخل نسخة من كتاب الصحاح للجوهرى مصر، ووجد فيه خللاً ونقصا فهذبه وأصلحه. من مصنفاته: الذخائر فى النحو، وكتاب الأزهية، ومختصر فى النحو سماه المرشد، توفى فى حدود سنة ٤١٥هـ.

انظر: معجم الأدباء (١٤/٢٤٨)، إنباه الرواة (٢/٣١١)، الأعلام (٤/٣٢٧)، معجم المؤلفين (٧/٢٣٦).

[يونس: ٩٨]، والجمهور: إنها للتوبيخ، أى: فهلا كانت قرية واحدة من القرى المهلكة تابت عند الكفر قبل مجيء العذاب، فنفعها ذلك.

(م): العشرون: لو شرط للماضى.

(ش): أى: وإن دخلت على المضارع فإنها تصرفه للمعنى، والقصد أنها تفيد الشرط فى الماضى؛ وبهذا فارقت إن الشرطية، فإنها تصرف الماضى إلى الاستقبال، وما صرح به المصنف هو قول ابن مالك والزمخشرى وغيرهما، وأبى قوم تسميتها حرفًا؛ لأن حقيقة الشرط إنما تكون فى الاستقبال، و«لو» إنما هى للتعليق فى الماضى، فليست من أدوات الشرط، وقيل: إن النزاع لفظى، فإن أريد بالشرط الربط المعنوى الحكمى، فلا شك أنها تقع شرطًا، وإن أريد به ما يعمل الحرف فلا.

(م): ويقل للمستقبل.

(ش): أى: قد يرد بمعنى إن الشرطية يليها المستقبل، ويصرف الماضى إلى الاستقبال؛ كقوله تعالى: **﴿وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾** [يوسف: ١٧]، وقوله: **﴿وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافًا خافوا عليهم﴾** [النساء: ٩]، كذا قاله جماعة وخطأهم ابن الحاجب فيما قيده على المغرب، قال: والقاطع بذلك أنك لا تقول: لو يقوم زيد فعمرو منطلق، وقال بدر الدين بن مالك: عندى أنها لا تكون لغير الشرط فى الماضى، ولا حجة فيما تمسكوا به؛ لصحة حمله على المعنى.

(م): قال سيبويه: حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، وقال غيره: حرف امتناع لامتناع، وقال الشلوبين: لمجرد الربط، والصحيح وفاقًا للشيخ الإمام: امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، ثم ينتفى التالى إن ناسب ولم يخلف المتقدم غيره، كـ ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لا أن خلفه غيره، كقولك: لو كان إنسانا لكان حيوانا، ويثبت إن لم يناسب فالأولى كـ «لو» لم يخف الله لم يعصه، أو بالمساواة كـ «لو» لم تكن ربيبته لما حلت بالرضاع، أو الأدون كقولك: لو انتفت أخوة النسب لما حلت للرضاع.

(ش): حاصله أن فى «لو» أربع مقالات:

أحدها: قول سيبويه: لما كان سيقع لوقوع غيره، ومعناه كما قال البدر بن مالك: أنها تقتضى فعلاً ماضيًا كان يتوقع ثبوته لثبوت غيره، والتوقع غير واقع، فكأنه قال: «لو»: حرف يقتضى فعلاً، امتنع لامتناع ما كان يثبت لثبوته.

والثانى: حرف امتناع لامتناع، أى: يدل على امتناع الثانى لامتناع الأول، فإذا

قلت: لو جئتنى أكرمتك، أفاد أنه ما حصل المجىء ولا الإكرام، وهى عبارة الأكثرين المعربين، وظاهرها غير صحيح؛ لأنها تقتضى كون جواب «لو» ممتنعًا غير ثابت دائمًا، وذلك غير لازم؛ لأن جوابها قد يكون ثابتًا فى بعض المواضع، كقولك لطائر، لو كان إنسانًا لكان حيوانًا، فإنسانيته محكوم بامتناعها وحيوانيته ثابتة، وكذا قوله فى صهيب: «لو لم يخف الله لم يعصه»، فعدم المعصية محكوم بثبوته؛ لأنه إذا كان ثابتًا على تقدير عدم الخوف، فالحكم بثبوته مع تقدير ثبوت الخوف أولى، وكذا قوله: ﴿**ولو أنما فى الأرض من شجرة أقلام**﴾ [لقمان: ٢٧] الآية، مقدم النفاذ ثابت على تقدير كون ما فى الأرض من شجرة أقلام، والبحر مداد، أو سبعة أمثاله، فثبوت النفاذ على تقدير عدم ذلك أولى، وكذا قوله تعالى: ﴿**ولو علم الله فيهم خيرًا لأسمعهم**﴾ [الأنفال: ٢٣]، يقتضى أنه ما علم فيهم خيرًا وما أسمعهم، ثم قوله: ﴿**ولو أسمعهم لتولوا وهم**﴾ [الأنفال: ٢٣]، فيكون معناه أنه ما أسمعهم، وأنهم ما تولوا، لكن عدم التولى خير من الخيرات، فأول الكلام يقتضى نفى الخير، وآخره يقتضى حصوله، وهما متنافيان، ولهذا الإشكال صار قوم إلى المذهبين الآتيين.

والثالث: قول الشلوبين: إنها لمجرد الربط، أى إنما تدل على التعليق فى الماضى كما دلت على التعليق فى المستقبل، ولا تدل على امتناع الشرط ولا امتناع الجواب، وتابعه ابن هشام الخضراوى[(١)]، وهو ضعيف بل جحد للضروريات، فإن كل من سمع «لو فعل»، فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد؛ ولهذا جاز استدراكه فتقول: لو جاءنى أكرمته، لكنه لم يجىء.

الرابع: أنها تقتضى امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، وحكاه المصنف عن والده، وهذه العبارة وقعت فى بعض نسخ «التسهيل»، وانتقدت بأنها لا تفيد أن اقتضاءها للامتناع فى الماضى، فلو قال: تقتضى فى الماضى امتناع ما يليه كان أوضح، وحاصله أنها تدل على أمرين:

أحدهما: امتناع شرطها. والأخرى: كونه مستلزمًا لجوابها ولا يدل على امتناع الجواب فى نفس الأمر ولا بثبوته، فإذا قلت: لو قام زيد لقام عمرو، فقيام زيد محكوم

---

(١) هو: محمد بن يحيى بن هشام الخضراوى، أبو عبد الله الأنصارى، الخزرجى، الأندلسى، ويعرف بابن البرذعى، كان إمامًا فى العربية والقراءات، عاكفًا على التعليم والتعلم. من مصنفاته: فصل المقال فى أبنية الأفعال، الإفصاح بفوائد الإيضاح، نقض الممتع لابن عصفور، توفى سنة ٦٤٦هـ.

انظر: بغية الوعاة (١/٢٦٧).

بانتفائه فيما مضى، وبكونه مستلزمًا ثبوت قيام عمرو، وهل لعمرو قيام آخر غير اللازم عن قيام زيد، أو ليس له؟ لا تعرض فى الكلام لذلك، ولكن الأكثر كون الأول والثانى غير واقعين، وقوله: ثم ينتفى التالى، أى: وأما التالى فإما أن يكون الترتيب بينه وبين الأول تناسبًا، أو لا، فإن كان مناسبًا، نظر إن لم يخلف المقدم غيره فالتالى منتف فى هذه الصورة، نحو: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقولك: لو جئتنى لكرمتك، لكن المقصود الأعظم فى المثال الأول: نفى الشرط ردًا على من ادعاه، وفى الثانى: أن الموجب لانتفاء الثانى هو الأول لا غير، وإن كان للأول عند انتفاء شىء آخر يخلفه مما يقتضى وجود الثانى، نحو: لو كان إنسانًا لكان حيوانًا، فإنه عند انتفاء الإنسانية قد يخلفها غيرها مما يقتضى وجود الحيوانية، وإن لم يكن الترتيب بين الأول والثانى مناسبًا لم يدل على انتفاء الثانى بل على وجوده من باب أولى، نحو: «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه»(١)، فإن المعصية منتفية عند عدم الخوف فعند الخوف أولى، ثم جعل المصنف للمناسب مراتب:

أحدها: أن يكون بالأولى كـ «لو» لم يخف الله لم يعصه.

وثانيها: بالمساواة أى: تكون مناسبة التالى مساوية لمناسبة المقدم. كقوله ﷺ فى بيت(٢) أم سلمة(٣): «إنها لو لم تكن ربيبتى فى حجرى، ما حلت لى، إنها لابنة أخى من الرضاع»(٤)، فإن حلها له عليه الصلاة والسلام منتف من وجهين: كونها ربيبته،

---

(١) حديث: «نعم العبد صهيب».
انظر: الأسرار المرفوعة لعلى القارى (١٧٢،١٧٣)، الفوائد المجموعة للشوكانى (٤٠٩)، كشف الخفا للعجلونى (٢/٤٤٦)، وتذكرة الموضوعات للفتنى (١٠١)، والدرر المنتشرة فى الأحاديث المشتهرة للسيوطى (١٦٥)، وقال السيوطى: لا أصل له.

(٢) «بيت» كذا بالأصل، ولعل الصواب «بنت».

(٣) هى: أم المؤمنين هند بنت أبى أمية حذيفة بن المغيرة، المخزومية، وكنيتها بابنها سلمة بن أبى سلمة عبد الله بن عبد الأسد، هاجرت مع أبى سلمة إلى الحبشة الهجرتين وخرج أبو سلمة إلى أحد فأصيب عضده بسهم ثم برأ الجرح فأرسله رسول الله ﷺ فى سرية فعاد الجرح ومات عنه، فاعتدت أم سلمة، ثم تزوجها رسول الله ﷺ وكانت من أجمل النساء توفيت ولها ٨٤ سنة وهى آخر أمهات المؤمنين وفاة، دفنت فى البقيع سنة ٦١هـ، وقيل ٥٩هـ.
انظر: الإصابة (٤/٤٣٩)، الاستيعاب (٤/٤٣٦)، شذرات الذهب (١/٦٩).

(٤) رواه الإمام أحمد فى مسنده (٦/٣٠٩)، عن عروة بن الزبير، وكذلك رواه البخارى (٣/٢٤٣)، بحاشية السندى ومسلم فى صحيحه (١٠/٢٥: ٢٧)، بشرح النووى، وبذل المجهود شرح سنن أبى داود (١٠/٢٦،٢٧)، سنن النسائى (٦/٩٤،٩٥،٩٦)، صحيح سنن-

وكونها ابنة أخيه من الرضاع.

ثالثها: أن تكون المناسبة فى ذلك دون مناسبة المقدم، فيلحق به أيضًا؛ للاشتراك فى المعنى، كقولك فى أختك من النسب والرضاع: لو انتفت أخوة النسب لما كانت حلالاً؛ لأنها أخت من الرضاعة، فتحرم أخت من الرضاعة دون تحريم أخت النسب، ولكنها علة مقتضية للتحريم كاقتضاء السبب، ولو انتفت أقوى العلتين؛ لاستقلت الضعيفة بالتعليل، إذا كانت فى نفسها صالحة له، وإنما قال المصنف: كقولك؛ لأنه لا وجود له فى كلام الشارع ولا العرف، وكذا قوله: لو كان إنسانًا لكان حيوانًا، بخلاف الأمثلة الباقية. وحاصل الخلاف فى إفادتها الامتناع أقوال:

أحدها: لا تفيده أبدًا، وهو قول الشلوبين.

الثانى: تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعًا، وهو قول البصريين.

والثالث: تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، ولكنه إن كان مساويًا للشرط فى العموم نحو: لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا، لزم انتفاؤه؛ لأنه يلزم من انتفاء السبب المساوى انتفاء مسببه وإن كان أعم نحو: لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودًا، فلا يلزم انتفاء القدر المساوى فيه للشرط، وعزاه بعض الأئمة المحققين، وهو ظاهر عبارة سيبويه، فإن قوله: لما كان سيقع، دليل على أنه لم يقع، وهذا تصريح بأنها دالة على امتناع شرطها، وقد اعتنى بدر الدين بن مالك بكلام المعربين، ورده لكلام سيبويه، وقال: إنه يستقيم على وجهين:

الأول: أن يكون المراد أن جواب «لو» ممتنع لامتناع الشرط غير ثابت لثبوت غيره؛ بناء منهم على مفهوم الشرط فى حكم اللغة لا فى حكم العقل.

الثانى: أن يكون المراد أن جواب «لو» امتنع لامتناع شرطه، وقد يكون ثابتًا لثبوت غيره؛ لأنها إذا كانت تقتضى نفى تاليها واستلزامه لتاليه، فقد دلت على امتناع الثانى لامتناع الأول؛ لأنه متى انتفى شىء انتفى مساويه فى اللزوم، مع احتمال أن يكون ثابتًا لثبوت أمر آخر، فإذا قلت: لو كانت الشمس طالعة، كان الضوء موجودًا، فلابد من انتفاء القدر المساوى منه للشرط؛ فصح أن يقال: «لو» حرف يدل على امتناع الثانى، لامتناع الأول.

(م) وترد للتمنى.

(ش): نحو: ﴿فلو أن لنا كرة﴾ [الشعراء: ١٠٢]، أى: فليت لنا؛ ولهذا نصب

=ابن ماجه (١/٣٢٧).

«نكون» في جوابها، كما انتصب «فأفوز» في جواب: ﴿يا ليتني كنت معهم فأفوز﴾ [النساء: ٧٣]، وهل هي الامتناعية، أشربت معنى التمني لكونها لا تقع غالبًا إلا بعد مفهم تمن؟ ثلاثة أقوال، وإلى الأخير صار ابن مالك، وغلط الزمخشري في عدها حرف تمن لمجيئها مع فعل التمني في قوله: ﴿ودوا لو تدهن﴾ [القلم: ٩]، ولو كانت للتمني لما جمع بينهما كما لم يجمع بين ليت وفعل تمن، وهذا مردود؛ لأن حالة دخول فعل التمني عليها، لا تكون حرف تمن بل مجردة عنه، فمراد الزمخشري وغيره ممن أثبتها للتمني حيث لم تل فعل تمن.

(م): وللعرض والتحضيض.

(ش): فالأول نحو: لو تنزل عندنا فتصيب خيرًا، والثاني: لو فعلت كذا يا هذا، بمعنى افعل، والفرق بينهما أن العرض طلب بلين، والتحضيض طلب بحث، وقل من ذكر التحضيض، وقد ذكره العكبراوي في «الشامل» ومثله بما ذكرنا، قال: وأكثر ما تجيء مع ما.

(م): والتقليل نحو: ولو بظلف محرق.

(ش): أثبته ابن هشام الخضراوي، وابن السمعاني في «القواطع»، والحق أنه مستفاد مما بعدها لا من الصيغة، والظلف بالكسر: للبقر والغنم، كالحافر للفرس. وإنما لم يمثل المصنف: «اتقوا النار ولو بشق تمرة»[1]، «التمس ولو خاتمًا من حديد»[2]، مع أنهما أصح مما ذكره؛ لإفادته النهاية في التقليل بخلاف التمرة والخاتم.

(م): الحادي والعشرون: «لن»، حرف نفي ونصب واستقبال، ولا تفيد تأكيد النفي ولا تأبيده، خلافًا لما زعمه.

(ش): «لن» تنصب المضارع وتخلصه للاستقبال، نحو: لن يقوم زيد، وهي تفيد مطلق النفي، وزعم الزمخشري في الكشاف أنها تفيد تأكيد النفي، وفي «الأنموذج» تفيد تأبيده، قال ابن مالك: وحمله على ذلك اعتقاده أن الله تعالى لا يرى، وهو اعتقاد باطل، وقال ابن عصفور: ما ذهب إليه دعوى بلا دليل عليها، بل قد يكون النفي بـ«لا»، آكد

---

(١) حديث: «اتقوا النار ولو بشق تمرة، فمن لم يجد فبكلمة طيبة» رواه البخاري (٢٤٠/٤). ورواه الإمام مسلم في صحيحه (٧٠٣/٢) بلفظ: «من استطاع منكم أن يستتر من النار ولو بشق تمرة، فليفعل».

(٢) حديث: «التمس ولو خاتمًا من حديد» رواه البخاري في صحيحه (٢٢/٧)، والإمام أحمد في المسند: (٣٣٦/٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٣٦/٧)، وأبو داود في السنن (٢١١١)، والترمذي في السنن (١١١٤)، والإمام مالك في الموطأ (٥٢٦).

من النفى بـ«لن»؛ لأن المنفى بـ«لا» قد يكون جوابا للقسم، والمنفى بـ«لن» لا يكون جوابًا له ونفى الفعل إذا أقسم عليه آكد، ورده غيره بأنها لو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها باليوم فى قوله تعالى: ﴿فلن أكلم اليوم إنسيًا﴾ [مريم: ٢٦]، ولكان ذكر الأبد فى قوله تعالى: ﴿ولن يتمنوه أبدًا﴾ [الجمعة: ٧] تكرارًا؛ إذ الأصل عدمه، بقوله تعالى: ﴿لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى﴾ [طه: ٩١]، ولو كانت للتأبيد لما صح أن يوقت، قلت: ووافق الزمخشرى فى الثانى ابن عطية، واقتضى كلامه أنها موضوعة فى اللغة لذلك، حتى قال: ولو بقينا على هذا النفى بمجرده لتضمن أن موسى لا يراه أبدًا ولا فى الآخرة، لكن ورد من جهة أخرى فى الحديث المتواتر أن أهل الجنة يرونه.

قلت: ويحتمل أن يكون مراده أن نفى المستقبل بعدها يعم جميع الأزمنة المستقبلة من جهة أن الفعل نكرة، والنكرة فى سياق النفى تعم، ووافق الزمخشرى فى الأول جماعة منهم ابن الخباز فى «شرح الإيضاح» فقال: «لن» لنفى المضارع على جهة التأكيد، ونفيه أبلغ من نفى «لا»، ألا ترى أن يستعمل فى المواضع التى يستمر عدم الاتصال فيها كقوله: ﴿ولن ترانى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ليس لا يراه فى الدنيا، وقوله: ﴿ولن يخلف الله وعده﴾ [الحج: ٤٧]؛ لأن خلف الوعد على الله محال. ومنهم صاحب «التبيان» فقال: إن «لن» لنفى المظنون حصوله، ولا لنفى المشكوك فيه فـ «لن» آكد وأن «لن» تنفى ما قرب، ولا يمتد معنى النفى فيها كما يمتد فى «ما»؛ لأن ما آخره ألف يمتد معه الصوت بخلاف ما فى آخره نون، وقد رد عليه ابن عميرة(١) فى «التنبيهات» هذا الكلام وقيل: إن السهيلى(٢) ذكره فى «نتائج الفكر».

(م): وترد للدعاء وفاقًا لابن عصفور.

---

(١) هو: أحمد بن عبد الله بن محمد بن الحسن بن عميرة المخزومى (أبو المطرف). عالم فقيه أديب، ولد سنة ٥٨٢هـ، ولى القضاء فى عدة مواضع، توفى سنة ٦٥٦هـ. وقيل سنة ٦٥٨هـ. فى تونس. من مصنفاته: التنبيه على المغالطة، والتنويه فى الأدب، وغيرها.
انظر: لسان الميزان (٢٠٣/١)، كشف الظنون (٣٤١/١).

(٢) هو: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن إصبع الخثعمى السهيلى، الأندلسى، المالكى حافظ عالم باللغة والسير، نحوى أديب، ولد سنة ٥٠٨هـ. عمى وعمره ١٧ سنة، أخذ عن ابن العربى وغيره، توفى سنة ٥٨١هـ. ونسبته إلى سهيل من قرى مالقة. من مصنفاته: نتائج الفكر، الروض الأنف فى شرح السيرة النبوية لابن هشام، وغيرها.
انظر: البداية والنهاية (٣١٨/١٢، ٣١٩)، وفيات الأعيان (١٤٣/٣)، شذرات الذهب (٢٧١/٤، ٢٧٢).

(ش): أي كما أن «لا» لذلك حكاه ابن السراج عن قوم، وخرج عليه.

قوله تعالى: ﴿فلن أكون ظهيرًا للمجرمين﴾ [القصص: ١٧]، والصحيح عند ابن مالك وغيره، أنه يستعمل في الدعاء من حروف النفي إلا «لا» خاصة، ولا حجة فيما استدلوا به لاحتمال أن يكون خبرًا؛ ولأن الدعاء لا يكون للمتكلم، اعلم أن عبارة «التسهيل»: ولا يكون الفعل معها دعاء خلافًا لبعضهم، وبه ظهر أن تعيين المصنف منتقد.

(م) الثاني والعشرون: «ما» ترد اسمية وحرفية موصولة، ونكرة موصوفة وللتعجب واستفهامية وشرطية زمانية وغير زمانية.

(ش): ترد «ما» اسمًا وحرفًا، فالإسمية هي التي يكون لها موضع من الإعراب، والحرفية خلاف ذلك، وللإسمية موارد.

أحدها: أن تكون موصولة، وهي ما صلح في موضعها «الذي»، نحو: يعجبني ما عندك، ونحو: ﴿ما عندكم ينفد﴾ [النحل: ٩٦].

ثانيها: نكرة موصوفة، وتقدر، بشيء، نحو مررت بما معجب لك أي بشيء، وأنشد سيبويه:

ربما تكره النفوس من الأمر لـه فرجة كحل العقال

أي رب شيء، وتكره النفوس، صفة له، والعائد محذوف، أي تكرهه.

ثالثها: تعجبية نحو: ما أحسن زيدًا، أي: شيء، والفعل بعدها في موضع خبرها، كأنه قيل: شيء أحسن زيدًا، أي صيره حسنًا عندي، وجاز الابتداء بالنكرة لمكان التعجب، كما جاز في قولهم: عجب لزيدٍ، وهذا على مذهب سيبويه، وقال الأخفش: موصولة، والعفل بعدها صلة، والخبر محذوف لازم الحذف وحمله على ذلك اعتقاده، أنه لم توجد «ما» نكرة غير موصوفة إلا في شرط أو استفهام وهو باطل، بدليل قولهم: غسلته غسلاً نعما، ومما يفسد قوله: إن التعجب إنما يكون من شيء خفي السبب، وأعلم أن هذه ليست قسيما للنكرة كما يوهم كلام المصنف، بل النكرة قسمان: ناقصة وهي الموصوفة، وتامة وهي التعجبية، نحو: ما أحسن زيدًا، أي شيء حسن زيدًا.

رابعها: استفهامية، نحو: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه: ١٧]، ثم إما أن يستفهم بها مستثبتًا أو غير مستثبت، فإن كنت غير مستثبت لم يجز حذف إلا مع الخوافض نحو: بم جئت وعم سألت؟ وإلام سرت؟ قال تعالى: ﴿عم يتساءلون﴾ [النبأ: ١]، ﴿وبم تبشرون﴾ [الحجر: ٥٤]، ولا تحذف من غير الخافض إلا في ضرورة، وإن

كنت مستثبتًا حذفت ألفها مع الخافض، فإذا قلت: رأيت شيئًا حسنًا، قلت له: ما رأيت أو رأيت به.

خامسها: الشرطية نحو: ما تصنع وأصنع، أى إن تصنع شيئًا أصنعه، وهى تنقسم إلى زمانية نحو: ﴿**فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم**﴾ [التوبة: ٧] أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم، وقد أثبت ذلك الفارسى وابن مالك، وإلى غير زمانية: ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها**﴾ [البقرة: ١٠٦]، وذكر إمام الحرمين فى باب الطلاق من «النهاية» قول الأصحاب فى: كلما لم أكلمك فأنت طالق، إنه للفور، وليس فيه تعرض للوقت، وأجاب بأن أهل العربية أجمعوا على أن «ما» فى «كلما»، ظرف زمان يعنى بمثابة إذا قلت، وإنما الذى أجمعوا عليه انتصاب «كل» فى، «كلما»،على الظرفية، وجاءت الظرفية من جهة ما، فإنها محتملة لأن تكون اسمًا نكرة بمعنى وقت أو حرفًا مصدرًا والأصل كل وقت لم يحصل كلام، ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل، ثم أنبأ عن الزمان.

(م): ومصدرية كذلك، ونافية كذلك وزائدة كافة، وغير كافة.

(ش): للحرفية استعمالات:

أحدها: أن تكون مصدرية، أى يكون ما بعدها فى تأويل المصدر، نحو: أعجبنى ما قلت، أى قولك، وأشار بقوله: «كذلك» إلى أنها تجىء ظرفية وغير ظرفية، فغير الظرفية: يعجبنى ما تقوم أى: قيامك، وقوله تعالى: ﴿**لما تصف ألسنتكم**﴾ [النحل: ١١٦]، أى لوصف.

والظرفية، أى تقع موقع الظرف نحو: ﴿**ما دمت حيًا**﴾ [مريم: ٣١]، أى مدة دوامى حيًا، ﴿**فاتقوا الله ما استطعتم**﴾ [مريم: ٣١]، وتقسيم المصدرية كذلك ذكره الجزولى[1]، ونازع فيه ابن عصفور؛ لأن الظرفية. ليست من معانى «ما» بل مع الفعل بمنزلة المصدر، والمصادر قد تستعمل ظروفًا لقولهم: أتيتك خفوق النجم أو خلافة فلان،

---

(١) هو: أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن يلبخت بن عيسى الجزولى، نسبة إلى جزولة ويقال: كزولة وهو بطن من البربر، من شيوخه: عبد الله بن برى بن عبد الجابر المقدسى، ومهلب بن الحسن بن بركات بن على البهنسى، وغيرهم. من تلاميذه: محمد بن أحمد بن عبد المطلب الفهرى المعروف بابن الشواش، وعبد الله بن دحمامة الأنصارى وغيرهم. من مصنفاته: المقدمة الجزولية فى النحو، شرح الإيضاح للفارسى، وتنبيهات وتعليقات على الكتاب لسيبويه، وغيرها. توفى سنة ٦٠٧هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٣/٤٨٨) وما بعدها، بغية الوعاة (٢/٢٣٦)، الأعلام للزركلى (٥/٨٨).

أى مدة خفوق النجم ومدة خلافته، فلا ينبغى أن تعد قسيمًا للمصدر.

ثانيها: نافية، إما عاملة، كقوله تعالى: ﴿**ما هن أمهاتهم**﴾ [المجادلة: ٢]، أو غير عاملة نحو: ما قام زيد وما يقوم عمرو.

ثالثها: الزائدة، وهى إما كافة أو غير كافة، فالكافة إما عن عمل الرفع نحو: «قلما» و«طالما»، أو النصب والرفع وهى المتصلة بـإن وأخواتها، نحو: ﴿**إنما الله إله واحد**﴾ [النساء: ١٧١]، أو الجر وهى المتصلة برب، وغير الكافة، إما عوضًا، أما أنت منطلقًا انطلقت، أو غيره نحو: شتان ما بين زيد وعمرو.

(م): الثالث والعشرون: «من» لابتداء الغاية غالبًا.

(ش): أى ويعرف بأن يذكر معها «إلى»، التى للغاية لفظًا، نحو: سرت من البصرة إلى بغداد، أو تقديرًا: بأن يتعرض للابتداء من غير قصد إلى انتهاء مخصوص، إذا كان المعنى لا يقتضى إلا المبتدأ منه، نحو: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وزيد أفضل من عِمرو ونحوه، وقال الخفاف: معنى الابتداء به التى يقع بعدها المحل الذى ابتدأ منه الفعل نحو: جئت من المسجد، أى ابتداء المجىء منه، ولابد بعدها من ذكر موضع الانتهاء، وقد يحذف للعلم به، وقد يقع بعدها المحل الذى وجد فيه ابتداء الفعل وانتهاؤه، كأخذت المال من الكيس، وأشار المصنف بقوله: «غالبًا»، إلى أنه الغالب عليها، حتى قال بعضهم: إنها حيث وجدت كانت لابتداء الغاية، وسائر معانيها ترجع إليه، تقول: أخذت من الدراهم، فقد جعل ماله ابتداء غاية ما أخذ، إنما دل على البعض من حيث صار ما بقى انتهاء له، قال ابن السمعانى: هذا قول النحويين، وأما الذى يعرفه الفقهاء، فهو لابتداء الغاية والتبعيض جميعًا، وكل واحد فى موضعه حقيقة، ثم هى لابتداء الغاية فى المكان اتفاقًا نحو: ﴿**من المسجد الحرام**﴾ [الإسراء: ١]، وفى الزمان عند الكوفيين نحو: ﴿**من أول يوم**﴾ [التوبة: ١٠٨]، ﴿**ومن الليل فتهجد به**﴾ [الإسراء: ٧٩]، و ﴿**لله الأمر من قبل ومن بعد**﴾ [الروم: ٤]. وصححه ابن مالك وغيره لكثرة شواهده، وتأويل البصريين متعسف، لكن ذكر ابن أبى الربيع أن محل الخلاف بين الفريقين فى: أن «من» هل يجوز أن تقع موقع مدة، فإنها لابتداء غاية الزمان بلا خلاف، فالبصريون يمنعون ذلك، والكوفيون يجيزونه، وما ورد فى القرآن لا يحتج به على البصريين؛ لأنه لم يرد مدة، قبل وبعد.

(م): وللتبعيض.

(ش): نحو: ﴿**منهم من كلم الله**﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وعلامتها جواز الاستغناء عنها بـ «بعض»، وهنا بحثان:

أحدهما: أنه يظن تساوى الصيغتين أعنى، (بعض) و(من)، قال ابن أبى الربيع: كان بعضهم يقول ذلك، وليس كما قال. قال فإذا قلت: أكلت من الرغيف دلت «من» على أن الأكل وقع بالرغيف على جهة التبعيض، أو متعلق الأكل بالرغيف على وجهين، إما على أنها عمه أو خص بعضه، فدخلت، فدخلت «من» لبيان ذلك، وإذا قلت: أكلت بعض الرغيف، فليس الرغيف متعلق الأكل، وإنما متعلق البعض، وسيق الرغيف لتخصيص ذلك البعض وزوال شياعه، وإذا قلت: أكلت من الرغيف، فالرغيف متعلق الأكل، ودخلت للتبيين إنه لم يتعلق به على أنه عمه بل تعلق به على أنه وقع به على جهة التبعيض.

الثاني: فى صدق البعض على النصف أو ما دونه قولان لأهل اللغة، وقياسا جريانه هنا، ويدل للثانى قوله تعالى: ﴿**منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون**﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال الإمام فى كتاب الوكالة من «النهاية»: لو قال: بع من عبيدى من شئت، ليس للوكيل أن يبيع جميعهم، فإن «من» تقتضى التبعيض، فلو باع جميعهم إلا واحدًا نفذ باتفاق الأصحاب، وإن كان التبعيض فى النظم المعروف، ربما يورد على النصف مما دونه قال: وهذا يناظر الاستثناء، فإن الغالب استثناء الأقل واستبقاء الأكثر، ولكن لو قال: على عشرة إلا تسعة، صح وجعل مقرًا بدرهم.

(م): وللتبيين.

(ش): نحو: ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان**﴾ [الحج: ٢٩] فإن الأوثان كلها رجس، فجاء التبيين بما بعدها لجنس الذى قبلها، وقوله: ﴿**خضرًا من سندس**﴾ [الكهف: ٣١] وقوله: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم**﴾ [النور: ٥٥] أى الذى هم أنتم؛ لأن الخطاب للمؤمنين، فلا يتصور أن تكون تبعيضية.

وعلامتها أن يصح جعل الذى مكانها، فإنه لو قيل: اجتنبوا الرجس الذى من الأوثان لصح، أو أن يكون ما بعدها وصفًا لما قبلها، لصحة فاجتنبوا الرجس الوثنى، وجعل منه صاحب «الأزهية» قول سيبويه: هذا باب علم ما الكلم من العربية؛ لأن الكلم قد يكون عربيًا وعجميًا، فبين المراد وهو العربية، كأنه قال: ما الكلم الذى هو العربية، وحكى الصيمرى من أصحابنا عن الشافعى فيما لو قال له: من هذا المال ألف، فكان المال كله ألفًا، إنه إقرار بجميعه حملاً، لـ«من»، على التبيين.

(م): والتعليل والبدل.

(ش): مثال الأول: ﴿**يجعلون أصابعهم فى آذنهم من الصواعق**﴾ [البقرة: ١٩]،

والثانى ﴿أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة﴾ [التوبة: ٣٨].

(م): والغاية.

(ش): يحتمل تعبيره بالغاية، دون انتهاء الغاية أمرين:

أحدهما: أن الغاية كلها، وحكاه ابن أبى الربيع عن قوم نحو: أخذت من الياقوت، فالياقوت مبتدأ الأخذ ومنتهاه فدخلت «من» الغاية كلها، قال: وهذا إذا حقق رجع لابتداء الغاية؛ لأنها دخلت، ولما لم يكن للفعل امتداد، وجب أن يكون المبتدأ والمنتهى واحد، ألا ترى من لا يجدها للانتهاء خاصة، وإنما تكون للابتداء وما زاد على ذلك فبالانجرار.

والثانى: وهو الظاهر أنه على حذف مضاف، أى انتهاء الغاية، منزلة «إلى»، فتكون لابتداء الغاية من الفاعل، ولانتهاء غاية الفعل من المفعول، مثل: رأيت الهلال من دارى من خلل السحاب، أى: من مكانى إلى خلل السحاب، فابتداء الرؤية وقع من الدار وانتهاؤها فى خلل السحاب، وذكر ابن مالك أن سيبويه أشار إلى هذا المعنى، وأنكره جماعة، وقالوا: لم يخرج عن ابتداء الغاية، لكن الأولى ابتداؤها فى حق الفاعل، والثانية فى حق المفعول؛ لأن الرؤية إنما وقعت بالهلال وهو فى خلل السحاب، ومنهم من جعلها فى الثانية لابتداء الغاية أيضًا إلا أنه جعل العامل فيها فعلاً، كأنه قال: رأيت الهلال من دارى ظاهرًا من خلل السحاب، ورد بأن الخبر المحذوف الذى يقوم المجرور مقامه، إنما يكون بما يناسب معناه الحرف، و«من»، الابتدائية لا يفهم منها معنى الكون ولا الظهور، فلا ينبغى أن يحذف، ومنهم من جعلها بدلاً من الأولى.

(م): وتنصيص العموم.

(ش): وهى الداخلة على نكرة لا تختص بالنفى نحو: ما جاءنى من رجل. فإنه قبل دخولها تحتمل نفس الجنس ونفى الواحد؛ ولهذا يصح أن يقول، بل رجلان، ويمتنع ذلك بعد دخول «من»، أما الواقعة بعد الأسماء العامة التى لا تستعمل إلا فى النفى فتفيد معنى التأكيد لا غير نحو: ما جاءنى من أحد. فهو كقولك: ما جاءنى أحد سواه، قاله الخفاف والصيمرى وابن بابشاذ[1] وغيرهم أما الواقعة فى الإثبات، فلا يجوز زيادتها خلافًا

(١) هو: طاهر بن أحمد بن بابشاذ بن داود بن سليمان بن إبراهيم المصرى الجوهرى المعروف بابن بابشاذ، أبو الحسن، إمام عصره فى علم النحو. سقط من سطح الجامع جامع عمرو بن العاص فمات لساعته سنة ٤٦٩هـ. من مصنفاته: شرح الجمل للزجاجى، شرح كتاب الأصول لابن السراج فى النحو، وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٢/٥١٥)، البداية والنهاية (٢/١١٦)، شذرات الذهب (٣/٣٣٣).

للكوفيين، ولا حجه لهم فى، ﴿يغفر لكم من ذنوبكم﴾ [نوح: ٤] لجواز إرادة البعض، فإن من الذنوب حقوقًا لعباده، والله لا يغفرها، بل يستوهنها، وما نقل أن قوله: ﴿من ذنوبكم﴾، إنما ورد فى قوم نوح ولو سلم أنها فى هذه الآية، الأمة، فلا بعد[1] أن يغفر الذنوب لقوم، وجميعها لآخرين.

(م): والفصل.

(ش): نحو: ﴿والله يعلم المفسد من المصلح﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وتعرف بدخولها على المتضادين.

(م): ومرادفة «الباء» و«فى» و«عند» و«على».

(ش): فالأول: ﴿ينظرون إليك من طرف خفى﴾ [الشورى: ٤٥]، قال يونس[2]: أى بطرف خفى، وتحتمل ابتداء الغاية.

والثانى: نحو: ﴿ماذا خلقوا من الأرض﴾ [فاطر: ٤٠]، كذا قالوا، والظاهر أنها على بابها، والمعنى صحيح، والأحسن التمثيل بما حكاه ابن الصباغ فى «الشامل» عن الشافعى فى قوله تعالى: ﴿وإن كان من قوم عدو لكم﴾ [النساء: ٩٢]، أنها بمعنى «فى» بدليل قوله تعالى: ﴿وهو مؤمن﴾.

والثالث: نحو: ﴿لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئًا﴾ [آل عمران: ١٠]، قاله أبو عبيدة[3].

والرابع: ﴿ونصرناه من القوم﴾ [الأنبياء: ٧٧]، وقيل: على التضمين، أى: منعناه.

(م): الرابع والعشرون من شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة قال أبو على: ونكرة تامة.

(ش): «من» بالفتح تأتى شرطية نحو: ﴿من يعمل سوءًا يجز به﴾ [النساء: ١٢٣]، واستفهامية نحو: ﴿فمن ربكما يا موسى﴾ [طه: ٤٩]، وموصولة نحو: ﴿ألم تر أن الله

---

(١) «بعد» كذا بالأصل ولعل الصواب المناسب للمعنى «بد».

(٢) هو: يونس بن حبيب الضبى، النحوى، البصرى، أبو عبد الرحمن، الإمام البارع فى النحو والأدب. توفى سنة ١٨٢هـ. من مصنفاته: كتاب معانى القرآن، واللغات، والأمثال، وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (١/٣٠١)، وفيات الأعيان (٧/٢٤٤).

(٣) هو: معمر بن المثنى التيمى البصرى اللغوى، النحوى، العلامة. من مصنفاته: مجاز القرآن، غريب القرآن، غريب الحديث، وغيرها.
انظر: وفيات الأعيان (٥/٢٣٥)، شذرات الذهب (٢/٢٤)، بغية الوعاة (٢/٢٩٤).

يسجد له من في السموات ومن في الأرض﴾ [الحج: ١٨].

ونكرة موصوفة نحو: مررت بمن معجب لك، تريد بإنسان معجب، فوصفك لـ«من» بمعجب، وهو نكرة، دليل على أن «من» نكرة. ولا تستعمل موصوفة إلا في حال التنكير، سواء كان الموضع صالحًا؛ لأن تقع فيه المعرفة أو لم تكن، خلافًا للكسائي، فإنه زعم أن العرب لا تستعملها نكرة موصوفة إلا بشرط وقوعها في موضع لا تقع فيه إلا النكرة، نحو: رب من عالم أكرمت، ورب من أتاني أحسنت إليه، وهذا ضعيف، وقد أنشد سيبويه:

فكفى بنا فضلاً على من غيرنا حب النبي محمد إيانا

بخفض غير أي على أناس غيرنا، وأثبت أبو علي الفارسي مجيئها نكرة تامة قاله في قوله: ونعم من في سر وإعلان، فزعم أن الفاعل مستتر و«من» تمييزه، وقوله: هو، مخصوص بالمدح، وقال غيره، من موصول فاعل، وعلم من ذكر المصنف الزيادة فيما دون «من» أنها لا تجيء زائدة وهو مذهب البصريين؛ لأن الأسماء لا تزاد بالقياس خلافًا للكسائي.

(م): والسادس والعشرين[1]: «الواو» لمطلق الجمع، وقيل: للترتيب: وقيل: للمعية.

(ش): في الواو العاطفة مذاهب: أصحها أنها لمطلق الجمع، أي لا تدل على ترتيب ولا معية، فإذا قلت: قائم زيد وعمرو، احتمل ثلاثة معان، قيامهما في وقت واحد، وكون المتقدم قام أولاً، وكون المتأخر قام أولاً.

قال ابن مالك: لكن تأخير العاطف كثير وتقدمه قليل والمعية احتمال راجح، وهذا مخالف لكلام سيبويه فإنه قال: وكذلك قولك: مررت برجل وحمار، وكأنك مررت بأحدهما، وليس في هذا دليل أنه بدأ بشيء قبل شيء ولا شيء بعد شيء انتهى، واستدل ابن مالك بقوله تعالى: عن منكرى البعث: **﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا﴾** [الجاثية: ٢٤]، فالموت بعد الحياة مع أنهم قدموه لما كان الغرض نفى الجمع لا الترتيب.

وإنما عبر المصنف بمطلق الجمع دون الجمع المطلق كما عبر ابن الحاجب تنبيهًا على صواب العبارة، فإن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق، لأنا نقول بالضرورة

---

(١) هكذا انتقل الشارح من الرابع والعشرين إلى السادس والعشرين، ولم يذكر الإمام الزركشي النوع الخامس والعشرون بشرحه.

بين الماهية بلا قيد، والماهية المقيدة ولو بقيد لا، والجمع الموصوف بالإطلاق لا يتناول غير صورة وهو قولنا مثلاً: قام زيد وعمرو، ولا يدخل فيه المقيد بالماهية ولا بالتقديم ولا بالتأخير لخروجهما بالتقييد عن الإطلاق، وأما مطلق الجمع فعام فى أى جمع كان، سواء كان مركبا أو غير مركب. فتدخل فيه الصور الثلاثة، ونظيره قولهم: مطلق الماء والماء المطلق.

والقول الثاني: أنها تفيد الترتيب ونقل عن الفراء وثعلب وأنكره السيرافى[١]، وقال: لم أره فى كتاب الفراء، وعزاه الماوردى فى باب الوضوء للجمهور من أصحابنا.

والثالث: أنها للمعية. ونسبه الإمام في «البرهان» للحنفية، وعلم بذلك أن ما ذكره السيرافى، والفارسى والسهيلى من إجماع النحاة بصريهم وكوفيهم على أن «الواو» لا ترتب، غير صحيح وعزى ابن الخباز وغيره من النحويين الترتيب للشافعى، وهو غلط، وقد اشتد نكير ابن السمعانى والأستاذ أبو منصور وغيرهما على من نسب ذلك إلى الشافعى، وقال ابن عصفور فى «شرح الإيضاح»: الخلاف فى أن «الواو» للترتيب، محله إذا كان الفعل يمكن صدوره من واحد، فأما نحو: اختصم زيد وعمرو، فلا خلاف أنها لا تقتضى الترتيب وذكر فى «شرح الجمل» محتجًا على القائل بالترتيب، بأن هذه الأفعال لا تفيد الترتيب فكذا غيرها.

باب الأمر والنهى

(م) الأمر[٢]: أم ر، حقيقة فى القول المخصوص مجازًا فى العقل، وقيل: للقدر المشترك، وقيل مشترك بينهما، قيل: وبين الشأن والصفة والشيء.

(ش): نبه بقوله: «أم ر» أنه لا يعنى بالأمر مدلوله كما هو المتعارف فى الإخبار عن اللفظ إن تُلفظ به والمراد مدلوله. بل المراد لفظ الأمر، كما يقال: زيد اسم، وضرب فعل ماض، ومن: حرف جر. وهذا اللفظ حقيقة فى القول: المخصوص. والمراد بالقول، الصيغة. والمراد بالمخصوص: الطلب للفعل[٣]، وهو: افعل وما يجرى مجراه وهو قسم من أقسام الكلام، وقد يطلق على الفعل نحو: زيد فى أمر عظيم، إذا كان فى سفر أو غيره،

---

(١) هو: الحسن بن عبد الله بن المرزبان. أبو سعيد السيرافى، القاضى، النحوى، الفقيه العلامة من مصنفاته: شرح كتاب سيبويه، أخبار النحويين البصريين، والوقف، والابتداء، وغيرها. توفى سنة ٣٦٨هـ. انظر: شذرات الذهب (٣/٦٥)، بغية الوعاة (١/٥٠٧).

(٢) اعلم أن الأمر أحد أقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار، وهو عند أهل اللسان قول المرء لغيره افعل. انظر: المحرر (١/٧).

(٣) فيكون معنى الأمر هنا: القول الطالب فى الفعل.

وقوله تعالى: ﴿أتعجبين من أمر الله﴾ [هود: ٧٣]، ﴿حتى إذا جاء أمرنا﴾ [هود: ٤٠]، ثم اختلفوا على مذاهب[1].

أحدها: وهو قول الأكثرين: أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص، مجاز في الفعل وغيره، وإلا لزم الاشتراك، والمجاز خير منه.

الثاني: أنه مشترك بين القول والفعل، بالاشتراك اللفظي؛ لأنه أطلق عليهما، والأصل الحقيقة، وعزاه في «المحصول» لبعض الفقهاء، وعزاه ابن برهان إلى كافة العلماء.

والثالث: أنه متواطئ، فيكون موضوعًا للقدر المشترك بين الفعل والقول دفعًا للاشتراك والمجاز، واعلم: أن هذا القول لا يعرف قائله، وإنما ذكره صاحب الإحكام على سبيل الفرض والالتزام. أي لو قيل: فما المانع منه، لهذا حكاه ابن الحاجب ثم قال في آخر المسألة: وأيضًا فإنه قول حادث هنا، وإذا علمت هذا تعجبت من المصنف في حكايته وترك ما قبله.

والرابع: أنه مشترك بينهما، أي بين القول والفعل، وبين الشأن لقوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ [هود: ٩٧]. والصفة كقول الشاعر: لأمر ما يسود من يسود، أي لصفة من صفات الكمال، والشيء كقولنا: تحرك هذا الجسم لأمر، أي: لشيء، وهذا ما عزاه المصنف لأبي الحسين البصري، فإنه قال في «المعتمد»: وأنا أذهب إلى أن قول القائل: «أمر»، مشترك بين الصفة والشيء والطرائق وبين جملة الشأن والطرائق، وبين

---

(١) قلت: ومنشأ الخلاف في كون المراد بالأمر يعرف بصيغة «افعل» فقط؟ أم أن يعرف حقيقة المراد بالأمر بدونها؟ فالأول: هو قول الجمهور من الفقهاء، والثاني: هو قول بعض أصحاب مالك والشافعي، قال الزركشي بعدما ساق أدلة أصحاب القول الثاني: إذا ثبت أن الأمر يعبر به عن الفعل كان حقيقة فيه، يوضحه أن العرب تفرق بين جمع الأمر الذي هو القول فقالوا فيه: أوامر، والأمر الذي هو الفعل فقالوا في جمعه: أمور، ففي التفريق بين الجمعين دلالة على أن كل واحد منه حقيقة، ومن يقول إن استعمال الأمر في الفعل بطريق المجاز، والاتساع، فلابد له من بيان الوجه الذي اتسع فيه لأجله، لأن الاتساع والمجاز لا يكون إلا بطريق معلوم يستعار اللفظ بذلك الطريق لغير حقيقته مجازًا.

وفي قوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم» و«صلوا كما رأيتموني أصلي» تنصيص على وجوب اتباعه في أفعاله. قلت: هذا قوله في الفعل الخاص بالنبي ﷺ ثم قال: فنحن لا نذكر استعمال الأمر في غير ما هو حقيقة فيه، ثم قال: وفي استعمال صيغة الأمر في قوله، الحديثين السابقين بيان أن نفس الفعل لا يوجب الاتباع لا محالة فقد كانوا مشاهدين لذلك ولو ثبت به وجوب الاتباع خلا هذا اللفظ عن فائدة وذلك لا يجوز اعتقاده في كلام صاحب الشرع. انتهى. بتصرف من المحرر في أصول الفقه (١/٧: ٩).

القول المخصوص. انتهى. وقضيته: أنه مشترك عنده بين خمسة أشياء، لكنه في «شرح المعتمد» فسر الشأن والطريق بمعنى واحد، فتكون الأقسام عنده أربعة، فلهذا حذف المصنف، الطريق، لكن عليه نقد، فإنه يقتضي أنه مشترك عنده بين هذه المفاهيم، ومن جملتها الفعل بخصوصه. وأبو الحسين لم يتعرض للفعل بخصوصه، إنما تعرض للشأن والطريق كما تراه، وبهذا اعترض الأصفهاني على صاحب «التحصيل» و «المنتخب»، فإنهما عبرا بعبارة المصنف، ولهذا لم يتعرض في «المحصول» للفعل في حكايته عن أبي الحسين.

(م): وحده: اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف.

(ش): البحث في الأمر في مقامين:

أحدهما: في لفظه وقد سبق.

والثاني: في مدلوله، والكلام الآن فيه، وقد اختلف فيه، فذهب نفاة الكلام النفسي إلى أنه عبارة عن اللفظ الطالب للفعل، وذهب المثبتون إلى تفسيره بالمعنى الذهني، وهو: ما قام بالنفس من الطلب؛ لأن الأمر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء، واللفظ دال عليه وعليه جرى المصنف؛ ولهذا صدر الحد بالاقتضاء دون القول، فاقتضاء الفعل جنس يشمل الأمر والنهي، والمراد بالاقتضاء ما قام بالنفس من الطلب فخرج ما ليس باقتضاء. كالإباحة في قوله تعالى: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ [المائدة: ٢]، والتعجب في: ﴿**فأتوا بسورة**﴾ [البقرة: ٢٣]، وأمثالهما، فالصيغة صيغة أمر في هذه المواضع، إلا أنه ليس بأمر على الحقيقة لعدم الاقتضاء، وقوله: «غير كف»، فقيل: خرج به النهي، فإنه وإن كان فعل أيضًا، ولكن فعل هو كف، لأن مقتضاه كف النفس عن الفعل، وقوله: «مدلول عليه بغير كف»، هذا قيد زاده على ابن الحاجب، فإنه قد يرد عليه نحو: كف نفسك عن كذا، فإنه أمر بالكف مع أنه ليس غير كف، بل هو لاقتضاء فعل هو كف، وحينئذ فيكون مدلوله مجرورًا صفة لكف المضاف إليه في قوله: غير كف، والمعنى أن الفعل الذي يقتضيه الأمر فعل خاص وهو غير كف، ولا نريد غير مطلق الكف، بل غير كف خاص، وهو المدلول عليه بغير كف، أما المدلول عليه بقولك كف أو أمسك ونحوه فهو أمر، فإذن ليس فعل هو كف غير أمر، بل إنما يكون غير أمر إذا دل عليه بلفظ غير قولنا: اكفف، ونحوه مثل لا تفعل ونحوه، ولمن يعتني بابن الحاجب أن يقول: أراد غير كف عن الفعل الذي انتفت منه صيغة الاقتضاء، فلا يرد عليه اكفف ونحوه.

(م): ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء، وقيل: يعتبران، واعتبرت المعتزلة وأبو إسحاق الشيرازى وابن الصباغ والسمعانى: العلو. واعتبر أبو الحسين والإمام والآمدى وابن الحاجب: الاستعلاء.

(ش): فى اعتبار العلو والاستعلاء[1] فى الأمر أربعة مذاهب:

أصحها: عدم اعتبارهما، ونقله فى «المحصول» عن الأصحاب، لإمكان أن يقوم بذات الأدنى طلب من الأعلى، ويتخيل أنه يأمره ويتبعه، والفرق بين العلو والاستعلاء، أن العلو: كون الأمر فى نفسه أعلى درجة، والاستعلاء: أن يجعل نفسه عاليًا بكبرياء أو غيره، وقد لا يكون فى نفس الأمر كذلك. فالعلو: من الصفات العارضه للناطق، والاستعلاء: من صفات كلامه.

والثانى: يعتبران، وبه جزم ابن القشيرى.

والثالث: يعتبر العلو، وبه قالت المعتزلة وجمع من أصحابنا، وقالوا: لا يصدق إلا به، بأن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، فإما أن يكون مساويًا له فهو التماس أو دونه فسؤال.

الرابع: يعتبر الاستعلاء دون العلو، وأفسد البيضاوى المذهبين بقوله تعالى حكاية عن قول فرعون لقومه فى مجلس المشاورة: ﴿**ماذا تأمرون**﴾ [الأعراف: ١١٠]، ومعلوم انتفاء العلو؛ إذ كان فرعون فى تلك الحالة أعلى رتبة منهم وقد جعلهم آمرين[2] له.

وانتفاء الاستعلاء إذ لم يكونوا مستعلين عليه، وهذا بناء منه على أن معنى الأمر فى الآية، والقول المخصوص وليس كذلك، وإنما المراد الصورة. نعم قوله تعالى: ﴿**الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء**﴾ [البقرة: ٢٦٨]. يقتضى مجامعة الأمر، مع أن الأمر أدون رتبة. وأفسد مذهب أبى الحسين بأن كثيرًا من آيات الأمر فى القرآن فى غاية التلطف ونهاية الاستجلاب بتذكير المنعم والوعيد بالنعم، كما فى قوله تعالى: ﴿**اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم**﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله: ﴿**إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم**﴾ [آل عمران: ٣١]، إلى غير ذلك من الآيات المنافية للاستعلاء، وإلا يلزمه إخراجها عن الأوامر.

(م): واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب.

---

(١) قوله: «العلو والاستعلاء» بمعنى: هل يعتبر فيه العلو بأن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، أم يعتبر فيه الاستعلاء بأن يكون الطلب بعظمة وكبرياء، أم لا يعتبر فيه شىء من ذلك.

(٢) قلت: هذا صحيح إلا أنه فى الوقت نفسه يعد أن يظهروا الاستعلاء.

(ش): مذهب الفقهاء أن الأمر أمر بصيغته ولا ينعكس، كمن معه إرادة أخرى؛ لأن هذه الصيغة وضعت لمعنى فلا يفتقر فى إفادتها إياه إلا الإرادة كسائر الألفاظ الدالة على معانيها، وذهب أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم وعبد الجبار[1] وأبو الحسين إلى اعتبار إرادة الدلالة بها على الأمر، وعلى هذا قالوا: لا تكون صيغة التهديد أمرًا، ولا يكون المعلوم من الله موته على الكفر، مأمورا بالإيمان لانتفاء الدلالة على الطلب، فإن شرط الدلالة على الطلب، كون المدلول عليه بالصيغة مرادا، فحيث لم يرد لم تكن الصيغة دالة على الطلب لانتفاء شرطه، واحتجوا بأن الصيغة كما ترد للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب فلابد من مميز بينهما، ولا مميز سوى الإرادة، وأجيب بأن المميز حاصل بدون الإرادة؛ لأن صيغة الأمر حقيقة فى القول، مجاز فى الفعل، وهذا كاف فى التمييز.

واعلم أن ابن برهان قال: الإرادات ثلاث:

إحداها: إرادة إيجاد الصيغة، احترازًا عن النائم وهو متفق على اعتبارها.

وثانيها: إرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر احترازًا عن التهديد ونحوه، فاختلف أصحابنا، فاعتبرها المتكلمون ولم يعتبرها الفقهاء، وقالوا: الصيغة محمولة على الأمر.

وثالثها: إرادة فعل المأمور به والامتثال: احترازًا عن الحاكى والمبلغ، وهذه مسألة خلاف بيننا وبين من ذكر من المعتزلة، وهذه غير طريقة المصنف.

(م): **والطلب بديهى.**

(ش): لما أخذوا فى الحد الاقتضاء، وهو الطلب أورد عليهم أن الطلب أخفى من الأمر فهو تعريف بالأخفى. فأجابوا بالمنع. فإن الطلب بديهى التصور فإن كل أحد يفرق بالبداهة بين طلب الفعل وطلب الترك وبينهما وبين المفهوم من الخبر؛ لأنه من الأمور الوجدانية. كالجوع والشبع، وهذا النوع من الاستدلال عولوا عليه فى مواضع كثيرة فى إثبات بداهة الشىء وهو ضعيف؛ لأنه لا يلزم من الحكم بالشىء والتفرقة بينه وبين غيره بالبديهة، أن يكون ذلك الشىء معلومًا بكنه حقيقته بالبديهة، نعم، يلزم منه أن يكون معلومًا من بعض الوجوه بالبديهة، وذلك لا يلزم بداهته، فإن قيل: البديهى لا يفتقر إلى

---

(١) هو: قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمذانى الأسداباذى أبو الحسن، درس الحديث وأصول الفقه وعلم الكلام، وصار إمام المعتزلة فى زمنه. من شيوخه: أبو إسحاق بن عياش، إبراهيم القطان، من تلاميذه: أبو يوسف القزوينى، الشريف المرتضى. من مصنفاته: العمد فى الأصول، متشابه القرآن، وغيرها. توفى سنة ٤١٥ هـ.
انظر: طبقات المعتزلة (ص٥)، شذرات الذهب (٢٠٢/٣)، تاريخ بغداد (١١٣/١١).

الدليل، وأنتم قد استدللتم عليه، قلنا: قد يكون التصور بديهيًّا، ولا وبداهته لا تكون بديهية؛ ولهذا حدوا البديهى من التصورات بالذى لا يفتقر فى حصوله إلى تصور آخر، ليعلم بالحد ماهيته، ولا يقدح ذلك فى بداهته غير ذاتية وإنما القادح فى بداهته، توقف حصوله على أمور أخر، وقد فسروا الطلب، بأنه الأمر القائم بالنفس يجرى مجرى العلم والقدرة وسائر الصفات القائمة به، وهذه الصيغة المخصوصة دالة عليه.

(م): والأمر غير الإرادة[1] خلافا للمعتزلة.

(ش): لا خلاف بيننا وبين المعتزلة، أن الأمر دل على الطلب وإنما اختلفوا فى حقيقة الطلب، فعند المعتزلة: هو إرادة المأمور به، وعندنا: هو شىء غير الإرادة، وأنه يقوم بالنفس معنى سوى إرادة الفعل المأمور به فإنّا نجد الآمر يأمر بما لا يريده؛ لأن الإيمان من الكفار مطلوب بالإجماع، ومنهم من أخبر الله بأنه لا يؤمن فكان إيمانه محالاً؛ لإخبار الله بعدمه، والمحال لا يكون مراد الله تعالى؛ ولأن الطلب قد يتحقق بدون الإرادة؛ لأنه يجتمع مع كراهته؛ ولأنه لو كان الأمر الإرادة، لوجب وجود أوامر الله تعالى كلها، فإن إرادة الفعل، تخصيصه بحال حدوثه، فإذا لم يوجد لم يتخصص به. فإن قيل: هلا قال المصنف: وهو غير الإرادة؛ فإنه أخص وكما غير به فى «المنهاج». قلنا: كل منهما صحيح؛ لأن الأمر دال على الطلب النفسانى، والطلب مدلول الأمر، فصح أن يقال: الأمر غير الإرادة، وأن يقال: الطلب غير الإرادة، لكن تعبير المصنف أولى؛ لأن الطلب كله ليس هو أمرًا عند المعتزلة بل أمر خاص وهو مع العلو، فلهذا صرح بلفظ الأمر؛ لأنه محل الخلاف، لا الطلب مع الإرادة.

(م): مسألة: القائلون بالنفسى اختلفوا: هل للأمر صيغة تخصه؟ والنفى: عن الشيخ، فقيل: للوقف، وقيل: للاشتراك، والخلاف فى صيغة «افعل».

---

(١) الإرادة عند أهل السنة تنقسم إلى قسمين: ١ - كونية قدرية مرادفة للمشيئة. ٢ - وإرادة دينية.

قال شيخ الإسلام: الإرادة فى كتاب الله نوعان إرادة تتعلق بالأمر وإرادة تتعلق بالخلق، فإرادته المتعلقة بالأمر أن يريد من العبد فعل ما أمره، وأما إرادة الخلق فأن يريد ما يفعله هو، فإرادة الأمر هى المتضمنة للمحبة والرضا وهى الإرادة الدينية، والإرادة المتعلقة بالخلق هى المشيئة وهى الإرادة الكونية فالكفر والفسوق والعصيان ليس مرادًا للرب بالاعتبار الأول، والطاعة موافقة لتلك الإرادة وموافقة للأمر المستلزم لتلك الإرادة، فأما موافقة مجرد النوع الثانى فلا يكون به مطيعا. انتهى.

انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص١٢٦).

(ش): المثبتون للكلام النفسى، اختلفوا فى الأمر هل له صيغة تخصه؟ فنقل عن الشيخ الأشعرى، أنه لا صيغة له تختص به، وإن قول القائل: «افعل» متردد بين الأمر والنهى، وإن فرضه حمله على النهى، فهو محتمل متردد بين جميع محتملاته، ثم اختلف فى تنزيل مذهبه؛ فقيل: أراد الوقف على معنى لا يدرى على أى وضع جرى، فقول القائل: «افعل» فى اللسان، وقيل: للاشتراك، فاللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية اللفظ المشترك للمعانى التى يثبت اللفظ بها.

وأشار بقوله: والخلاف، إلى ما قاله إمام الحرمين والغزالى: وإن خلاف الأشعرى، إنما هو فى صيغة خاصة لكونها مترددة فى اللغة بين محامل كثيرة فأما قول القائل: أمرتك وأنت مأمور، وأوجبت، وألزمت، فلا خلاف أنه من صيغ الأمر ولا ينكره الأشعرى، ونازعهم الآمدى وغيره، فقالوا: لا وجه لتخصيص الخلاف بصيغة «افعل»، فإنه مذهب الشيخ: إن الأمر عبارة عن الطلب القائم بالنفس، وليس صيغة مخصوصة به، بل يعبر عنه بالعبارات والإشارات الدالة عليه بواسطة انضمام القرائن معها، وقال غيره من مثبتى كلام النفس: إن له صيغة مختصة به، لا يفهم منها غيره عند تجردها عن القرائن الصارفة عنه وهى كصيغة «افعل»، و«ليفعل» و«فعال»، وما فى معناها من سائر اللغات، ونحو: قول القائل: أمرتك، وأنت من صيغ الإخبار وليس من صيغ الأمر، فلابد مع ذلك الخلاف؛ إذ الخلاف فى الأمر، هل له صيغة إنشاء مختصة به أم لا؟ وهذا الخلاف إنما هو عند القائلين بكلام النفس وأما المنكرون له كالمعتزلة وغيرهم، فالأمر وسائر أقسام الكلام لا حقيقة له عندهم إلا العبارات، فلا يتأتى ذلك الخلاف عندهم.

(م): وترد للوجوب، والندب والإباحة، والتهديد، والإرشاد، وإرادة الامتثال، والإذن، والترتيب[(١)]، والإنذار والامتنان، والإكرام والتسخير، والتكوين، والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء، والتمنى، والاحتقار، والخبر، والإنعام، والتفويض، والتعجب، والتكذيب، والمشورة والاعتبار.

(ش): ترد صيغة[(٢)] «افعل» لستة وعشرين معنى **أولها**: الوجوب: نحو: ﴿**وأقيموا الصلاة**﴾ [البقرة: ٤٣].

---

(١) قوله «والترتيب» كذا بالأصل ولعلَّ الصواب والتأديب، كما ورد بكتب الأصول، ودل عليه الشرح.

(٢) قلت: والأمر يكون بصيغة افعل أو لتفعل ونحوهما، ويتضح فى الآتى: ١ - ما ورد بصيغة افعل كقوله تعالى ﴿أقم الصلاة﴾ وقوله ﴿وأقيموا﴾.

٢ - ما ورد بصيغة المضارع المقترن باللام، كقوله ﴿فليتقوا الله﴾.

ثانيها: الندب: ﴿**فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرًا**﴾ [النور: ٢٣][1].

ثالثها: الإباحة: ﴿**كلوا من الطيبات**﴾ [المؤمنون: ٥١]، وقال أبو على الجبائى فى قوله تعالى فى أهل الجنة: ﴿**وكلوا واشربوا**﴾ [الأعراف: ٣١][2]، هو إباحة ولا يريده القديم تعالى، ولا يكرهه كمباحات الدنيا، وقال أبو هاشم: يجوز أن يريده لما فيه من زيادة السرور للمثاب، وقال القاضى عبد الجبار: يجب أن يريده؛ لأن الثواب لا يصح إلا بها.

رابعها: التهديد: ﴿**اعملوا ما شئتم**﴾ [فصلت: ٤٠].

خامسها: الإرشاد: ﴿**واستشهدوا شهيدين**﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والفرق بينه وبين الندب، أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، ولا يتعلق به ثواب الآخرة، فإنه لا ينقص الثواب بترك الإشهاد ولا يزيد بفعله[3].

سادسها: إرادة الامتثال وقد يظن تفرد المصنف بذكره، وليس كذلك، فقد أشار إليه فى «المستصفى» فى الكلام على أن الأمر لا يستلزم الإرادة، إلا أنه يذكره عند تعداد معانى «افعل»، ومثله بقولك عند العطش: اسقنى ماء، فإنك لا تجد من نفسك إلا إرادة السقى، أعنى طلبه والميل إليه، وهو خلاف المعانى السابقة، وإن فرضنا ذلك من السيد فى حق عبده تصورًا، أن تكون للوجوب والندب مع هذه الزيادة وهو أن يكون لغرض السيد فقط، وذلك غير متصور فى حق الله تعالى، فإن الله غنى عن العالمين، ويدل على

=٣ - ما ورد بصيغة المصدر الدال على طلب الفعل كقوله ﴿فإن لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب﴾.

٤ - ما ورد بصيغة اسم فعل الأمر، وهو ما ناب عن الفعل. نحو ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾.

٥ - ما ورد بصيغة الجملة الخبرية التى تدل على الطلب نحو ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ ومعناه: أرضعن أولادكم.

(١) قلت: والأمر هنا لا إلزام فيه، لقيام القرينة الصارفة عن ذلك، وهى أن المالك حر التصرف فيما يملك دون أن يجبر على تصرف معين. انتهى.

(٢) قلت: وقد يرد أمر الإباحة بلفظ «أو» مثل قوله تعالى ﴿من صيام أو صدقة أو نسك﴾، وقد يرد «بلا حرج وبلا جناح».
انظر: الإحكام (ص٣٠٥).

(٣) قلت: هذا هو الفرق بين الإرشاد والندب، ولكنهما يتفقان فى وجود قرينة تدل عليهما، فالأمر هنا للإرشاد إلى ما يحفظ الحق لصاحبه، وقرينة ذلك قوله تعالى فى الآية التى تليها مباشرة ﴿فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته﴾.

أن مراد المصنف حكايته: أن صيغة «افعل» حقيقة لإرادة الامتثال بالمعنى الذى سنبينه، ولولا أنه قدمه نصا لم يحسن ذكره.

سابعها: الإذن كقولك لمن طرق الباب: ادخل، وكأنه قسم من الإباحة.

ثامنها: التأديب كقوله: ﷺ لعمر بن أبى سلمة[1]: «كل مما يليك»[2]، وجعله بعضهم قسمًا من المندوب؛ لأن الأدب مندوب إليه.

تاسعها: الإنذار، ﴿**قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار**﴾ [إبراهيم: ٣٠]، وجعله بعضهم قسمًا من التهديد، والصواب تغايرهما فإن التهديد هو التخويف والإنذار هو الإبلاغ، لكن لا يكون إلا فى الخوف[3]، فقوله تعالى: ﴿**تمتعوا**﴾ أمر إبلاغ هذا الكلام المخوف الذى غير عنه بالأمر.

عاشرها: الامتنان نحو: ﴿**كلوا مما رزقكم الله**﴾ [المائدة: ٨٨]، والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة مجرد إذن، ولأنه لابد من اقتران الامتنان بذكر إحتياج الخلق إليه وعدم قدرتهم عليه ونحوه، وأن الإباحة قد يتقدمها حظر مثل: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ [المائدة: ٢].

حادى عشرها: الإكرام: نحو: ﴿**ادخلوها بسلام آمنين**﴾ [الحجر: ٤٦]. فإن قرينة ﴿**سلام آمنين**﴾، تدل عليه، قال صاحب التنقيحات: ولا وجه لحمله على الوجوب كما زعم بعض المعتزلة فإن الآخرة ليست دار تكليف، ولا تكليف فيها، فالوعيد على الترك.

ثانى عشرها: التسخير: نحو: ﴿**كونوا قردة خاسئين**﴾ [البقرة: ٦٥]، وتوهم القرافى أن المراد به الاستهزاء فقال: اللائق تسميته سخرية بكسر السين لا تسخير، فإن التسخير، النعمة والإكرام. قال الله تعالى: ﴿**وسخر لكم الليل والنهار**﴾ [إبراهيم: ٣٣]، ﴿**وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض**﴾ [الجاثية: ١٣]، ﴿**فسخرنا له**

---

(١) هو: عمر بن عبد الله بن عبد الأسد القرشي المخزومي، أبو حفص، ربيب رسول الله ﷺ، ولد بأرض الحبشة فى السنة الثانية للهجرة ثم توفى والده أبو سلمة، فتزوج رسول الله ﷺ والدته أم سلمة، استعمله الإمام علي، على البحرين وفارس، روى له اثنا عشر حديثًا، توفى سنة ٨٣ هـ. انظر: الإصابة (٥١٢/٢)، الاستيعاب (٤٦٧/٢)، أسد الغابة (٨٣/٤/٤).

(٢) الحديث رواه الإمام مسلم فى صحيحه (١٥٩٩/٣)، والبخارى فى صحيحه (٢٩١/٣)، ورواه فى السنن أبو داود (٣٤٩/٣)، والترمذى (٢٥٣/٤، ٢٥٤)، وابن ماجه (١٠٨٧/٢)، ورواه مالك فى الموطأ (ص٥٨٠)، والإمام أحمد فى مسنده (٢٦/٤).

(٣) لأن الإنذار قريب من التهديد، لذا يجعلهما بعضهم قسما واحدا وهو التهديد، والصواب ما قاله الشارح.

الريح تجرى بأمره﴾ [ص: ٣٦] والسخرى بالكسر، الهمز، قال تعالى: **﴿ليتخذ بعضهم بعضًا سخريًا﴾** [الزخرف: ٣٢]. قلت: وإنما التسخير لغة: الدليل(١)، والإهانة، والمراد أنه عبر بهذا عن نقلهم من حالة إلى أخرى إذلالاً لهم.

ثالث عشرها: التكوين: نحو: **﴿كن فيكون﴾** وسماه الغزالى بكمال القدرة؛ لأن المراد منه إظهار كمال قدرة الله وأن مراده لا يتأخر عن إرادته، والفرق بينه وبين التسخير، أن التكوين سرعة الوجود من العدم، وليس فيه انتقال إلى حالة ممتهنة بخلاف التسخير فإنه لغة: الذلة والامتهان فى العمل.

رابع عشرها: التعجيز، نحو **﴿فأتوا بسورة من مثله﴾** [البقرة: ٢٣].

خامس عشرها: الإهانة، **﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾** [الدخان: ٤٩]، ومنهم من يسميه: التحكم، وضابطه أن يؤتى بلفظ يدل على الخير أو الكرامة ويراد منه ضده.

سادس عشرها: التسوية: **﴿فاصبروا أو لا تصبروا﴾** [الطور: ١٦].

سابع عشرها: الدعاء: اللهم اغفر لى.

ثامن عشرها: التمنى كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى

تاسع عشرها: الاحتقار، كقوله تعالى حكاية عن موسى، عليه الصلاة والسلام، يخاطب السحرة: **﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾** [الشعراء: ٤٣]، يعنى: أن السحر وإن عظم ففى مقابلة المعجزة حقير، والفرق بينه وبين الإهانة: إنما تكون بالقول والفعل أو تركهما دون مجرد الاعتقاد، والاحتقار لابد فيه من الاعتقاد، بدليل أن من اعتقد فى شىء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه، يقال: إنه احتقره، ولا يقال: إنه أهانه، ما لم يصدر منه قول أو فعل ينهى عن ذلك.

العشرون: الخبر، كقوله ﷺ: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»(٢)، أى: صنعت ما شئت، على أحد الأقوال.

الحادى والعشرون: الإنعام: **﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾** [البقرة: ١٧٢]، [طه: ٨١]، كذا قاله الإمام فى «البرهان»، فقال: وهو وإن كان فيه معنى الإباحة، فإن الظاهر منه تذكير النعمة.

---

(١) قوله «الدليل» كذا بالأصل، والصحيح الموافق لسياق الكلام، المتمم للمعنى «التذليل».

(٢) رواه البخارى فى صحيحه (٤/٦٨) والإمام أحمد فى المسند (٤/١٢١)، (٥/٣٨٣)، ومالك فى الموطأ (١/١٥٨)، وأبو داود فى سننه (٤/٢٥٢) وابن ماجه فى سننه (٢/١٤٠٠).

الثانى والعشرون: التفويض، نحو: ﴿**فاقض ما أنت قاض**﴾ [طه: ٧٢]، ذكره الإمام.

الثالث والعشرون: التعجب، ذكره الصفى الهندى، ومثله بقوله تعالى: ﴿**قل كونوا حجارة أو حديدًا**﴾ [الإسراء: ٥٠]، وهذا مثل به ابن برهان والآمدى للتعجيز، ولكن العبادى فى طبقاته مثل للتعجب بقوله تعالى: ﴿**انظر كيف ضربوا لك الأمثال**﴾ [الإسراء: ٤٨].

الرابع والعشرون: التكفيف[1]، نحو: ﴿**فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين**﴾ [آل عمران: ٩٣].

الخامس والعشرون: المشورة، نحو: ﴿**فانظر ماذا ترى**﴾ [الصافات: ١٠٢].

السادس والعشرون: الاعتبار: ﴿**انظروا إلى ثمره**﴾ [الأنعام: ٩٩].

(م): والجمهور: حقيقة فى الوجوب لغة أو عقلا أو شرعًا، مذاهب، وقيل: فى الندب، وقال الماتريدى: للمشترك بينهما المشترك، وقيل: مشتركة بينهما، وتوقف القاضى والغزالى والآمدى فيهما، وقيل: مشتركة فيها وفى الإباحة، وقيل: فى الثلاثة والتهديد، وقال عبد الجبار: لإرادة الامتثال، وقال الأبهرى: أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبى ﷺ المبتدأ للندب، وقيل: مشتركة بين الخمسة الأول، وقيل: بين الأحكام الخمسة، والمختار حقيقة وفاقًا للشيخ أبى حامد وإمام الحرمين: حقيقة فى الطلب الجازم، فإن صدر من الشارع أوجب الفعل.

(ش): أجمعوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة فى جميع هذه المعانى، وإنما الخلاف فى بعضها، وفيه مذاهب: **أحدها:** قول الجمهور: إنه حقيقة فى الوجوب فقط، مجاز فى البواقى، وهو المحكى عن الشافعى، رضى الله عنه، واختلف القائلون به: هل ذلك لغة.

أو شرعًا أو عقلاً؟ وصحح الشيخ أبو إسحاق، أنه بوضع اللغة، ونقله إمام الحرمين عن الشافعى، ولهذا صدر به المصنف.

والثانى: أنه حقيقة فى الندب، وبه قال أبو هاشم وغيره.

والثالث: قول: أبى منصور الماتريدى[2] من الحنفية: إنه للمشترك بينها، أى: القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب، فيكون متواطئًا.

---

(١) قوله: «التكفيف» كذا بالأصل، والصواب الموافق لكتب الأصول «التكذيب» وهو ما يدل عليه معنى الآية.

الرابع: أنه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظى، وبه قال المرتضى من الشيعة.

والخامس: قول القاضى ومن تبعه الوقف، فقالوا: هو حقيقة إما فى الوجوب وإما فى الندب وإما فيهما جميعًا بالاشتراك اللفظى، لكنا لا ندرى ما هو الواقع فى الأقسام الثلاثة، وحكى الصفى الهندى عن القاضى وإمام الحرمين والغزالى: التوقف فى أنه حقيقة فى الوجوب فقط، أو الندب فقط، أو فيهما بالاشتراك اللفظى، وهذا يقتضى تردده بين أربعة، والذى فى المستصفى تردده بين ثلاثة، ولم يذكر الاشتراك المعنوى[1].

والسادس: مشترك بين الوجوب والندب والإباحة. واختلف القائلون به: هل هو من الاشتراك اللفظى أو المعنوى؟ وإطلاق المصنف حكايته تحتمل الأمرين.

والسابع: يشترك بين هذه الثلاثة والتهديد.

والثامن: قول عبد الجبار: إنه حقيقة فى إرادة الامتثال فقط، والوجوب وغيره يستفاد من القرائن. عزاه السمعانى لأبى هاشم، وأوضحه فقال: إذ قال القائل لغيره «افعل» دل على أنه يريد منه الفعل، فإذا كان القائل حكيمًا وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسبه مستحق لأجلها المدح، فإذا كان المقول له مكلفًا جاز أن يكون واجبًا وأن يكون مندوبًا، فإذا لم يقم دليل على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المحقق، وهو كون الفعل ندبًا يستحق فاعله المدح. واعلم أن هذا من المصنف تكرار، فقد سبق فى قوله: واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب. ثم إن هذه المسألة مفرعة على القول بالكلام النفسى، وعبد الجبار ممن ينكره. وكان ينبغى أن يقول: وأما المنكرون له فقالوا لا يكون أمرًا إلا بالإرادة.

والتاسع: التفصيل بين أمر الله وأمر رسوله ﷺ فأمر الله حقيقة فى الوجوب، وأمر النبى ﷺ المبتدأ للندب، وحكاه القاضى عبد الوهاب فى «الملخص» عن شيخه أبى بكر الأبهرى، واحترز بـ«المبتدأ» عما كان موافقًا لنص، أو مبينًا لمجمل، فيكون للوجوب أيضًا، وذكر المازرى أن النقل اختلف عن الأبهرى؛ فروى عنه هذا، وروى عنه أنه للندب مطلقًا.

---

(٢) هو: محمد بن محمد بن محمود الماتريدى، من كبار العلماء، وكان إمام المتكلمين، قوى الحجة، مفحما فى الخصومة، دافع عن عقائد المسلمين ورد شبهات الملحدين توفى سنة ٣٣٣هـ. من مصنفاته: كتاب التوحيد والمقالات، ورد أوائل الأدلة للكعبى، وبيان وهم المعتزلة، وتأويلات القرآن، وغيرها، كان رأيه وسطًا بين المعتزلة والأشاعرة.

انظر: الفتح المبين (١/١٨٢) الفوائد البهية (ص١٩٥).

(١) انظر: المستصفى (١/٤٢٣).

والعاشر: أنه صيغة «افعل» مشتركة بين الخمسة الأول، أى: بين الوجوب والندب والإباحة والإرشاد والتهديد، كذا حكاه الغزالى.

الحادى عشر: مشتركة بين الأحكام الخمسة، أعنى: الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم، حكاه فى «المحصول».

الثانى عشر: قول الشيخ أبى حامد الإسفرائينى وإمام الحرمين وغيرهما: إنه حقيقة فى الطلب الجازم من جهة اللسان، وكون هذا الطلب متوعدًا عليه شىء آخر ثابت فى أوامر الشرع بدليل من خارج، وحينئذ فالوجوب مستفاد بهذا التركيب، واعتمد المصنف فى هذا النقل المازرى؛ فإنه قال فى «شرح البرهان»: هذا الذى اختاره إمام الحرمين صرح به الشيخ أبو حامد الإسفرائينى وسبقه إلى اختياره، فأشار إلى أن الأمر يقتضى حصر المأمور على الفعل واقتضاؤه منه اقتضاء جازمًا، ولكن إذا ثبت هذا من جهة اللسان ثبت بعده الوعيد، قال المصنف: وهو المختار عندنا؛ فإن الوعيد لا يستفاد من اللفظ، بل هو أمر خارجى عنه، ولكنا نقول: المنقول عن الشافعى، رضى الله عنه: أن الصيغة تقتضى الوجوب، ومراده الصيغة الواردة فى الشرع، إذ لا غرض له فى الكلام فى شىء غيرها، ولم يصرح الشافعى بأن اقتضاءها للوجوب مستفاد منها، فلعله يرتضى هذا التركيب ويقول به، وهذا المذهب يغاير المذهبين السابقين صدر المسألة، أعنى: القول بأن الوجوب هل هو بالشرع أو باللغة فتصير المذاهب ثلاثة: الوجوب بالشرع، والوجوب باللغة، والوجوب بضم الشرع إلى اللغة.

(م): وفى وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام.

(ش): ما سبق فى صيغة «افعل» من حيث هى، فأما إذا صدرت من الشارع مجردة عن القرائن وجب الفعل؛ عملاً بالحقيقة، وهل يجب اعتقاد أن المراد بها الوجوب قبل البحث عن الكون المراد بها؟ ذلك فيه خلاف العام فى وجوب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص، وسيأتى إن شاء الله تعالى فى مباحث العام، وهذه المسألة قل من ذكرها، وممن صرح بجريان الخلاف هنا: الشيخ أبو حامد الإسفرائينى فى كتابه فى الأصول وابن الصباغ فى «العدة».

(م): فإن ورد بعد حظر، قال الإمام: أو استئذان، فللإباحة. وقال أبو الطيب والشيرازى والسمعانى والإمام: للوجوب. وتوقف إمام الحرمين.

(ش): الخلاف فى ورود الأمر بعد حظر سابق، كقوله تعالى: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ مشهور، وأما وروده بعد الاستئذان فذكره الإمام الرازى ومثله بقول

الصحابة: كيف نصلى عليك؟ قال: قولوا: «اللهم صلى على محمد»[1]. وفيه ثلاثة مذاهب.

أصحها: أنه للإباحة، فإن سبق الحظر قرينة صارفة. قال صاحب «القواطع»: وهو ظاهر كلام الشافعى فى أحكام القرآن، ونقله ابن برهان عن أكثر الفقهاء والمتكلمين.

والثاني: للوجوب؛ لأن الصيغة تقتضيه، وورود بعد الحظر لا تأثير له، وهو اختيار القاضى أبى الطيب والشيخ أبى إسحاق والسمعانى والإمام فى «المحصول»، ونقله الشيخ أبى حامد الإسفرائينى فى كتابه عن أكثر أصحابنا، ثم قال: وهو قول كافة الفقهاء وأكثر المتكلمين.

والثالث: الوقف بينهما، وهو اختيار إمام الحرمين، مع كونه أبطل للوقف فى لفظه ابتداءً من غير تقدم حظر، واعلم أنهم لم يحكوا هنا القول الآتى فى المسألة بعدها برجوع الحال إلى ما كان قبلها ولا يبعد طرده.

تنبيهان:

الأول: قوله أولاً: قال الإمام: أو استئذان ليس معناه أن الإمام قال: إن ورد بعد حظر أو بعد استئذان فللإباحة، بل معناه: أن وروده بعد الاستئذان فائدة أفادها الإمام، أن حكمه حكم وروده بعد الحظر، فيه الخلاف، وهى نافعة فى الاستدلال على وجوب الصلاة فى التشهد.

الثاني: ترجمة المسألة بالأمر بعد الحظر قاله الجمهور عن القاضى أبى بكر أنه رغب عنها، وقال: الأولى أن يقال: افعل بعد الحظر؛ لأن افعل تكون أمرًا تارة وغير أمر، والمباح لا يكون مأمورًا به، وإنما هو مأذون فيه.

(م): أما النهى بعد الوجوب، فالجمهور: للتحريم، وقيل: للكراهة، وقيل: للإباحة، وقيل: لإسقاط الوجوب. وإمام الحرمين على وقفه.

(ش): النهى الوارد بعد الوجوب: هل يقتضى التحريم؟ على مذاهب:

أصحها: قول الجمهور: إنه للتحريم[2]، ولا ينتهض للوجوب السابق قرينة فى حمل النهى على رفع الوجوب، وحكى القاضى والأستاذ فيه الاتفاق، وفرقوا بينه وبين الأمر بعد الحظر، حيث اعتبروا القرينة هناك، ولم يعتبروها هاهنا، فوجهين:

---

(١) حديث: أبو حميد الساعدى، وأبو مسعود الأنصارى، وابن مسعود - رضى الله عنهم - مرفوعًا. رواه البخارى فى صحيحه (١٠٦/٤)، ومسلم فى صحيحه (٣٠٥/١)، ومالك فى الموطأ (ص١٢٠)، والإمام أحمد فى مسنده (١١٩/٤).

أحدهما: أن النهى لدفع المفاسد والأمر لجلب المصالح، واعتناء الشارع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح.

ثانيها: أن النهى عن الشيء موافق للأصل الدال على عدم الفعل ولا كذلك الأمر.

الثاني: أنه لكراهة التنزيه. وهذا القول موجود فى «المسودة الأصولية» لابن تيمية، عن حكاية القاضى أبى يعلى[1] منهم.

الثالث: أنه للإباحة، كالقول به هناك، ويدل له قوله تعالى: **﴿قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبنى﴾** [الكهف: ٧٦].

الرابع: أنه لرفع الوجوب، فيكون نسخًا، ويعود الأمر إلى ما كان قبله، وهذا يؤخذ من نقل صاحب «المسودة الأصولية».

وللخامس: أنه على الوقف. وهو قول إمام الحرمين، فقال: أما أنا فأسحب ذيل الوقف عليه، كما قدمته فى صيغة الأمر بعد الحظر[2].

(م): مسألة: الأمر لطلب الماهية، لا لتكرار ولا مرة، والمرة ضرورية. وقيل: مدلوله، وقال الأستاذ والقزوينى: للتكرار مطلقًا، وقيل: إن علق بشرط، أو صفة، وقيل بالوقف.

---

(٢) قلت: فقد ورد الإذن بنكاح المتعة فى غزوة خيبر، ثم جاء النهى بعد ذلك فأفاد تحريمها، لأن النهى عن الشيء يقتضى الانتهاء عن المنهى.

(١) هو: القاضى محمد بن الحسين بن محمد، أبو يعلى الفراء الحنبلى، عالم زمانه وفريد عصره، إمام الأصول والفروع، عارف بالقرآن وعلومه والحديث والفتاوى والجدل، زاهد ورع عفيف قنوع، توفى سنة ٤٥٨هـ. من مصنفاته: العدة، مختصر العدة، والكفاية، ومختصر الكفاية، وكلها فى الأصول، وله الأحكام السلطانية وغيرها.
انظر: طبقات الحنابلة (٢/١٩٣: ٢٣٠)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص٢١٠ وما بعدها) والمنهج الأحمدى (٢/١٠٥).

(٢) قلت: وقد أنكر ابن حزم على القائلين بالوقف فقال: هناك نبذ من تناقض القائلين بالوقف، وحملهم أوامر كثيرة على وجوبها وعن ظاهرها بغير قرينة ولا دليل، إلا بمجرد الأمر، وصيغة اللفظ فقط، وما تعدوا فيه طريق الحق، إلى أن أوجبوا، فرائض لا دليل على إيجابها، يدل على كثير تناقضهم وفساد قولهم. قال ابن حزم: فمن ذلك أن المالكيين قالوا فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة﴾ فأبطلوا البيع بمجرد هذا الأمر، ولم يقنعوا بذلك حتى أبطلوا ما لم يبطل الله عز وجل من النكاح. قلت: ثم ذكر أمثلة كثيرة لأحكام أوجبها بعض المالكية والشافعية والأحناف، بأوامر وردت لا قرينة معها، فكانت نقضا لمذهبهم فى الوقف.
انظر: الإحكام فى أصول الأحكام (ص٣٥٨).

(ش): الأمر بطلب الماهية، أي: المجرد عن القيد بالمرة أو الكثرة، اختلفوا فيه على مذاهب:

أصحها: قول المحققين: إنه لا يدل على المرة ولا على التكرار، وإنما يدل على طلب ماهية المأمور به فقط، ثم إن المرة الواجبة لابد منها في الامتثال، فهلا من ضروريات الإتيان بالمأموز به؛ لأن الأمر يدل عليها بذاته.

والثاني: أنه يدل على المرة بلفظه، ولا يحتمل التكرار أصلاً، وإنما يحمل عليه بدليل، ونقله الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحابنا وأبي حنيفة وأكثر الفقهاء.

والثالث: للتكرار مطلقًا، المستوعب لزمان العمر، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق، والشيخ أبو حاتم[1] القزويني فيما نقله عنه صاحبه الشيرازي في شرح اللمع، لكن شرط هذا القول الإمكان دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان، كما قاله الشيخ أبو إسحاق وابن الصباغ. ومراد المصنف بالإطلاق ما سيذكره في مقابله من الخلاف.

والرابع: إن علق بشرط أو صفة، اقتضى التكرار مثل: ﴿**وإن كنتم جنبًا فاطهروا**﴾ [المائدة: ٦]، ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا**﴾ [المائدة: ٣٨]، إن كان مطلقًا لم يقتضيه، واختار الآمدي وابن الحاجب أنه لا يقتضي التكرار في المعلق أيضًا، قال البيضاوي: لا يقتضيه لفظًا ويقتضيه قياسًا.

الخامس: الوقت، قالوا: وهو محتمل لشيئين:

أحدهما: أن يكون مشتركًا بين التكرار والمرة، فيتوقف إهماله في أحدهما على قرينة.

والثاني: أنه لأحدهما ولا نعرفه، فنتوقف لجهلنا بالواقع[2].

(م): ولا لفور، خلافًا لقوم، وقيل: للفور أو العزم، وقيل: مشترك.

---

(١) هو: محمود بن الحسن بن محمد الطبري المعروف بالقزويني، ينتهي نسبه إلى أنس بن مالك رضي الله عنه. أخذ الأصول على يد: القاضي أبي بكر الباقلاني، من تلاميذه: أبو إسحاق الشيرازي. توفي سنة ٤١٤ هـ. من مصنفاته: اللمع، تجريد التجريد.

انظر: طبقات الشافعية للسبكي (٣١٢/٥)، طبقات الفقهاء للشيرازي (ص١٣٠).

(٢) قال الشوكاني: واختلف في تفسير معنى هذا الوقف فقيل المراد منه لا ندري أوضع للمرة أو للتكرار أو للمطلق، وقيل المراد منه لا يدري مراد المتكلم للأشتراك بينهما وبه قال القاضي أبو بكر وجماعة وروى عن الجويني.

انظر: إرشاد الفحول (ص٩٨).

(ش): «ولا لفور» عطف على قوله: «لا لتكرار»، أى: الأمر المطلق مقتضاه طلب الفعل المأمور به، ولا دلالة على خصوص الفور أو التراخى، فيجوز البدار إلى لامتثال عقيب وروده، ويجوز التأخير ولا يتعين أحدهما إلا بدليل، قال إمام الحرمين: ينسب إلى الشافعى ، رضى الله عنه، وأصحابه، وهو الأليق بتعريفاته فى الفقه، وإن لم يصرح به فى مجموعاته فى الأصول.

والثانى: إنه يقتضى الفور، أى: وجوب البدار إلى الفعل، ومنع التأخير عن أول وقت لإمكان بلا عذر، وهو قول الحنفية، والحنابلة، وكذلك المالكية، كما قاله القاضى عبد الوهاب، واختاره من أصحابنا أبو حامد المروزى وأبو بكر الصيرفى.

والثالث: أنه للفور أو العزم، وهذا كعائد لأعم من المضيق والموسع، ثم العزم إنما يكون فى الموسع، ولا ينافى هذا العود إلى الأعم، إذ إفراد القاضى إفراد الأعم بالحكم، لا يوجب عدم العود إلى الأعم؛ ولهذا قال ابن الحاجب: وقال القاضى: إما الفور وإما العزم، مع تصويره المسألة بمطلق الأمر، غير مقيدها بموسع ولا مضيق، وكل من تكلم على المسألة حتى القاضى نفسه تكلم عليها مطلقًا، ثم اختار هذا بناء على أصله فى الوجوب الواجب الموسع، وأن العزم فيه واجب عند التأخير.

الرابع: أنه مشترك. حكاه فى «المنهاج»، وأصله أن فى المسألة قولاً بالوقف، إما لعدم العلم بمدلوله أو لأنه مشترك بين اقتضاء الفور والتراخى بالاشتراك اللفظى، فكان الأحسن التصريح بالوقف؛ ليشمل هذين الاحتمالين.

(م): والمبادر ممتثل، خلافًا لمن منع ومن وقف.

(ش): لو بادر إلى فعله أول الوقت من غير تأخير، فالمشهور أنه ممتثل، سواء قلنا: الأمر يقتضى الفور أم لا. و وراءه قولان غريبان:

أحدهما: حكاه ابن الصباغ فى «العدة» عن بعضهم أنه قال: لا يقطع بكونه ممتثلاً لجواز إرادة التراخى، وقال: إن القائل به خرق الإجماع، ومثله قول الإمام فى «البرهان»: إنه من ترجم المسألة بأن الصيغة هل تقتضى التراخى، فلفظه مدخول؛ فإنه يقتضى اقتضاءها التراخى على قول، حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به، وليس هذا معتقد أحد.

الثانى: إننا نتوقف لكونه مشكوكًا فى أن المراد به الفور أو التراخى، فيتوقف فى الامتثال، وهو قضية كلام إمام الحرمين.

(م): مسألة: الرازى والشيرازى وعبد الجبار: الأمر الأول يستلزم القضاء، وقال الأكثر: القضاء بأمر جديد.

(ش): إذا أمر الشارع بالفعل فى وقت معين فخرج الوقت ولم يفعل، فهل يجب القضاء بأمر جديد ابتداء أم يجب بالأمر السابق، بمعنى أنه يستلزمه لا أنه عينه؟ قولان:

فذهب عبد الجبار والإمام فى «المحصول» إلى الثانى، محتجين بقوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[(1)]، فقوله: «إذا ذكرها» دليل على أن الأمر الأول باق عليه، وأن الواجب بعد الوقت هو الواجب الذى كان فى الوقت، وما نقله المصنف عن الشيخ أبى إسحاق الشيرازى سهو؛ فإنه صحح فى «اللمع» قول الأكثرين.

وذهب الأكثرون إلى أن القضاء بأمر جديد؛ لأنه فات الأمر بفوات الوقت فيفوت الوجوب، والحديث حجة لنا؛ لأنه قوله: «فليصلها» أمر جديد، فلو كان الأمر الأول باقيًا عليه، لم يحتج إلى هذا الثانى، فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الأمر لا بالأمر الأول.

(م): والأصح أن الإتيان بالمأمور يستلزم الإجزاء.

(ش): إتيان المكلف بالمأمور به على الوجه المشروع يستلزم الإجزاء، وإلا لكان الأمر بعد الامتثال مقتضيًا إما لذلك المأتى به، ويلزم تحصيل الحاصل، أو لغيره، ويلزم أن لا يكون الإتيان بتمام المأمور به بل ببعضه، والغرض خلافه، قال أبو هاشم وعبد الجبار: لا يوجبه كما لا يوجب النهى الفساد، قال فى «المنتهى»: إن أراد أنه لا يمتنع أن يرد أمر بعده بمثله فمسلم، ويرجع النزاع فى تسميته قضاء، وإن أراد أن لا يدل على سقوطه فساقط.

قلت: وبالأول صرح عبد الجبار فى «العمد»: أنه لا يستلزمه، بمعنى أنه لا يمتنع أن يقول الحكيم: افعل كذا، فإذا فعلت أديت الواجب، ويلزمك مع ذلك القضاء. والخلاف مبنى على تفسير الإجزاء بسقوط القضاء، أما إذا فسرناه بسقوط التعبد به، فالامتثال يحصل للإجزاء بلا خلاف. فكان حق المصنف التنبيه على ذلك ليعرف به خلل من أطلق الخلاف.

---

(١) الحديث روى بألفاظ مختلفة عن أبى سعيد الخدرى وأنس بن مالك مرفوعًا. وانظر: صحيح البخارى بحاشية السندى (١/١٢٢) صحيح مسلم (١/٤٧٧)، مسند الإمام أحمد (٣/٣١) سنن أبى دواد (١/١٢١)، وسنن ابن ماجه (١/٢٢٧)، وسنن النسائى (١/٢٣٦)، وسنن الدارمى (١/٢٨٠).

(م): وأن الآمر بالشيء ليس أمرًا به.

(ش): أى: ليس آمرًا لذلك الغير بذلك الشيء على الأصح؛ فإنه ﷺ قال لعمر لما طلق ابنه عبد الله زوجته فى الحيض: «مره فليراجعها»[(١)]، فلم تكن المراجعة واجبة على عبد الله لما كان الأمر له بذلك من أبيه بخلاف أن يقول النبى ﷺ: أخبره أن الله يأمره، أو أنى آمره بها، ولا يصار إلى أنه أمر إلا بدليل، ونقل العالمى من الحنفية عن بعضهم أنه أمر، وحكى سليم الرازى[(٢)] فى «التقريب» ما يقتضى أنه يجب على الثانى الفعل جزمًا، وإنما الخلاف فى تسميته أمرًا، وقال فى «المحصول»: الحق أن الله إذا قال لزيد: أوجب على عمرو كذا، فلو قال لعمرو: وكل ما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك، فالآمر بالأمر أمر بالشيء فى هذه الصورة، ولكنه بالحقيقة، إنما جاء من قوله: كل ما أوجب فلان عليك فهو واجب عليك، أما لو لم يقل ذلك فلا يجب، كما فى قوله عليه الصلاة والسلام: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»[(٣)]، فإن ذلك الأمر لا يقتضى الوجوب على الصبى. انتهى.

والحق التفصيل: فإن كان للأول أن يأمر الثالث، فالأمر الثانى بالأمر للثالث أمر بالثالث، وإلا فلا.

(م): وأن الآمر بلفظ يتناوله داخل فيه.

(ش): الآمر بلفظ يتناول نفسه، هل يدخل فى الأمر، نظرًا لعموم اللفظ، وكونه أمرًا لا يصلح معارضًا، وفيه قولان:

---

(١) حديث ابن عمر رضى الله عنهما رواه البخارى فى صحيحه (١٧٦/٣)، وفى صحيح مسلم (١٠٩٥/٢)، ومسند الإمام أحمد (٤٤/١،٢٦/٢،٤٣)، وسنن النسائى (١١٢/٦)، وسنن ابن ماجه (٦٥٢/١)، وسنن أبى داود (٢٥٥/٢).

(٢) هو: سليم بن أيوب بن سليم، أبو الفتح الرازى، الفقيه، الأصولى، الأديب، اللغوى، المفسر، قال النووى: كان إمامًا جامعًا لأنواع العلوم، ومحافظًا على أوقاته، لا يصرفها فى غير طاعة، توفى سنة ٣٤٧هـ. من مصنفاته: التقريب، والإشارة، والمجرد، والكافى فى الفقه، ضياء القلوب فى التفسير.

انظر: طبقات الشافعية للسبكى (٣٨٨/٤)، طبقات المفسرين للداودى (٢٠٢/١)، شذرات الذهب (٢٧٥/٣).

(٣) الحديث رواه الإمام أحمد فى المسند (١٨٠/٢،١٨٧)، وأبو داود فى سننه (١٧٠/١) والحاكم فى المستدرك وقال: صحيح على شرط مسلم (٢٥٨/١) عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا بلفظ «مروا أولادكم بالصلاة» ورواه الترمذى فى السنن (٢٥٩/٢) وقال: حديث حسن صحيح، والبيهقى فى السنن الكبرى (١٤/٢) عن سبرة مرفوعًا بلفظ: «علموا الصبى الصلاة».

أصحهما: عند المصنف: نعم، وهذا تابع فيه الهندى؛ فإنه عزاه للأكثرين، لكن ذكرت فى كتاب «الوصول إلى ثمار الأصول» فى باب العموم»: أن الأكثرين وهو مذهب الشافعى عدم الدخول، لا سيما على قول من اشترط فى الأمر العلو، وينبغى أن يكون موضع الخلاف ما إذا لم يكن مأمورًا بمخاطبة غيره، فإن كان، لم يدخل فيه قطعًا؛ ولهذا قطع أصحابنا فيما لو وكله ولو بصيغة الأمر ليبرئ غرماءه، والوكيل من جملة الغرماء إنه ليس له أن يبرئ نفسه، وعلله صاحب «التتمة» بما ذكرنا، ونص الشافعى، رضى الله عنه، أنه لو وكله ليفرق ثلثه على الفقراء ليس له صرفه إلى نفسه وإن كان فقيرًا أو مسكينًا. ووجهه القاضى أبو الطيب فى تعليقه، بأن المذهب الصحيح: أن المخاطب لا يدخل فى أمر المخاطب إياه فى أمر غيره، قال: فإذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بأن يأمر أمته أن يفعلوا كذا لم يدخل هو فى ذلك الأمر. انتهى.

واحترز بقوله: «بلفظ يتناوله». عما إذا أمر بلفظ خاص؛ فإنه لا يدخل الأمر تحته قطعًا، وقد اعترض على المصنف فقيل: كيف يجتمع هذا مع قوله فى آخر العام: الأصح أن المخاطب داخل إن كان خبرًا لا أمرًا، وقد اعترف بجودة السؤال ثم انفصل عنه وقال: الأمر يطلق على المنشئ وعلى المبلغ عن المنشئ، فقول الله سبحانه أمر بطريق إنه المنشئ الحاكم بمضمون الأمر، وهذا بطريق الحقيقة، ويطلق على النبى ﷺ بطريق المجاز، باعتبار أنه المبلغ عن الله تعالى، إذا عرفت هذا فالأمر بلفظ يتناوله قد يجىء بغيره كالتثنية والجمع غير المحلى، إذا تحقق دخول فيهما بغير طريق من الطرق، وحاصل أن موضوع المسألتين مختلف: فمسألة الأمر فى الإنشاء من منشىء أو مبلغ، ومسألة العموم فى الخطاب أعم من أن يكون إنشاءً أو خبرًا، ولا يخفى ما فيه من التعسف مع وروده فى الصورة التى يجتمعان فيها، ولو جمع بينهما يحمل المذكور هنا على ما إذا كان الخطاب يتناوله، كقوله: إن الله يأمركم بكذا، وقوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله فى أولادكم**﴾ [النساء: ١١]، ونحوه؛ عملاً بعموم الصيغة والمذكور ثم على ما إذا لم يكن اللفظ متناولاً له كقوله: ﴿**إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة**﴾ [البقرة: ٦٧]، فلا يدخل فيه كما لا يدخل موسى فى ذلك الأمر، بدليل قوله فى آخر القصة: ﴿**فذبحوها وما كادوا يفعلون**﴾ [البقرة: ٧١]، ولا يظن بموسى عليه السلام ذلك. وقول المصنف هنا: «بلفظ يتناوله»، ولم يذكر هذا القيد هناك صريح فيما ذكرت، والعجب منه: كيف لم يقع على هذا وهو ظاهر من لفظه وبه يرتفع الإشكال، وقد رأيت فى «التمهيد» لأبى الخطاب هذا التفصيل فى هذه المسألة، ولله الحمد. وغاية ما يلزم المصنف أنه فرق المسألة فى موضعين وذكر كل قطعة فى موضع.

(م): وأن النيابة تدخل المأمور إلا لمانع.

(ش): قال الآمدى: يجوز عندنا دخول النيابة فيما كلف به من الأعمال البدنية خلافًا للمعتزلة، واستدلوا بأن الوجب إنما كان لقهر النفس وكسرها والنيابة تنافى ذلك، وأجاب أصحابنا بأن النيابة لا تأباه؛ لما فيها من بذل المؤنة وتحمل المنة، وقول المصنف: إلا لمانع، قيد لابد منه ليخرج بعض البدنى، كالصلاة والاعتكاف، وكذا الصوم على الجديد، ومن الناس من عكس هذه العبارة، فقال: الطاعات لا تدخلها النيابة إلا الحج والصوم على قول؛ لأن القصد من الطاعة الإجلال والإثابة، ولا يلزم من تعظيم الوكيل تعظيم الموكل، فكأنه وكله على ما لا يقدر عليه فلا يصح، وعلى هذا نص الشافعى فى الأم، كما بينته فى «بحر الأصول»، واقتصر الشيخ عز الدين فى «أماليه» قال: وبهذا يظهر أن ثواب العبادة البدنية لا يصح للغير؛ لأنه مرتب على الإجلال وهو حاصل من الغير، وإن شئت قلت: تمتنع الاستنابة إلا فى فعل تحصل مصلحته من الوكيل، كما تحصل من الموكل، وحرر الصفى الهندى المسألة فقال: اتفقوا على جواز دخول النيابة فى المأمور به إذا كان ماليًا، وعلى وقوعه أولا، واتفاقهم على أنه يجوز للغير صرف زكاة ماله بنفسه، وأن يوكل فيه، وكيف لا، وصرف زكاة الأموال الظاهرة إلى الإمام إما واجب أو مندوب، ومعلوم أنه لم يصرفها للفقراء إلا بطريق النيابة، واختلفوا فى جواز دخولها فيه إذا كان بدنيًا: فذهب أصحابنا إلى الجواز والوقوع معًا محتجين بأنه لا يمنع لنفسه؛ إذ لا يمنع قول السيد لعبده: أمرتك بخياطة هذا الثوب، فإن خطته بنفسك أو استنبت فيه أثبتك، وإن تركت الأمرين عاقبتك، واحتجوا بالنيابة فى الحج وفيه نظر؛ فإنه لا يدل على جواز النيابة فى المأمور به إذا كان بدنيًا صرفًا، بل إنما يدل على ما هو بدنى ومالى معًا كالحج، ولعل الخصم يجوز ذلك، فلا يكون دليلاً عليه[1]، واحتج المانع بأن القصد من إيجاب العبادة البدنية امتحان المكلف، والنيابة تخل بذلك، وأجيب بأنه لا يخل به مطلقًا؛ فإن النيابة امتحان أيضًا.

(م): مسألة: قال الشيخ والقاضى: الأمر النفسى بشىء معين نهى عن ضده الوجودى، وعن القاضى: يتضمنه، وعليه عبد الجبار وأبو الحسين والآمدى، وقال

---

(١) قلت: الذى يدفع الاحتجاج بالنيابة فى الحج هو قول النبى ﷺ للمرأة التى سألته فقالت: «إن أمى نذرت أن تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء» رواه البخارى، والنسائى بمعناه.
انظر: نيل الأوطار (٤/٢٨٦،٢٨٧).

إمام الحرمين والغزالى: لا عينه ولا يتضمنه، وقيل: أمر الوجوب يتضمن فقط، أما اللفظى فليس عين النهى قطعًا، ولا يتضمنه على الأصح.

(ش): مسألة: الكلام فى هذه المسألة يقع على وجهين:

أحدهما: فى النفسانى، وهو: الطلب القائم بالنفس، والمثبتون له اختلفوا على مذاهب:

أحدها: أنه عين النهى عن ضده، وهو قول الأشعرى والقاضى، وأطنب فى نصرته فى «التقريب» بناء على أصلهم أن كلام الله واحد لا يتنوع، وهو بنفسه أمر بما أمر ونهى عما نهى، فكان تأثير الأمر بالشىء نهيًا عن ضده[1]، وعلى العكس.

والثانى: ليس عينه ولكن يتضمنه عقلاً، وذكر إمام الحرمين أن القاضى صار إليه فى آخر مصنفاته، ونقله الشيخ أبو حامد الإسفراييني عن أكثر أصحابنا، ونقله المصنف عن عبد الجبار ومن معه. وفيه شىء نذكره.

والثالث: أنه ليس نهيًا عن ضده ولا متضمنًا له، بل هو مسكوت عنه، واختاره إمام الحرمين والغزالى وابن الحاجب، وقال الكيا: إنه الذى استقر عليه القاضى.

والرابع: التفصيل بين أمر الإيجاب، فيتضمن النهى عن ضده، وأمر الندب، ليس نهيًا عن ضده ولا متضمنًا له؛ فإن أضداده مباحة غير منهى عنها، وهو قول بعض المعتزلة، ومن لم يفصل جعل أمر الندب نهيًا عن ضده نهى ندب؛ حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبًا كما يكون فعله مندوبًا، وإنما قيدنا هذا الخلاف بالنفسى للتنبيه على أنه ليس الخلاف على صيغة الأمر وصيغة النهى؛ إذ لا نزاع فى أنهما صيغتان مختلفتان، وإنما النزاع عند القائلين بالنفسى بأن الأمر هو الطلب القائم بالنفس راجع إلى أن طلب فعل الشىء هل هو طلب ترك أضداده أم لا؟ وهذا وإن لم يصرح به الجمهور وأطلقوا الخلاف، فهو متضمن لها، والشيخ والقاضى ما تكلما إلا فى النفسى وذكرا أن اتصاف الشىء يكون أمرًا ونهيًا بمثابة اتصاف اللون الواحد بكونه بعيدًا من شىء بعيدًا من غيره.
الثانى: اللسانى، والمنكرون للنفسى الذاهبون إلى أن الأمر هو نفس صيغة افعل لصيغة لا

---

(١) كما إذا أمره بالإيمان فإنه يكون نهيا عن الكفر، وإذا أمره بالحركة فإنه يكون نهيا عن السكون أو كان الضد متعددا كما إذا أمره بالقيام فإنه يكون نهيا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٠١،١٠٢) قلت: وقال به ابن حزم فى الإحكام: قال: وأما الأمر فهو نهى عن فعل كل ما خالف العمل المأمور، وعن كل ضد له خاص أو عام، قال: لأن ترك أفعال كثيرة مختلفة فى وقت واحد موجود ضرورة. انظر: الإحكام (٣٣٤/١).

تفعل، ولهذا لم يصر أحد إلى أن الأمر نفس النهى، وإنما اختلفوا هل يستلزم النهى عن القيام من حيث هى مقتضية لإيجاد القعود أم لا؟ فذهب قدماء مشايخهم إلى منعه، وذهب القاضى عبد الجبار وأبو الحسين وغيرهما إلى إثباته، وهؤلاء لم يتكلموا إلا فى اللسانى، فإن الأمر عندهم العبارة فقط.

تنبيهان:

الأول: ظهر بما شرحناه أن حكاية المصنف عن عبد الجبار وأبى الحسين فى المقام الأول منتقدة؛ فإنهما لم يتكلما إلا فى اللسانى، وأما الآمدى فإنه قال: إن جوزنا تكليف ما لا يطاق فليس عينه ولا يستلزمه، وإن منعناه استلزمه.

الثانى: احتراز بقوله: معينًا، عن الواجب الموسع والمخير؛ فإن الأمر بهما ليس نهيًا عن الضد، والمسألة مقصورة على الواجب على التعيين، صرح بذلك الشيخ أبو حامد الإسفرائينى والقاضى فى «التقريب» وغيرهما، واحترزنا بالوجودى عن الترك؛ فإن الأمر بالشىء نهى عن تركه قطعًا.

(م) وأما النهى فقيل: أمر بالضد، وقيل: على الخلاف.

(ش) اختلفوا فى النهى عن الشىء، هل هو أمر بضده؟ على طريقين:

إحداهما: أنه على الخلاف السابق فى الأمر.

والثانية: أنه بالضد قطعًا، وهى طريقة القاضى فى «التقريب»؛ فإنه جزم بأن النهى أمر بالضد، بعد ما حكى الخلاف فى الأمر. ووجهه أن دلالة النهى على مقتضاه أقوى من دلالة الأمر على مقتضاه، ويدل لذلك أن مطلوب النهى فعل الضد، فاستحضار الضد فى جانب النهى أولى منه فى جانب الأمر؛ لأنه فى جانب النهى المطلوب، ولا يطلب القائل إلا ما يحضر ذهنه، فالنهى يستدعى جانب المفسدة، والأمر يستدعى جانب المصلحة، واعتناء الشارع بدرء المفاسد أكثر من اعتنائه بالثانى، وضعف إمام الحرمين هذه الطريقة، وقال: يلزم منها القول بمذهب الكعبى فى نفى المباح، فإنه إنما صار إلى ذلك من قال: لا شىء مقدرًا مباحًا إلا وهو ضد محظور، فيكون حينئذ واجبًا، واعلم أن ابن الحاجب حكى الطريقة الثانية، وحكى بدل الأولى أنه ليس بالضد قطعًا، وبه يجتمع فى المسألة ثلاث طرق، لكن المصنف نازعه فى ثبوتها، وقال: إنه لم يعثر عليه نقلاً، ولم يتجه له عقلاً، وقال غيره: إنه مبنى على أن النهى طلب نفى الفعل لا طلب الكف عنه الذى هو ضده كما هو مذهب أبى هاشم، فلا يكون أمرًا بالضد[1].

---

(١) وفصَّل ابن حزم فى النهى فقال: النهى مطابق لمعنى الأمر لأن النهى أمر بالترك، وترك الشىء ضد فعله، وليس عن الشىء أمرًا بخلافه الأخص، ولا بضده الأخص، وتفسير الضد الأخص=

(م): مسألة: الأمران غير متعاقبين، أو بغير متماثلين غيران، والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار، والثانى غير معطوف، قيل: معمول بهما، وقيل: تأكيد، وقيل بالوقف، وفى العطف التأسيس أرجح، وقيل: التأكيد، فإن رجح التأكيد بعادى قدم، وإلا فالوقف.

(ش): إذا صدر من الآمر أمران، فإن كانا غير متعاقبين فلا يخلو إما أن يختلف المأمور بينهما أو يتماثلا، فإن اختلفا فكذلك يجيئان قطعًا سواء أمكن الجمع بينهما كـ«صل وصم»، أو امتنع كالصلاة مع أداء الزكاة، وإن كان متماثلين فلا يخلو إما أن يكون المأمور به مما يمتنع فيه التكرار أو لا يمتنع، فإن امتنع فالثانى تأكيد قطعًا، كقوله: اقتل زيدًا، اقتل زيدا، وإن لم يمتنع فلا يخلو إما أن يكون الثانى معطوفًا على الأول أولا، فإن لم يكن معطوفًا نحو: صل ركعتين ففيه ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعمل بهما، فيجب التكرار؛ لأن التأسيس أولى من التأكيد، وعزاه الهندى للأكثرين.

والثانى: تأكيد، فتجب المرة لكثرة التأكيد فى كلامهم، والأصل عدم الزائد وبه قال الصيرفى، وقد رأيته فى كتابه «الدلائل والأعلام».

والثالث: الوقف بين حمل الثانى على الوجوب أو التأكيد للأول، لتعارض الاحتمالين، وبه قال أبو إسحاق البصرى[1] وغيره، وأما إذا كان معطوفا، مثل: صل ركعتين وصل ركعتين، فحكى المصنف قولين:

أرجحهما: يجب العمل بهما، فيجب التكرار؛ لاقتضاء العطف المغايرة، فيكون التأكيد مرجوحًا.

=أنه المضاد فى النوع، وتفسير الضد الأعم أنه المضاد فى الجنس، فإذا قلت للإنسان لا تتحرك فقد ألزمته السكون ضرورة، لأنه لا واسطة بين الضد الأعم، وبين ضده، فمن خرج من أحدهما دخل فى الآخر، وهذا الذى سميناه فى كتاب «التقريب» المنافى، وأما من نهيته عن نوع من أنواع الحركة فليس ذلك أمرًا بضده. مثال ذلك لو قلت لآخر، لا تقم فإنك لم تأمره بالجلوس ولابد؛ لأن بين الجلوس والقيام وسائط من الاتكاء والركوع والسجود والانحناء والاضطجاع، فأيها فعل فليس عاصيًا لك فى نهيك إياه عن القيام. انتهى. انظر: الإحكام (٣٣٣/١، ٣٣٤).

(١) قوله: «وبه قال أبو إسحاق البصرى» كذا بالأصل وهو تحريف، ولعل الصواب «أبو الحسين البصرى».

والثاني: يحمل على التأكيد، فيجب مرة؛ لأن المتيقن، فإن رجح فى المعطوف التأكيد بعادى من تعريف نحو: صل ركعتين وصل الركعتين، وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار، فالعطف والتأسيس يقتضى التكرار والتعريف؛ والعادة تمنعه ويفيدان التوكيد، فيصار إلى الترجيح، فيقدم الأرجح وهو العمل بالثانى؛ لأن حرف العطف المقتضى التغاير معارض بلام التعريف، وتبقى أظهرية التأسيس سالمة من المعارضة، وإن لم يوجد المرجح بل تساويا وجب الوقف، كذا قالوا، ويظهر أن التوكيد فى هذا الأخير أرجح؛ لأن التأسيس يعارضه مخالفة دليل براءة الذمة، فيبقى العطف ويعارضه أحد الأمرين، فيبقى الأمر الآخر سالمًا عن المعارضة، وهو يقتضى التوكيد، وهذا شرك كلام المصنف، وقد زاد على ابن الحاجب حكاية قول فى المعطوف بحمله على التأكيد، وفيه نظر؛ فإن ظاهر سياقه تصوير مسألة العطف بما إذا لم يكن معه لام التعريف، وفى هذه الحالة صرح جماعة بأنه لا خلاف فى حمله على التأسيس؛ لأن الشىء يعطف على نفسه، ومنهم الهندى فى «النهاية» قال: وأما إذا كان معرفًا، فمنهم من حمله على التأسيس؛ لأجل العطف، وهو الأولى، يعنى لما سبق، ومنهم من توقف فيه، كأبى الحسين البصرى، بناء على تساوى دلالتهما على الاتحاد والمغايرة على ما سبق من أصله، قال: وأما أصل الصيرفى فيقتضى حمله على غيره ما اقتضاه الأول لو قيل بتساوى دلالتهما، وإلا فيجب إثبات مقتضى الراجح، قلت: وكذا حكى عن ابن الصباغ فى العدة، فجزم بالتأسيس مع العطف، ثم قال: فإن دخله لام التعريف والعطف مثل: صل ركعتين وصل ركعتين، فقيل: يحمل على الاستئناف، وقيل بالوقف.

فائدة: ذكر ابن الحاجب هنا مسألة الأمر مطلق الماهية أمر بجزئى، وخالف «المحصول»، وقد ذكرها المصنف فى باب المطلق والمقيد، فلا تظن أنه أهملها.

(م): النهى اقتضاء كف عن فعل، لا بقول: كف.

(ش): الاقتضاء: جنس لتناوله الأمر، وإضافته إلى الكف يخرج الأمر؛ لأنه اقتضاء فعل، وقوله: «لا بقول: كف معناه أنه ليس كل اقتضاء كف عن فعل، نهيًا كما اقتضاه إطلاق ابن الحاجب وغيره، بل النهى اقتضاء كف عن فعل، ويكون ذلك الاقتضاء دالاً على ذلك الكف لا بقول: كف، وإن دل بقول: كف، كان أمرًا ولم يكن نهيًا، كما سبق فى حد الأمر، والحاصل أن: كف واكتف وامسك وذر ودع وجاوز وتنح وعد وحاذر وإياك ورويدك ومهلاً وقف وأمثالها أوامر بالمطابقة، وإن اقتضت كفًا، وإنما تكون نواهى بالتضمن، بناء على أن الأمر بالشىء نهى عن ضده ضمنًا.

(م): وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة، وقيل: مطلقًا.

(ش): النهي إن قيد بمرة حمل عليها قطعًا، وإن كان مطلقًا فقضيته الدوام، بمعنى أنه يفيد الانتهاء عن المنهى عنه دائمًا، وهذا بخلاف الأمر؛ لا يحصل الانتهاء إلا بذلك، وقيل: إنه يقتضى الدوام مطلقًا، وأطلق الشيخ أبو حامد وغيره الإجماع عليه، وقضية عبارة المصنف فى حكايته القول به مع التقييد بالمرة، وقال الماوردى: حكى غير واحد الاتفاق على أن النهى يقتضى الاستيعاب للملازمة بخلاف الأمر، لكن حكى القاضى عبد الوهاب قولا: أنه كالأمر فى اقتضائه المرة الواحدة، والقاضى وغيره أجروه مجرى الأمر فى أنه لا يقتضى الاستيعاب. انتهى. فحصل ثلاثة مذاهب.

(م): وترد صيغته للتحريم والكراهة والإرشاد والدعاء وبيان العاقبة والتقليل والاحتقار واليأس.

(ش): ترد صيغة «لا تفعل» لسبعة أمور:

أحدها: التحريم، كقوله تعالى: **﴿ولا تقربوا الزنى﴾** [الإسراء: ٣٢].

وثانيها: الكراهة، كقوله تعالى: **﴿ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون﴾** [البقرة: ٢٦٧].

ثالثها: الإرشاد، كقوله تعالى: **﴿لا تسألوا عن أشياء﴾** [المائدة: ١٠١]، كذلك مثل إمام الحرمين، وفيه نظر، بل هو للتحريم، والفرق بين الإرشاد والكراهة ما سبق فى الفرق بينه وبين الندب؛ ولهذا اختلف أصحابنا فى كراهة المشمس شرعية، أو إرشادية، أى متعلق الثواب، أو ترجع إلى مصلحة طبية.

رابعها: الدعاء، نحو: **﴿ربنا لا تزغ قلوبنا﴾** [آل عمران: ٨].

خامسها: بيان العاقبة، نحو: **﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتًا﴾** [آل عمران: ١٦٩] أى عاقبة الجهاد الحياة لا الموت.

سادسها: التقليل والاحتقار، أى للمنهى عنه، كقوله تعالى: **﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به﴾** [طه: ٣١]، فهو احتقار للدنيا، قاله فى «البرهان»، وفيه نظر، بل هو للتحريم.

سابعها: اليأس، نحو: **﴿لا تعتذروا﴾** [التحريم: ٧]، وفات المصنف الخبر، نحو: **﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾** [الواقعة: ٧٩]، والتهديد: كقولك لمن لا يمتثل أمرك: لا تمتثل أمرى، والإباحة: وذلك فى النهى بعد الإيجاب، فإنه إباحة للترك، والالتماس، كقولك لنظيرك: لا تفعل هذا.

(م): وفى الإرادة والتحريم ما فى الأمر.

(ش): أى هل يعتبر فى النهى إرادة الدلالة باللفظ على الترك أم لا؟ وكذا الكلام فى أن صيغة هل هى حقيقة فى التحريم أو الكراهة أو مشتركة بينهما، أو موقوفة على ما

سبق فى الأمر؟ وقد سبق أن الأمر المجرد عن القرينة يقتضى الوجوب، فالمختار أن النهى المجرد عن القرينة يقتضى التحريم، وهل نقول: ذلك مستفاد من الشرع أو اللغة أو المعنى، يجيء فيه ذلك كله.

(م): وقد يكون عن واحد ومتعدد جمعًا، كالحرام المخير، وتفريقًا كالنعلين يلبسان أو ينزعان ولا يفرق، وجميعًا كالزنا والسرقة.

(ش): النهى إما أن يكون عن واحد وهو كثير، وإما أن يكون عن متعدد أى شيئين فصاعدًا، وإما أن يكون نهيًا عن الجميع، أى عن الهيئة الاجتماعية فيحرم الجمع بينهما، ويجوز له فعل أحدهما أيهما شاء، كالجمع بين الأختين ومثله المصنف بالحرام المخير، وقد سبق هناك عن الأصحاب، أن الحرام المخير لا يقتضى تحريمهما جميعًا، بل تحريم أحدهما فقط، فله أن يأتى بأحدهما دون الآخر، ويخير فى ذلك، وقالت المعتزلة: يقتضى تحريمهما جميعًا، فيجب عليه ترك كل واحد منهما، وإما أن يكون نهيًا عن الفراق، نحو النعلان يلبسان أو ينزعان، فلا يجوز التفريق بأن يلبس إحداهما وينزع الأخرى، وإما أن يكون النهى عن الجمع، أى عن كل واحد سواء أتى به مع صاحبه أو منفردًا كالنهى عن الزنا والسرقة.

(م): ومطلق نهى التحريم، وكذا التنزيه فى الأظهر، للفساد شرعًا، وقيل: لغة، وقيل: معنى، فيما عدا المعاملات مطلقًا، وفيها إن رجع، قال ابن عبد السلام: أو احتمل رجوعه إلى أمر داخل، أو لازم وفاقًا للأكثر، وقال الغزالى والإمام: فى العبادات فقط.

(ش): النهى عن الشيء هل يدل على فساده؟ فيه مذاهب:

أحدها: أنه يقتضى الفساد مطلقًا فى العبادات والمعاملات، وعزاه ابن السمعانى لأكثر الأصحاب، وقال: إنه الظاهر من مذهب الشافعى، رضى الله عنه، وعلى هذا، فهل يدل عليه من جهة الشرع أو وضع اللغة؛ لأنه صيغته تدل على عدم المشروعية؟ وجهان حكاهما القاضى فى التقريب، وابن السمعانى، ونقل عن طائفة من الحنفية ثالثًا؛ أن يقتضيه من حيث المعنى لا من حيث اللفظ؛ لأن النهى يدل على قبح المنهى عنه وحظره، وهو مضاد للمشروعية، وقال: إنه الأولى.

والثاني: لا يقتضيه مطلقًا، واختاره القفال الشاشى والقاضى أبو بكر والغزالى وغيرهم، قالوا: وإنما الاعتماد فى فساده على فوات الشرط، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه، وعلى ارتباط الصحة به، والقائلون به افترقوا فرقتين: فالجمهور على أنه لا يدل

على الصحة أيضًا، بل يحتاج إلى دليل خارجى من براءة ذمة أو وجوب فعل مثله، وادعى القاضى فيه الاتفاق، ومنهم من قال: بل يدل على الصحة، وعزى لأبى حنيفة ومحمد بن الحسن[1]، رحمهما الله تعالى.

والثالث: وهو ما أورده المصنف: التفصيل بين المعاملات، وما عداها من العبادات والإيقاعات، ففى العبادات والإيقاعات يدل على الفساد مطلقًا، أى سواء نهى عنها لعينها أو لأمر خارج عنها لازم لها، وفى المعاملات ينظر، فإن رجع إلى أمر داخل فيها، كبيع الملاقيح، أو إلى أمر خارج عنه لازم كبيع الربا، فإن المفاضلة لازمة للعقد اقتضى الفساد فى هذين، وإن رجع إلى أمر خارج غير لازم، لم يقتض الفساد، كالبيع وقت نداء الجمعة، وإن رجع إلى أمر خارج غير لازم، لم يقتض الفساد، كالبيع وقت نداء الجمعة، فإن النهى فيه راجع إلى تفويت الجمعة، وهو أمر مفارق غير لازم للعقد، هكذا صرح الأصحاب بالراجع إلى أمر داخل أو خارج أو لازم، وكنوا عما شككنا فيه أراجع إلى داخل أو خارج، وقد تعرض الشيخ عز الدين فى «القواعد» فقال: كل تصرف مَنهى عنه لأمر يجاوره أو يفارقه مع توفير شرائطه وأركانه فهو صحيح، وكل تصرف نهى عنه، ولم يعلم لماذا نهى عنه فهو باطل، حملاً للفظ النهى على الحقيقة. انتهى، وهى مسألة مهمة زادها المصنف على الأصوليين.

والرابع: أنه يدل على الفساد فى العبادات فقط دون المعاملات والإيقاعات، وهو مذهب أبى الحسين البصرى واختاره الإمام فى «المحصول»، ونقله المصنف عن الغزالى، وفيه نظر، وقد صرح فى آخر المسألة من المستصفى، بأن كل نهى يتضمن ارتكابه الإخلال بشرطه، دل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهى، وهذا تفصيل آخر حكاه ابن السمعانى إن كان فى فعل النهى إخلال بشرط فى صحته إن كان عبادة، أو نفوذه إن كان عقدًا وجب القضاء بفساده، وإن لم يكن فيه إخلال بما ذكرنا لم يجب القضاء بفساده.

---

(١) هو: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيبانى، الأصولى الفقيه، اللغوى، مرجع أهل الرأى بالعراق، طلب الحديث على الإمام مالك، ثم حضر مجلس أبى حنيفة سنين، وتفقه على أبى يوسف، والتقى مع الشافعى وناظره، أثنى عليه الشافعى، ولاه الرشيد قضاء الرقة، ثم عزله. من مصنفاته: الجامع الكبير، والجامع الصغير، والآثار، والنوادر، وغيرها. توفى سنة ١٨٩هـ.
انظر: شذرات الذهب (١/٣٢٠)، الفوائد البهية (ص١٦٣) تهذيب الأسماء واللغات (١/٨٠).

تنبيهات الأول: احترز بـ«مطلق النهى» عن النهى المقيد المقترن بقرينة تدل على الفساد، أو تدل على عدمه، فليس من محل الخلاف.

الثانى: أشار بقوله: «نهى التحريم» إلى موضع الخلاف فى النهى، هل يقتضى الفساد، إنما هو التحريم وأن التنزيه ملحق به فى الأظهر؛ لأنه المكروه مطلوب الترك، والصحة أمر شرعى، فلا يمكن كونه صحيحًا؛ لأن طلب تركه يوجب عدم الاعتبار به إذا وقع، وذلك هو الفساد، ولكن يعكر على تعبيره بالأظهر قول الصفى الهندى: محل الخلاف فى نهى التحريم، أما التنزيه فلا خلاف فيه على ما يشعر به كلامهم، صرح بذلك بعض المصنفين. انتهى. أى لا خلاف فى عدم اقتضائه الفساد، لكن ما قاله الهندى ممنوع، وقد سبق فى مسألة أن الأمر لا يتناول المكروه، خلافه، ولهذا صحح الأصحاب فساد الصلاة فى الوقت المكروه، وإن قلنا: النهى للتنزيه، ولا ينقضه عدم فساد الصلاة فى الحمام والكنيسة ونحوها، فإن عدم الفساد فى تلك لدليل يخصها؛ ولهذا لم يختلف أصحابنا فى عدم إفسادها وإن اختلفوا فى الصلاة فى الوقت المكروه، وكذا الوضوء بالماء المشمس الكراهة فيه للتنزيه قطعًا، ولا يمنع صحة الطهارة بلا خلاف.

الثالث: ما اختاره المصنف من المذاهب، عمدته فيه أن ابن برهان حكاه عن الشافعى، رضى الله عنه، وذكر أنه منصوص فى «الرسالة»، لكن قد يورد على إطلاقهم الفساد فيما عدا المعاملات، أن النهى قد يكون للتحريم ولا يمنع الصحة فى الأمر الخارج، كاستعمال أوانى الذهب والفضة فى الطهارة، وكذا يرد على إطلاقهم الفساد فى اللازم بيع الحاضر للبادى، فإن النهى لأمر خارج لازم ومع ذلك لم يقتض الفساد ويبعد أن نقول: خرج ذلك بدليل؛ لأنه استرواح لا يليق بالقواعد.

(م): فإن كان بخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد عند الأكثر، وقال أحمد: يفيد مطلقًا.

(ش): ما سبق فى النهى عن الشىء لرجوعه لأمر داخل أو خارج لازم، فإن كان لأمر خارج عنه ينفك عنه فى بعض موارده، سواء كان فى العبادات كالصلاة فى الدار المغصوبة والوضوء والتيمم المغصوب، والذبح بسكين مغصوب، فإن النهى راجع لأمر خارج عن الصلاة والوضوء، وهو شغل مال الغير أو إتلافه، أو فى العقود كالبيع وقت النداء، أو فى الإيقاعات كطلاق الحائض، فالأكثرون على أنه لا يقتضى الفساد، ونقل بعضهم الاتفاق فيه، ولكن عن أحمد، أنه يفيد مطلقًا أى فى النهى عنه لعينه أو لخارج عنه؛ ولهذا أبطل الصلاة فى الدار المغصوبة، وسبق هناك، وفى تعميم الإطلاق عنه نظر. وإنما قال ذلك فى بعض العبادات وبعض العقود خاصة كالبيع عند النداء والصلاة فى

المغصوب، وإلا فهو موافق على وقوع الطلاق فى الحيض، وفى طهر جامعها فيه وإرسال الثلاث، وإن كان منهيًا عنها.

(م): ولفظه حقيقة وإن اقتضى الفساد لدليل.

(ش): هذا مفرع على المنقول عن أحمد، أن النهى يقتضى الفساد وهو أنه إذا قام دليل على النهى ليس للفساد، كان اللفظ باقيًا على حقيقته، ولم يكن مجازًا؛ لأنه لم ينتقل عن جميع موجبه، وإنما انتقل عن بعض موجبه فصار كالعموم الذى خرج بعضه، تبقى حقيقته فيما بقى وهذا ذكره ابن عقيل فى كتابه «الواضح»، وهو مبنى على أن لفظ النهى يدل على الفساد بصيغته، وإلا فإذا قلنا: إنه يدل عليه شرعًا أو معنى، لم يكن فيه إخراج بعض مدلول اللفظ، ولعل هذه المسألة من فوائد الخلاف السابق أنه يدل لغة أو شرعًا.

(م): وأبو حنيفة: لا يفيد مطلقًا، نعم المنهى عنه لعينه غير مشروع، ففساده عرضى، ثم قال: والمنهى عنه لوصفه يفيد الصحة.

(ش): أطلق بعضهم النقل عن الحنفية، أن النهى بـ«لا» يفيد الفساد واستدرك عليه المصنف، فقال: إنما خلافهم فى المنهى عنه لغيره، أما المنهى عنه لعينه، فلا يختلفون فى فساده، بذلك صرح أبو زيد[1] فى «تقويم الأدلة» وغيره، ثم قال، يعنى: أبو حنيفة والمنهى عنه لوصفه، وإن كان لا يفيد الفساد فلا يفيد الصحة، أى: ولم يقل ذلك فى المنهى عنه لعينه.

وقد صرح شمس الأئمة السرخسى[2] من الحنفية بأن المنهى عنه لعينه غير مشروع أصلاً، وعبارة ابن الحاجب توهم أن القائل بالصحة يطرؤه فيها، وليس كذلك؛ فلهذا استظهره المصنف، وتحرير مذهبهم أنه يدل على فساد ذلك الوصف لا فساد المنهى عنه،

---

(١) هو: عبد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسى، من أكابر فقهاء الحنفية، كان يضرب به المثل فى النظر واستخراج الحجج، وهو أول من وضع فى علم الخلاف، من مصنفاته: تقويم الأدلة فى الأصول، تأسيس النظر فى الخلاف وغيرها توفى ببخارى سنة ٤٣٠هـ.

انظر: البداية والنهاية (١٢/٤٦)، شذرات الذهب (٣/٢٤٥)، الفوائد البهية (ص١٠٩).

(٢) هو: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبى سهل المعروف بشمس الأئمة، فقيه أصولى متكلم، تتلمذ على الحلوانى وتخرج عليه، وصار إمامًا من أئمة الحنفية، وكان حجة ثبتًا مجتهدًا. من مصنفاته: أصول السرخسى، المبسوط، شرح مختصر الطحاوى وغيرها، توفى سنة ٤٨٣هـ. وقيل غير ذلك.

انظر: الفوائد البهية (ص١٥٨)، الجواهر المضية (٢/٢٨)، الفتح المبين (١/٢٦٤).

وهو الأصل؛ لكونه مشروعًا بدون الوصف، وبنوا على هذا ما لو باع درهمًا بدرهمين، ثم طرحا الزيادة، أنه يصح العقد، واحتج القائلون باقتضائه الصحة أن النهى عن التصرف يقتضى إمكانه والقدرة عليه؛ لأن نهى العاجز قبيح؛ إذ لا يقال للزمن لا تقم، وللأعمى: لا تبصر، وأجيب بأن ذلك إذا كان المنهى عنه امرًا محسوسًا، فإن كان تصرفًا شرعيًا على معنى أنه لا تفيد أحكامه، لم يقبح، كما إذا نهى المحدث عن الصلاة، والحائض عن الصوم، وأيضًا فنهى العباد إنما يقبح إذا لم يكن العجز مستفادًا من النهى كما ذكرتم فإن استفيد منه فإنه صحيح، كما إذا أنهى الموكل وكيله عن البيع فإنه يصير عاجزًا؛ لأنه يصير بالنهى معزولاً، فلا يكون ذلك قبيحًا، وإن كان نهيًا للعاجز لما كان العجز مستفادًا من النهى، ولعل معنى قول أئمتنا: النهى عن التصرفات الشرعية يكون نسخا لها؛ لأنه بسبب النهى يعجز عنه ويتعطل عن أحكامه.

(م): وقيل: إن نفى عنه القبول، وقيل: بل النفى دليل الفساد.

(ش): إذا نفى عن الفعل القبول نحو: «لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار»[1]، «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث»[2]، فقيل: يقتضى الصحة بناء على تغاير الصحة والقبول، ويظهر أثر عدم القبول فى نفى الثواب، وعدم الصحة فى سقوط القضاء، وقيل بل نفى القبول يدل على الفساد، وهى قضية استدلال أصحابنا بالحديثين السابقين على اشتراط الطهارة وستر العورة فى الصلاة بناء على أن الصحة والقبول متلازمان، وممن حكى الخلاف فى هذه المسألة ابن عقيل من الحنابلة فى كتابه فى الأصول، وقال: الصحيح لا يكون إلا مقبولاً ولا يكون مردودًا إلا ويكون باطلاً، وحكى ابن دقيق العيد فى تفسير القبول قولين:

أحدهما: ترتيب الغرض المطلوب من الشىء، يقال: قبل فلان عذر فلان، إذا رتب على عذره الغرض المطلوب، وهو عدم المؤاخذة بالجناية، وعلى هذا فالصحة والقبول متلازمان.

والثانى: إن القبول كون العبادة بحيث يترتب الثواب عليها، وعلى هذا فالقبول أخص من الصحة فكل مقبول صحيح ولا ينعكس.

---

(١) حديث «لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار» رواه عن عائشة، رضى الله عنها: الإمام أحمد فى مسنده (٦/١٥٠) وأبو داود فى سننه (١/١٧٣) وابن ماجه (١/٢١٥).

(٢) الحديث رواه أبو هريرة رضى الله عنه مرفوعًا.

انظر: صحيح البخارى (١/٣٨)، صحيح مسلم (١/٢٠٤)، سنن أبى داود (١/١٦)، مسند الإمام أحمد (٢/٣٠٨).

(م): ونفى الإجزاء كنفى القبول، وقيل: أولى بالفساد.

(ش): مثل قوله ﷺ: «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن»[١]، رواه الدارقطنى، وقوله: «أربع لا تجزئ فى الأضاحى»[٢]، فيه مذهبان:

أصحهما: القطع أنه كنفى القبول.

والثانى: فيه الخلاف السابق بالترتيب وأولى بدلالته على الفساد؛ لأن الصحة قد توجد حيث لا قبول، بخلاف الإجزاء مع الصحة.

* * *

باب العام والخاص

(م): العام: لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر.

(ش): «لفظ» جنس يتناول العام والخاص، وفيه احتراز من المعانى؛ فإن العموم من عوارض الألفاظ، ويعنى به الواحد؛ للاحتراز عن الألفاظ المتعددة الدالة على أشياء متعددة، وقوله: يستغرق أى: يستغرق لما يصلح أن يدخل تحته، فخرج النكرة فى الآيات[٣]، ولو بصيغة الجمع كرجال، وقوله: من غير حصر، يحترز به عن أسماء العدد؛ فإنها متناولة لكل ما يصلح له، لكن مع الحصر، وهذا بنا على أنها ليست بعامة وهو المعروف، وبه صرح ابن الحاجب هنا، وجعل الحد غير مانع، لو لم يحترز عنها، لكن كلامه فى بحث الاستثناء يقتضى أنها عامة، وقد تابعه المصنف هناك، ومنهم من زاد فى هذا الحد بوضع واحد؛ ليحترز عما يتناوله بوضعين فصاعدًا كالمشترك وما له حقيقة ومجاز؛ لأن عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهوميه معًا، وإنما لم يذكره المصنف للتنبيه على أنه غير محتاج إليه؛ لأنا إن قلنا: لا يحمل المشترك على معنييه، فقد خرج بقيد الاستغراق؛ فإنه لا يستغرق جميع ما يحصل له عندهم، وإن قلنا: يحمل؛ فلأن التعريف للعام بحسب الشمول والمشترك، وما له حقيقة ومجاز له عموم على رأى الجمهور، ولكن بطريق البدلية.

(م): والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة تحته.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) قوله «النكرة فى الآيات» كذا بالأصل وهو خطأ والصحيح «الذكرة فى الإثبات»؛ لأنه قيد «ويستغرق جميع ما يصلح له»، يخرج النكرة فى الإثبات، سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو جمعا كرجال أو اسم جمع كقوم أو اسم عدد كعشرة.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: أن الصورة النادرة هل تدخل تحت العموم؟ فيه خلاف، زعم المصنف أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازى: حكاه، ولم أجده فى كتبه، وإنما يوجد فى كلام الأصوليين اضطراب فيه يمكن أن يؤخذ منه الخلاف، وكذا فى كلام الفقهاء، ولهذا اختلفوا فى المسابقة على الفيل على وجهين:

أصحهما: نعم؛ لقوله ﷺ: «لا سبق إلا فى خف أو حافر»(١).

والثانى: لا؛ لأنه نادر عند المخاطبين بالحديث، ولم يرد باللفظ، وقال الغزالى فى «الوسيط»: لو أوصى بعبد، أو برأس من رقيق، جاز دفع الخنثى. وذكر صاحب «التقريب» وجهًا، أنه لا يجزئ؛ لأنه نادر لا يخطر بالبال، وهو بعيد؛ لأن العموم يتناوله. انتهى. وذكروا فى المتمتع العادم للهدى أنه يصوم الأيام فى الحج قبل عرفة، فلو أخر طواف الزيارة عن أيام التشريق وصامها، لا يكون أداء، وإن بقى الطواف؛ لأن تأخيره عن أيام التشريق مما يبعد ويندر، فلا يقع مرادًا من قوله تعالى: ﴿**ثلاثة أيام فى الحج**﴾ [البقرة: ١٩٦]، بل هو محمول على الغالب المعتاد، قال الرافعى: كذا حكاه الإمام وغيره. وفى «النهاية» حكاية وجه ينازع فيه، قلت: وهذا الخلاف ينبغى أن يكون فيما ظهر اندراجه فى اللفظ، فإن لم يظهر وساعده المعنى، فلم أرهم تعرضوا له وينبغى أن يجرى فيه خلاف بين أصحابنا، فى منع(٢) الأب مال ولده من نفسه وبالعكس هل يثبت فيه خيار المجلس؟ على وجهين:

أحدهما: لا، فإن المعول الخبر، وهو إنما ورد فى المتبايعين، والولى قد تولى الطرفين، وأصحهما الثبوت وأنه بيع محقق، وغرض الشارع إثبات الخيار فى البيع، وإنما خصص المتبايعين بالذكر إجراء للكلام على الغالب المعتاد، وكذا وجهه الإمام فى «النهاية»، فلو قال المصنف: والصحيح دخول النادرة تحت العموم ولو بالمعنى؛ ليشمل هذه الصورة.

الثانية: إن الصور غير المقصودة هل تدخل فى العموم؟ فيه خلاف حكاه القاضى عبد الوهاب فى كتابه المسمى بـ«الملخص»، والصحيح الدخول؛ لأن المراد إنما هو باللفظ، فلا مبالاة بصورة لم تقصد، فإن المقاصد لا انضباط لها، والرجوع إلى منضبط أولى. قلت:

---

(١) حديث أبو هريرة، رضى الله عنه، مرفوعًا رواه الترمذى فى سننه وقال: هذا حديث حسن (١٧٨/٤).

انظر: بذل المجهود (٧٣/١٢)، سنن النسائى (٢٢٦/٦)، ابن ماجه (٩٦٠/٢)، مسند الإمام أحمد (٢٥٦/٣، ٣٥٨، ٤٢٥، ٤٧٤).

(٢) قوله: «منع» كذا بالأصل، ولعل الصواب المناسب للمعنى «بيع».

ويؤخذ الخلاف فيها فى كلام أصحابنا أيضًا؛ ولهذا لما حكى فى «البسيط» الخلاف فى التوكيل بشراء عبد، فاشترى من يعتق على الموكل، قال: ومثار الخلاف التعلق بالعموم أو الالتفات إلى المقصود، هذا لفظه، قال المصنف: وليست غير المقصودة هى النادرة كما توهم بعضهم، بل النادرة هى التى لا تخطر غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعها، وغير المقصودة قد تكون مما يخطر بالبال ولو غالبا، فرب صورة تتوفر القرائن على أنها لم توجد وإن لم تكن نادرة، ورب صورة تدل القرائن على أنها مقصودة وإن كانت نادرة، فإذا ذكر اللافظ لفظًا عامًا، وهناك صورة لم تقصد ولكنها داخلة فى دلالة اللفظ وكثيرًا ما يقع هذا فى ألفاظ الواقفين - فهل يعتبر لفظه، وتدخل تلك الصورة، وإن لم يقصدها أو يقتصر على المقصود؟ والأصح الأول، والحنابلة يميلون إلى ترجيح الثانى، ويبنون عليه أصولاً عظيمة فى باب الوقف، واستنبط ابن الرفعة من كلام القرافى فى الفتاوى، أن مقاصد الواقفين يعتبر فيخصص بها العموم ويعمم بها الخصوص، وليس المراد أن المقصود إخراجها تدخل، وفرق بين غير المقصودة، والمقصودة الإخراج، فمقصودة الإخراج لا سبيل إلى القول بدخولها، غير أن نقول: لا اطلاع على قصد الإخراج إلا بدليل، وذلك الدليل مخصص بهذا اللفظ فلا يمنع دخول الصورة، فى مدلوله؛ لأن التخصيص إخراج من الحكم لامن المدلول، ومسألة الكتاب إنما هى غير المقصودة فبنوا قصد إخراجها أم لا، فإن لم يقصد دخل لفظًا وحكمًا وإن قصد إخراجها دخلت لفظًا وخرجت حكمًا كسائر المخصصات، ونظير غير المقصودة المخاطب - بكسر الطاء - هل يدخل فى عموم خطابه، فإن المخاطب لا يقصد نفسه غالبًا؟.

(م): وأنه قد يكون مجازًا.

(ش): لا خلاف أن حكم الحقيقة ثبوت ما وضع اللفظ له خاصًا كان أو عامًا؟ واختلفوا فى المجاز هل هو كذلك، فيثبت ما استعير له اللفظ خاصًا كان أو عامًا؟ فالأكثرون: نعم، فيستويان فى إثبات الأحكام بهما، ولم ينقل عن أحد من أئمة اللغة، أن الألف واللام أو النكرة فى نية النفى وغيرها يفيدان العموم بشرط أن يكون فى الحقيقة، بل أدلة العمل بالعام مطلقة فيشملها، وخالف بعض الحنفية، فزعم أن المجاز لا يعم بصيغته؛ لأنه على خلاف الأصل فيقتصر به على الضرورة كما قالوه فى مسألة عموم المقتضى، أن ما يفيد بالضرورة يقدر بقدرها، فإذا ورد: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»(١) وورد إلا الصاع بالصاعين، أيصرف إليه، ولم يعم كل مكيل؟ وهذا

---

(١) حديث معمر بن عبد الله مرفوعًا: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» أخرجه مسلم فى صحيحه (١٢١٤/٣)، والإمام أحمد فى المسند (٤٠٠/٦)، والبيهقى فى السنن (٢٨٥/٥).

ضعيف وليس المجاز مما يختص بمحال الضرورات، بل هو عند قوم غالب على اللغات، وليس العموم ذاتيا للحقيقة، بل بأسباب زائدة، كتعريف الجنس باللام وغيره، فإذا وجد هذا السبب فى المجاز تعين المصير إليه، ثم عين الصاع فى الحديث غير مراد، بل المراد ما كيل فيه، بطريق المجاز، فتعين عموم المجاز، كما تعين عموم الحقيقة، ومن الدليل على أن العام قد يكون مجازًا الاستثناء فى قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام»[1]، فإن الاستثناء معيار العموم، فدل على تعميم كون الطواف صلاة، وكون الطواف صلاة، مجاز.

تنبيهان:

الأول: ظهر بهذا أن العبارة مقلوبة، والصواب أن نقول: وأن المجاز يدخل العموم، فإن صورة المسألة أن يشتمل المجاز على السبب المقتضى للعموم من الألف واللام وغيرها، والمحل قابل للعموم، فهل يجب القول بعمومه، عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض، كما يجب العمل به عند وجوده فى الحقيقة أم لا؛ لأنه ثبت للضرورة؟ ومن ثم ذكر هذه المسألة صاحب «البديع» فى بحث المجاز لا فى بحث العموم. وعبارة ابن السمعانى فى «القواطع»: واختلف أصحابنا فى المجاز، هل يتعلق به العموم؟ على وجهين: فقيل: لا يدخل فى العموم إلا الحقائق، وقال آخرون: يدخل فيه المجاز كالحقيقة؛ لأن العرب تتخاطب به كما تتخاطب بالحقيقة.

الثانى: ظن المصنف فى «منع الموانع» أن هذه مسألة المقتضى وليس كذلك، فإن المقتضى لم يشتمل على دليل العموم؛ لأنه ليس بملفوظ، وإنما يقدر لأجل صحة الملفوظ، ومن هنا يضعف مأخذ من ألحقه بالمقتضى؛ لأن التقدير لأجل الصحة ضرورى، فلا يجوز أن يقدر زائد على قدر الحاجة، فإذا خولف هذا الأصل لضرورة، لا يجوز أن تزاد المخالفة على قدر الضرورة، بخلاف المجاز المشتمل على إرادة العموم؛ فإنه إذا لم يحمل على العموم، يلزم منه إلغاء دليل العموم.

(م): فإنه من عوارض الألفاظ، قيل: والمعانى، وقيل به فى الذهنى.

(ش): لا خلاف أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، قال فى «البديع»: بمعنى وقوع الشركة فى المفهوم، لا بمعنى الشركة فى اللفظ، يريد أنه ليس المراد بوصف اللفظ

---

(١) حديث ابن عمر مرفوعًا «الطواف بالبيت صلاة» أخرجه البيهقى فى سننه (٥/٨٥)، والحاكم فى المستدرك (١/٤٥٩، ٢/٢٦٧)، والنسائى موقوفًا عن رجل أدرك النبى فى السنن (٥/١٧٦).

بالعام، هو وصفه به مجردًا عن المعنى؛ فإن ذلك لا وجه لـه، بـل المراد وصفـه بـه اعتبار معناه الشامل لذكره. واختلفوا فى المعانى على مذاهب:

أحدها: إنه ليس من عوارضها لا حقيقة ولا مجازًا. وهو أبعد الأقوال، بـل فـى ثبوتـه نظر.

والثانى: إنه من عوارضها مجازًا، وعزاه الهنـدى للجمهـور؛ لأنـه لا يتصـور انتظامهـا تحت لفظ واحد، إلا إذا اختلف فـى أنفسـها، وإذا اختلفـت تدافعـت، وقولهـم: عمهـم الخصب والرخاء، متعدد؛ فإن ما خص هذه البقعة غير ما خص الأخرى.

والثالث: إنه يعرض لها حقيقة كما يعرض للفظ، كما صح فى الألفاظ شمول أمر لمتعدد، يصح فى المعانى شمول معنى لمعانى متعددة بالحقيقة فيهمـا، وقـال القـاضى عبد الوهاب: مراد قائله: حمل الكلام على عموم الخطاب، وإن لم يكن هنـاك صيغـة تعمهـا، كقوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم الميتة**﴾ [المائدة: ٣] أى: نفس الميتة وعينها، لما لـم يصـح تناولها التحريم لها، عممنا بالتحريم جميع التصرف فيهـا مـن الأكـل، والبيـع، واللبـس، وسائر أنواع الانتفاع، وإن لم يكن للأحكام ذكر فى التحريم لا بعموم ولا بخصوص.

والرابع: التفصيل بين المعانى الكليـة الذهنيـة، فهـى عامـة، بمعنـى أنهـا بمعنـى واحـد متناول لأمور كثيرة دون المعانى الخارجية؛ لأن كل ما له وجـود فـى الخـارج، فلابـد أن يكون متخصصًا بمحل وحال مخصوص لا يوجد فى غيره، فيستحيل شموله لمتعدد. وهذا التفصيل بحث للصفى لاهندى.

تنبهان:

الأول: عطف المصنف على الأصح يقتضى وجـود خـلاف فـى كونـه مـن عـوارض اللفظ، وليس كذلك، فينبغى أن يجعل استئنافًا لا عطفًا على ما قبله.

الثانى: ظهر بما سبق أنه ليس المراد بكون العموم من عـوارض المعـانى المعانى التابعـة للألفاظ، بل المعانى المستقلة، كالمقتضى والمفهوم؛ فإن المعانى التابعـة للألفـاظ لا خـلاف فى عمومها؛ لأن لفظها عام.

(م): ويقال للمعنى: أعم، وللفظ: عام.

(ش): يقال فى اصطلاح الأصوليين للمعنى: أعم وأخص، وللفظ: عام وخاص.

وقال القرافى: ووجه المناسبة أن صيغة افعل تـدل علـى الزيـادة والرجحـان، والمعـانى أهم من الألفاظ، فخصت بصيغة أفعل التفضيل، ومنهم مـن يقـول: فيهـا عـام وخـاص، أيضًا.

(م): ومدلوله كلية، أى: محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتًا أو سلبًا، لا كل ولا كلي.

(ش): هذا يتوقف على معرفة الفرق بين الكلية والكلى والكل:

أما الكل: فهو المجموع الذى لا يبقى بعده فرد، والحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع لا على الأفراد، كأسماء العدد ويقابله الجزء، وهو ما تركب منه ومن غيره كل، كالخمسة مع العشرة.

وأما الكلى: فهو الذى يشترك فى مفهومه كثيرون، كمفهوم الحيوان فى أنواعه، والإنسان فى أنواعه؛ فإنه صادق على جميع أفراده، ويقابله الجزئى كزيد، فهو: الكلى مع قيد زائد، وهو تشخصه، فلك أن تقول: الكلى بعض الجزئى.

وأما الكلية: فهى التى يكون فيها الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد، كقولنا: رجل يشبعه رغيفان غالبًا، فإنه يصدق باعتبار الكلية، أى: كل رجل على حدته يشبعه رغيفان غالبًا لا يصدق باعتبار الكل أى: المجموع من حيث هو مجموع، فإنه لا يكفيه رغيفان، ولا قناطير متعددة؛ لأن الكل والكلية تندرج فيها الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلة، وجميع ما فى مادة الإمكان، وإنما الفرق بينهما: أن الكل يصدق من حيث المجموع، والكلية تصدق من حيث الجميع، وفرق بين المجموع والجميع، فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية، لا على الأفراد، والجميع على كل فرد فرد، ويقابلها الجزئية وهى الحكم على أفراد حقيقة من غير تعيين، كقولك: بعض الحيوان إنسان، فالجزئية بعض الكلية، إذا علمت هذا فمسمى العموم كلية لا كل، وإلا لتعذر الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المعين فى النفى والنهى، إلا إذا كان معناه الكلية التى يحكم فيها على كل فرد فرد، بحيث لا يبقى فرد كما عرفت، وحينئذ يستدل بها على فرد ما من الأفراد فى النفى والنهى، إنما يختلف الحال بين الكل والكلية فى النفى والنهى لا فى الأمر، وحين الثبوت، فمدلول العموم كلية لا كل، لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده عند القائلين به إجماعًا، فإن قوله تعالى: ﴿**لا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق**﴾ [الأنعام: ١٥١]، دال على تحريم كل فرد من أفراد النفوس بالإجماع، وليس معناه: ولا تقتلوا بمجموع النفوس، وإلا لم يدل عليه فرد، فلا يكون عاصيًا بقتل الواحد؛ لأنه لم يقتل المجموع، وبهذا التقرير يزول الإشكال الذى تشعب به القرافى، فإنه قال: فإن دلالة العموم على كل فرد من أفراده نحو: زيد المشرك مثلاً من المشركين، لا يمكن أن يكون بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام، وإذا بطل أن يدل لفظ العموم على زيد مطابقة وتضمنًا والتزامًا، بطل أن يدل لفظ العموم مطلقًا؛ لانحصار

الدلالة فى الأقسام الثلاثة، وإنما قلنا: لا يدل عليه بطريق المطابقة؛ لانتهاء دلالة اللفظ على مسماه بكماله.

ولفظ العموم لم يوضح لزيد فقط حتى تكون الدلالة عليه مطابقة، وإنما قلنا: لا تدل بالتضمن؛ لأنها دلالة اللفظ على جزء مسماه، والجزاء إنما يصدق إذا كان المسمى كلا؛ لأنه مقابله، ومدلول لفظ العموم ليس كلا كما عرفت، فلا يكون زيد جزء فلا يدل عليه تضمنًا، وإنما قلنا لا يدل عليه بالالتزام؛ لأن الالتزام هى دلالة اللفظ على لازم مسماه، ولازم المسمى لابد وأن يكون خارجًا عن المسمى، وزيد ليس بخارج عن مسمى العموم، لأنه لو خرج لخرج عمرو وخالد، وحينئذ لا يبقى فى المسمى شىء، وأجاب عنه الشيخ شمس الدين الأصفهانى شارح «المحصول»، بأنا حيث قلنا بدلالة اللفظ على الثلاث، إنما هو فى لفظ مفرد دال على معنى، ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين، وذلك لا يتأتى هنا، فلا ينبغى أن يطلب ذلك، وحينئذٍ، فقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥]، فى قوة جملة من القضايا، وذلك لأن مدلوله: اقتل هذا المشرك واقتلَ هذا المشرك، إلى آخر الأفراد، وهذه الصيغ إذا اعتبرت بجملتها فهى لا تدل على قتل زيد المشرك، ولكنها تتضمن، ما يدل على قتل زيد المشرك[١]، لا بخصوص كونه زيدًا، بل بعموم كونه فردًا ضرورة تضمنه اقتل زيد المشرك فإنه من جملة هذه القضايا وهى جزء من مجموع تلك القضايا، فتكون دلالة هذه الصفة على وجهين، قتل زيد المشرك، لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب، والذى هو فى ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة، قال: فافهم ما ذكرناه فإنه من دقيق الكلام، وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن، بل هى من قبيل دلالة المطابقة.

تنبيه: ما قالوه، أن دلالة العموم كلية بمعنى أن الحكم فيها على كل فرد هو فى الإثبات، فإنه كان فى النفى فلا يرتفع الحكم عن كل فرد فرد، وفرق بين عموم السلب وسلب العموم.

(م): ودلالته على أصل المعنى قطعية، وهو عن الشافعى رضى الله عنه وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية، وعن الحنفية قطعية.

(ش): للعام دلالتان إحداهما على أصل المعنى، وهى قطعية بلا خلاف، والثانية على استغراق الأفراد، أى: على كل فرد مخصوص هل هى ظنية أو قطعية، المنسوب للشافعية الأول، وقالوا لا تدل على القطع إلا بالقرائن كما أنه لا تسقط دلالتها إلا بالقرائن،

(١) وهى لا تدل على قتل زيد المشرك؛ لأنه معين، والمعين لا يدخل فى العموم إلا ضمنا، بمعنى أنه يقتل فى الجملة كنوع لا كعين.

واحتجوا بأن هذه الألفاظ تستعمل تارة للاستغراق وتارة للبعض، فامتنع القطع ولم يضره الإجمال للقطع، بأن الصحابة وأهل اللغة طلبوا دليل التخصيص لا دليل العموم. واحتجوا أيضًا بأنه لولا ذلك لما جاز تأكيد الصيغ العامة، إذ لا فائدة فيه، وقد قال تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ [ص: ٧٣]. والمنسوب للحنفية الأول[1] وأنها توجب الحكم فى جميع الأفراد الداخلة تحته قطعًا ويقينًا، كالخاص فيما يتناوله، وعزاه الأبيارى فى «شرح البرهان» إلى المعتزلة وأن مأخذهم فيه اعتقادهم استحالة تأخير البيان، عن مورد الخطاب. فلو كان المراد به غير ما هو ظاهر فيه للزم تأخير البيان وما عزاه المصنف للحنفية، مراده جمهورهم، وإلا فطائفة منهم على الأول، منهم أبو منصور الماتريدى، ومن تبعه من مشايخ سمرقند، وما قيد به محل الخلاف مانع فيه المازرى فإنه قيده بما زاد على أقل الجمع أما دلالته على الأول، فهو قطعي بلا خلاف، وما عزاه فى الأول للشافعي ، رضى الله عنه، فلا خصوصية له به، بل القائلون بصيغ العموم عليه، وهو محل وفاق، ثم يقتضى أنه لم ينقل عن الشافعي ، رضى الله عنه، فى المقام الثانى.

وقد قال إمام الحرمين فى «البرهان»: أما الفقهاء فقد قال جمهورهم: إن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص فى الأقل ظواهر فيما زاد عليه، والذى صح عندى من مذهب الشافعى ، رضى الله عنه، أن الصيغة العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصًا فى الاستغراق، قال: وإنما التردد فيما عدا الأول من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصوصة ثم أشار الإمام إلى توسط فى المسألة، وهو أن بعضها يدل على القطع وبعضها بخلافه وكان ينبغى للمصنف إذ قيد محل الخلاف أن يتمم ذلك بتجرده عن القرائن ليخرج ما يثبت إنه غير مجمل للتخصيص بدليل، فإن دلالته على الأفراد قطعية بلا خلاف، كقوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢]. و﴿لله ما في السموات وما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٨٤]، ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦]، ونحوه، وكذلك ما لا يحتمل إجراؤه على العموم، «أى لا يمكن اعتبار العموم فيه، لكون المحل غير قابل له، كقوله: ﴿لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ [الحشر: ٢٠]، فإنه حينئذ يكون العام كالمجمل، يجب التوقف فيه إلى أن المراد منه، فإنه خارج عن محل الخلاف، وقد استثناه بعض الحنفية، ومن فوائد الخلاف فى هذه المسألة، وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد وغيرها من المظنونات.

---

(١) قوله: «الأول» كذا بالأصل، ولعلَّ الصواب المناسب لسياق الكلام «الثانى» وهو ما دل عليه المتن من قبل.

(م): وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع وعليه الشيخ الإمام.

(ش): وممن صرح به من المتقدمين الإمام أبو المظفر بن السمعانى فى «القواطع» كلامه على الاستصحاب، وخالف فى ذلك جماعة من المتأخرين، فقالوا العام الأشخاص مطلق باعتبار الأحوال والأزمنة والبقاع، وقالوا: لا يدخلها العموم إلا بصيغة وضعت لها، فإذا قال: ﴿**فاقتلوا المشركين**﴾ [التوبة: ٣]، عم كل مشرك بحيث لا يبقى فرد، ولا يعم الأحوال حتى يقتل فى حال الهدنة وفى حال الذمة لا خصوص المكان حتى يدل على المشركين فى أرض الهند مثلاً، ولا الزمان حتى يدل على يوم السبت أو يوم الأحد مثلاً وقد شغف الشيخ أبو العباس القرافى بهذا البحث، وظن أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يعمل بجميع العمومات فى هذا الزمان؛ لأنه قد عمل بها فى زمن ما والمطلق يخرج عن عهدته بالعمل به فى صورة وقد أنكره عليه جماعة من المحققين، منهم الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد، وقال: من أخرج شيئًا من ذلك فقد خالف مقتضى العموم بلا دليل، واستدل بحديث أبى أيوب: لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة، فهذا أبو أيوب من أهل اللسان والشرع فهم العموم من الأمكنة، وتوسط الشيخ علاء الدين الباجى بين المقالتين، وقال: معنى كون العام فى الأشخاص مطلقًا فى الأزمان والأحوال، إنه إذا عمل به فى الأشخاص فى زمان ما، ومكان ما، وحالة ما، لا يعمل به فى تلك الأشخاص مرة أخرى فى زمان آخر ونحوه، أما فى أشخاص أخر مما يتناوله ذلك اللفظ العام، فيعمل به لأنه لو لم يعمل به فيهم لزم التخصيص فى الأشخاص، كما قال ابن دقيق العيد، فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص ما فى أى زمان ومكان وحال إلا حكم عليه، والتوفية بالإطلاق، أن لا يتكرر ذلك الحكم، فكل زان مثلاً، يجلد بعموم الآية، وإذا جلد مرة ولم يتكرر زناه بعد ذلك لا يجلد ثانية فى زمان آخر أو مكان آخر، فإن المحكوم عليه، وهو الزانى، والمشرك ونحوه، فيه أمران:

أحدهما: الشخص **والثانى:** الصفة، كالزنا والشرك، فأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الأشخاص لا عموم الصفة، والصفة باقية على إطلاقها، فهذا معنى قولهم العام فى الأشخاص مطلق فى غيره.

(م): مسألة: كل، والذى، والتى، وأى، وما، ومتى، وأين، وحيثما، ونحوها للعموم حقيقة، وقيل: للخصوص، وقيل: مشتركة وقيل: بالوقف.

(ش): اختلف فى أنه هل للعموم صيغة تخصه على مذاهب:

أحدها: وعزى للأشعرى إنكارها على معنى أن اللفظة الواحدة لا تشعر بمعنى الجمع بمجردها، ولم ينكروا أنه يدل على ذلك بأكثر من لفظة واحدة أو قيام قرينة، إذ لا مجال للعقل فى إثبات اللغات ولم تجىء اللغة به، لأنه لو كان بالتواتر، لاشترك العقلاء فى علمه، والآحاد تستحيل إثبات مسائل الأصول والاعتقاد بها.

والثانى: إنها موضوعة للخصوص وهو أقل الجمع، أما الجمع إما اثنان أو ثلاثة، لأنه المتيقن واستعمل فى العموم مجازًا.

والثالث: مشتركة بين العموم والخصوص وعليه أكثر الواقفية.

والرابع: الوقف.

ونقله القاضى فى «مختصر التقريب» عن الأشعرى ومعظم المحققين واختاره، وقال: وحقيقة ذلك أنهم قالوا: سبرنا اللغة ووضعها، فلم نجد صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد.

والخامس: قول الجمهور: إثبات الصيغ؛ لأن العموم معنى من المعانى محتاج إلى التعبير عنه، فوجب أن يضع الواضع له لفظًا كما وضع لغيره من المعانى المحتاج إليها، وهذا هو الصحيح، وعليه التفريع، وإنما عدد المصنف أمثلة الصيغ، للتنبيه على تقسيمها إلى ما يشتمل على جميع المفهومات، وهو الأربعة الأول، وإلى ما يختص عمومه ببعضها، وهو الباقى، وإنما بدأ بـ«كل»، لأنها أقوى صيغ العموم، والعجب من ابن الحاجب فى إهمالها. ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها، نحو: ﴿**كل من عليها فان**﴾ [الرحمن: ٢٦]، أو تابعة نحو: ﴿**فسجد الملائكة كلهم أجمعون**﴾ [ص:٧٣]. وسبق الكلام عليها فى الحروف، وأراد بالذى والتى وما يتفرع عنهما، جمعًا وتثنية وجميع لغاتهما، كقوله تعالى: ﴿**إن الذين سبقت لهم منا الحسنى**﴾ [الأنبياء: ١٠١]، ﴿**واللذان يأتيانها منكم**﴾ [النساء: ١٦]، ﴿**واللاتى تخافون نشوزهن**﴾ [النساء: ٣٤]، ﴿**واللائى يئسن من المحيض**﴾ [الطلاق: ٤]، وأطلق ابن السمعانى، وابن الحاجب وغيرهما: أن الأسماء الموصولة من صيغ العموم، واحترزوا بالأسماء من الحروف كـ«إن، وما» المصدريتين فليست منها، ولم يذكر جمع من الأصوليين الموصولات فى الصيغ، وأما «أى» فعامة فيما تضاف إليه من الأشخاص والأزمان والأمكنة والأحوال، ومنه: أيما امرأة نكحت نفسها[1] أى زمان سرت سرت معك، أى مكان جلست جلست معك، أى حال كنت كنت عليه، أى فعل فعلت فعلت، وحقه أن يقيدها بالاستفهام، والشرطية، والموصولة،

(١) الحديث سبق تخريجه.

نحو مررت بأيهم قام أى: بالذى قام؛ لتخرج الصفة، كمررت برجل أى رجل، والحال نحو مررت بزيد أى رجل، ومن صرح بتعميم الموصولة، القرافى، وهو داخل فى إطلاق من أطلق تعميم الموصولات، ومنهم من أخرج الموصولة، وفيه ما ذكرنا.

وأما القسم الثانى وهو ما يختص ببعض المفهومات، فينقسم إلى ما يعم كل ما لا يعقل، وهو «ما» الشرطية وما الاستفهامية وإلى ما يختص ببعض من لا يعقل وهو الباقى فمتى يختص بالزمان نحو: متى تقم أقم، وأينما، وحيثما بالمكان نحو: أين تجلس أجلس، قال تعالى: ﴿**أينما تكونوا يدرككم الموت**﴾ [النساء: ٧٨]، ﴿**وحيثما كنتم فولوا وجوهكم**﴾ [البقرة: ١٤٤]، قال الأصفهانى شارح «المحصول»: وقيد ابن الحاجب الزمان بالمبهم؛ فلا تقول: متى زالت الشمس فأتنى، وتقول: متى جاء زيد جئتك.

تنبيهان:

الأول: ينبغى أن يجىء خلاف فى أن العموم حجة فى كلام الشارع دون كلام الناس، من الخلاف السابق فى المفهوم، وشاهده أنه لو وكله ببيع عبده، ثم قال: وافعل ما شئت، فهل له أن يوكل غيره فى بيعه على وجهين: أصحهما: لا؛ لأنه لم ينص عليه، والثانى: يعم، لأنه أمره أمرًا عامًا، قال القاضى حسين فى تعليقه: ومن قال بالأول، قال: العموم إنما يستنبط من أمر صاحب الشرع، لا من أمر العباد.

الثانى: أن «من» وغيرها من ألفاظ الشرط، تقتضى عموم الأشخاص لا عموم الأفعال، بدليل إنه لو قال: من دخل دارى من نسائى فهى طالق، فدخلت واحدة مرتين، لم تطلق إلا واحدة، إلا أنه يقتضى وجود الجزاء عند أول وجود الشرط، أما التكرار فلا يقتضيه، إلا أنه قد يتحقق التكرار فى بعض المواضع بواسطة قياس إذ فهم أن الشرط علة، فإن الأصل: ترتب الحكم على علته فيلزم التكرار كقوله تعالى: ﴿**من عمل صالحًا فلنفسه**﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره**﴾ [الزلزلة: ٧]، وأما الألفاظ الموضوعة لعموم الأفعال فهى: كل، ومتى، وما، ومهما، فلو قال: كلما دخلت فأنت طالق، اقتضى التكرار.

(م): والجمع المعرف باللام أو الإضافة ما لم يتحقق عهد خلافًا لأبى هاشم مطلقًا، وإمام الحرمين إذا احتمل معهود.

(ش): قد يستفاد من العموم لامن جهة وضعه، بل بواسطة القرينة، وهو إما أن يكون فى الإثبات وذلك فى الجمع المعرف باللام من غير عهد كقوله تعالى: ﴿**إن الله برىء من المشركين**﴾ [التوبة: ٣]، والإضافة نحو: عبيدى أحرار، ونسائى طوالق، وسواء فيه،

جمع السلامة والتكسير، والجمهور على أنه للعموم إذا لم يكن هناك عهد محقق، ويدل عليه قوله ﷺ، حين ذكر التشهد: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فإنكم إذا فعلتم ذلك، فقد سلمتم على كل عبد لله صالح فى السماء والأرض»(١)، فدل على اقتضاء المضاف، العموم، ولأنه يحسن الاستثناء تقول: اعط المسلمين إلا فلانًا، والاستثناء معيار العموم، ولأنه لو قال: رأيت مسلمين، علم أنه رأى من هذا الجنس ولا يفيد الاستغراق، فلابد أن يفيد دخول الألف واللام فائدة، ولا فائدة إلا الاستغراق، وذهب أبو هاشم إلى أنه يفيد الجنس لا العموم مطلقا.

أى سواء احتمل عهد أم لا وحكاه صاحب «الميزان» عن أبى على الفارسى أيضًا، وعزاه المازرى لأبى حامد الإسفرائينى.

وأشار المصنف بقوله: ما لم يتحقق عهد، إلى أن محل الخلاف، إذا لم يكن هناك عهد، فإن كان انصرف إلى المعهود ولا يعم بالاتفاق كما قاله فى «المحصول» وغيره، وإن لم يكن هناك دليل على إرادة الجنس ولا العهد، فتوقف إمام الحرمين فيه، وقال: إنه محتمل لهما، وإنما تفيد الاستغراق عنده، إذا تحقق أن تعريفه للجنس، والجمهور قالوا فى هذه الصورة أيضًا: إنه للاستغراق، ولا ينصرف عنه إلا إذا كان ثم معهود ينصرف التعريف إليه.

تنبيهات:

الأول: اعترض على دعوى الأصوليين، العموم فى العرف، بأن سيبويه وغيره من أئمة اللغة، نصوا على أن جمع السلامة للقلة، وهو من الثلاثة إلى العشرة، والعموم ينافى القلة، وجمع إمام الحرمين بين الكلامين فحمل كلام النحاة على ما إذا كانت نكرة وأجراه غيره على ظاهره، وقال: إنه لا مانع أن يكون أصل وضعها للقلة لكن غلب استعمالها فى الكثرة، إما بعرف الاستعمال أو بعرف الشرع، وهو قوى، فإن الموضوع للقلة كثيرًا ما يستعمل فى الكثرة، فنظر الأصوليون إلى غلبة الاستعمال، ونظر النحاة إلى أصل الوضع، فلا خلاف.

---

(١) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه (١/١٥٠)، ومسلم فى صحيحه (١/٣٠٢)، وفى سنن أبى داود (١/٢٥٤)، والنسائى (٢/١٨٩)، وابن ماجه (٢/٢٩١)، وفى مسند الإمام أحمد (١/٣٧٦)، وأخرجه أيضا الترمذى فى سننه وقال: حديث ابن مسعود أصح حديث فى التشهد.

انظر: تحفة الأحوذى (٢/١٧١).

وقيل: إن السؤال لا يرد من أصله، ولا تنافى بين القلة والعموم، فإنك إذا قلت: أكرم الزيدين، معناه: أكرم كل واحد يجتمع مع تسعة أو دونها، بخلاف أكرم الرجال، فمعناه: أكرم كل واحد منهم يكون إلى عشرة فأكثر. وإنما ينافى العموم أن لو كان معناه الأمر بإكرام مسمى الجمع، وليس كذلك.

الثانى: علم منه أن الأصل فى الألف واللام العموم حتى دليل على خلافه، ويقع فى كلام بعضهم: الأصل فيها للعهد حتى يقوم دليل على خلافه، ويظهر أثر هذا الخلاف فيما إذا لم تقم قرينة على إرادة عهد، وشككنا أن العهد مراد أولا، هل يحمل على العموم أو لا؟ الأقرب الأول، وهنا سؤال وهو أنه كيف الجمع بين هذا وبين قولهم: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، مع أن السبب قرينة فى انصرافه إلى العهد، وأجيب بأن تقدم السبب الخاص قرينة فى أنه مراد لا أن غيره ليس بمراد فنحن نعمل بهذه القرينة فنقول: دلالة هذا العام على محل السبب قطعية، ودلالته على غيره ظنية، إذ ليس فى السبب ما ينفيه.

الثالث: إن خلاف أبى هاشم والإمام إنما هو فى الجمع المعرف دون المضاف وطرد المصنف فيه لعدم الفارق.

(م): والمفرد المحلى مثله خلافًا للإمام مطلقًا، ولإمام الحرمين والغزالى إذا لم يكن واحده بالتاء، زاد الغزالى: أو تميز بالوحدة.

(ش): فى مثل: ﴿**وأحل الله البيع**﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ﴿**والسارق والسارقة**﴾ [المائدة: ٣٨]، مذاهب: **أصحها**: إنه للعموم إذا لم يكن هناك معهود، ويرجع إليه بدليل صحة الاستثناء فى قوله تعالى: ﴿**إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا**﴾ [العصر: ٢، ٣].

ونص عليه الشافعى فى الرسالة، فقال: إن الزانية والزانى من العام الذى خص، قال ابن التلمسانى وغيره: وشرط دلالتها على الاستغراق أن يحسن موضعها كل، نحو: ﴿**إن الإنسان لفى خسر**﴾، بخلاف نحو: ﴿**فعصى فرعون الرسول**﴾ [المزمل: ١٦]، فإن المراد به موسى، عليه السلام، فلا يحسن تقديرها بكل.

والثانى: قال الإمام فى المحصول: ليس بعام إلا بقرينة، وقال: إنه يراد به تعريف الماهية لا العموم، قال ابن الخباز النحوى: واحتج على ذلك بأمور لا يصبر على النظر حق الصبر، والذى يضعف مذهبه؛ إنها لو كانت لتعريف الماهية لم يكن بين المعرفة والنكرة فرق؛ لأن النكرة تدل على الماهية دلالة وضعية كفرس وحجر، فإذا قلت:

الفرس والحجر ولم تقصد العهد وأردت نفس الماهية؛ فقد عنيت ماعناه الواضع، وأضعت حق الألف واللام، فثبت أن المراد بها العموم كما قال المبرد.

والثالث: التفصيل بين ما يدخل واحده التاء وما لا يدخله، فما ليس فيه التاء إن تجرد عن عهد، فللجنس، نحو: ﴿الزانية والزانى﴾ [النور: ٢] وإن لاح قصد المتكلم للجنس، فالاستغراق، نحو: الدينار أشرف من الدرهم، وإن لم يعلم الحال فمجمل، وأما ما تدخله التاء كالتمر، فنقل فى تعميمه قولين، ولم يصرح باختيار شىء، لكن رأى أن التمر أدل على استغراق الجنس من التمور، فإن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة اللفظ. والتمور يتخيل فيها الواحد.

ثم الاستغراق بعده بصيغة الجمع، وفى صيغة الجمع خلاف، وبما ذكره يعلم: أن المصنف لم يعرف بنقل مذهب إمام الحرمين عَلَى وجهه.

والرابع: التفصيل بين أن يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالتاء كالتمرة والتمر، فإذا عرى عن التاء اقتضى الاستغراق كقوله ﷺ: «لا تبيعوا البر بالبر ولا التمر بالتمر»(١)، وإن لم تدخله تاء التوحيد، فإن لم يتشخص مدلوله ولم يتعدد كالذهب والماء؛ فهو لاستغراق الجنس، إذ لا يعبر عن أبعاضه بالذهب الواحد، وإن تشخص وتعدد كالدينار والرجل؛ احتمل العموم وتعريف الماهية، فلا يحمل على العموم إلا بدليل، قاله فى المستصفى.

تنبيهات:

الأول: سكت المصنف هنا عن الإضافة فى المفرد، وقال الهندى: لم ينصوا عليها، لكن قضية التسوية بين الإضافة ولام التعريف فى الأولى أن يكون كذلك هاهنا، قلت: قد صرح بالتسوية جماعة، لكن الإمام فى «المحصول» أنكر العموم فى المفرد المعرف، وأما المضاف فصرح فى أثناء الاستدلال على أن الأمر للوجوب بأنه يعم، وكأن الفرق على طريقته: أن الإضافة أدل على العموم من الألف واللام.

الثانى: أشار بقوله: مثله، إلى أن شرط تعميمه: أن لا يتحقق عهد، فإن كان هناك عهد انصرف إليه قطعًا وإن احتمل فعام على الصحيح، ويجىء هنا توقف إمام الحرمين

---

(١) الحديث روى بألفاظ مختلفة، عن عبادة بن الصامت، وأبى سعيد الخدرى.

انظر: صحيح البخارى (٢/٢١)، صحيح مسلم (٣/١٣٠٩)، وموطأ مالك (٢/٦٣٢)، والأم للشافعى (٣/٢٩)، وفى السنن لأبى داود (٢/٢٤٨)، والنسائى (٧/٢٤١)، وابن ماجه (١/٨)، والسنن الكبرى للبيهقى (٥/٢٧٦).

أيضًا، بل هو هنا أولى، وقد صرح به فقال: إن كان التعريف مبنيًا على تنكير سابق كقولك: أقبل الرجل ثم تقول: قرب الرجل فلا يعم، وإن لاح قصد الجنس عم، وإن لم يعرف لماذا أخرج الكلام، فالذى صار إليه المعظم إنه للجنس.

والذى أراه: إنه مجمل، وإنه حيث يعم لا يعم بصيغة اللفظ، وإنما ثبت عمومه وتناوله الجنس بحالة مقترنة معه مشعرة بالجنس.

الثالث: تعبيره بالمفرد خلاف تعبير ابن الحاجب باسم الجنس والأول أعم، فإن المفرد المحلى ينقسم إلى اسم جنس، واسم ليس بجنس، فاسم الجنس ما لا واحد له من لفظه، كالناس والنساء والإبل والحيوان، ومن هذه الجهات يفارق المجموع، وأما الاسم المفرد فنحو: الدينار والدرهم، ويفارق اسم الجنس، فإن اسم الجنس لا ينكر عندنا تنكير مدلوله، بخلاف المفرد، فإذا أشرت إلى شىء من الذهب ثم زدت عليه أمثاله لم يتغير الاسم، ولو أشرت إلى جماعة من الآدميين وقلت: هؤلاء ناس، فلو زيد فيهم لم يتغير لفظ الإشارة، وكانت الإشارة إليهم مع الزيادة، بقولك: هؤلاء ولو أشرت إلى درهم أو دينار تغير اللفظ تقول هذان درهمان، ولا يصدق هذا درهم، كذا فرق ابن التلمسانى فى بعض مصنفاته، ولا أثر له بالنسبة إلى العموم، فإن عمومها استغراقى باعتبار الألف واللام.

(م): والنكرة فى سياق النفى للعموم وضعًا، وقيل لزومًا، وعليه الشيخ الإمام، نصًا إن بنيت على الفتح وظاهر إن لم تبن.

(ش): مراده بالنكرة ما هو أعم من المطلق والنكرة، لا النكرة المقابلة للمعرفة، وقوله: فى سياق النفى، كان الأحسن أن يقول: فى النفى ليعم ما كانت فى سياقه، وما انصب النفى عليها، وسيف الدين الآمدى فرق بين النكرة فى سياق النفى، وبين ما كان النفى داخلاً عليها، فقال: إن النكرة فى سياق النفى ليست للعموم، ذكره فى الأبكار، ومثل للنكرة فى سياق النفى فى كتابه الإحكام بقوله: ليس فى الدار رجل، وفيه نظر، وإطلاق النفى يشمل النفى بما ولن ولا، التى للنهى والدليل على أنها للعموم قوله تعالى: ﴿**ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله**﴾ [آل عمران: ٦٤]، ومنهم من احتج بقوله تعالى: ﴿**فما منكم من أحد عنه حاجزين**﴾ [الحاقة: ٤٧]، وقد تعدى استفادته من «من أحد» ومنهم من احتج بأنه لو لم يكن كذلك، لم يكن لا إله إلا الله توحيدًا والإجماع على خلافه، ثم أشار المصنف فيها إلى بحثين نفيسين:

أحدهما: اختلفوا فى أنها عمت وضعًا، أى أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من أفراد الكلية بالمطابقة، وليس المراد به أنه يدل بالمنطوق، بل ما يفيد معنى الوضع المقابل للزوم وهو ظاهر كلام أصحابنا واختاره القرافى، أو عمت لزومًا، ومعناه أن عمومها ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق، بل باعتبار أن يفى فرد منهم يقتضى نفى جميع الأفراد ضرورة، ونسب للحنفية، واختاره والد المصنف.

وحاصل الخلاف: أنها هل عمت لذاتها أو لنفى المشترك منها، فلم يحصل العموم عندهم إلا لأن حرف النفى اقتضى نفى الماهية الكلية، ونفى الأعم يلزم منه نفى الأخص، فحصلت السالبة الكلية بطريق اللزوم، لأن اللفظ موضوع فى اللغة للسالبة الكلية، والأول أظهر، لأن المتكلم إنما يقصد بنفيه نفى كل رجل لا نفى المشترك، ويؤيده دخول الاستثناء على هذه الصيغة اتفاقا، وهو على الثانى لم يخرج الاستثناء شيئًا من مدلول اللفظ، لأن مدلوله عندهم، إنما هو الماهية الكلية، فالاستثناء إنما توجه على لازم المدلول بالمطابقة وهى نفى الأفراد اللازمة لنفى المشترك فيكون منقطعًا، وعلى رأى الجمهور يكون الاستثناء من مسمى اللفظ، فيكون متصلاً، وينبنى على الخلاف: التخصيص بالنية، فإن قلنا بقول الحنفية، من أنه نفى للكلى؛ فلا يؤثر، حتى لو قال: لا أكلت ونوى معينا فلا يسمع وإن قلنا: إنه نفى للكل فيؤثر بتخصيص بعض الأفراد بالنية، واختار المصنف فى غير هذا الكتاب، التفصيل ١٩٧أ بين النكرة المبنية على الفتح فباللزوم، وبين غيرها فبالوضع.

البحث الثانى: إن قدماء الأصوليين أطلقوا تعميم النكرة المنفية من غير فرق، واعترض عليهم القرافى بالنكرة المقترنة مع لا؛ فإن سيبويه نص على أنه يصح أن يقال: لا رجل فى الدار بل رجلان، وقال ابن السيد إذا قلت: لا رجل فى الدار لا يعم؛ لأنه جواب لمن قال: هل فى الدار رجل واحد، فيقال له: لا رجل فى الدار، بل رجلان، بخلاف ما إذا بنيت مع لا، فإنه جواب لمن قال: هل من رجل فى الدار، فكان سؤاله عن مطلق مفهوم الرجل فكان جوابه بعموم السلب، وهذا الاعتراض مردود وكلام الأئمة على ظاهره، وهى عامة فى كل مواردها، لكنه يتفاوت، وبه يجمع بين كلام النحاة والأصوليني فإن بنيت على الفتح مثل لا إله إلا الله، فالعموم فيها نص، وإن لم تبن على الفتح، فإن كانت فى تقديره، نحو: ما جاءنى من رجل فكالأولى نحو: ﴿**وما من إله إلا الله**﴾ [آل عمران: ٦٢]، ولا خلاف فى ذلك، وإنما اختلفوا فى أن العموم استفيد من دخول «من»، أو كان موجودًا قبلها، إن كانت عاملة عمل ليس نحو: لا رجل فى الدار، فإنها مع الاسم تنصب الخبر، فهذا موضع الخلاف الذى ظنه القرافى، وليس كذلك، بل

الصواب القطع بأنها للعموم، لكنه فيها بطريق الظهور لا النصوصية، فيتطرق إليه التأويل، وادعاء خلاف الظاهر، ويساعد إطلاق الأصوليين على ذلك قول سيبويه الذى حكاه إمام الحرمين فى معانى الحروف عنه، وقال: ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته، فتقول: ما فيها رجل، بل رجلان. كما يعدل عن الظاهر، فتقول: جاء الرجال إلا زيدًا، فظهر الجمع بين كلام الفريقين، وإنه لا خلاف بينهما، ويحمل قول من قال إنها ليست للعموم فى هذه الحالة كما نقل عن الجرجانى والزمخشرى، أنه أراد ليست نصًا فيه، ويشهد لذلك أيضًا، ما نقله الشيخ أبو حيان فى «الارتشاف» عن سيبويه، إنها لتأكيد الاستغراق مع الإعراب فى قولك: ما جاءنى من رجل.

تنبيهات:

الأول: ظاهر قوله: وظاهرًا إن لم تبن، يتناول صورتين: العاملة عمل ليس وهو واضح، والداخلة عليها من، ولا خلاف إنه نص كما سبق.

الثانى: لا وجه لتخصيصه النفى، بل هى فى سياق الشرط والاستفهام ونحوهما، كذلك قال تعالى: ﴿**من عمل صالحًا فلنفسه**﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك**﴾ [التوبة: ٦]: وقالوا: هل رأيت أحدًا ونحوه.

(م): وقد يعم اللفظ عرفًا كالفحوى، ﴿وحرمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣].

(ش): يستفاد العموم إما من جهة اللغة، أو العرف، أو العقل، ووجه الحصر: أنه إما أن يكون لفظًا أو غير لفظ، واللفظ لابد أن تكون دلالته على معناه، إما باصطلاح عام وهو اللغة، أو خاص وهو العرف، وما ليس بلفظ هو العقل، أى: فهم العموم بطريق العقل، فالذى يدل عليه بالعرف شيئان.

أحدهما: الفحوى، والمراد به مفهوم الموافقة[1]، إذا قلنا دلالته لفظية فإن الحكم فيه إنما ثبت من طريق الأولى لأجل أن العلة فيه أولى، ولكونه مساويًا، لأجل أن العلة اقتضت ذلك، وقد سبق فى المفهوم تقرير استفادته من العرف، وإنه رأى لم يرتضه المصنف.

الثانى: إضافة الحكم إلى الأعيان، كقوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾، فإن أهل العرف نقلوا تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء فتفيد

---

(١) مفهوم الموافقة: هو دلالة الكلام على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكه معه فى علة الحكم المفهومة لمن يعرف اللغة، فإن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به سمى فحوى الخطاب، وإن كان المسكوت عنه مساويا للمنطوق سمى لحن الخطاب.

جميع الاستمتاعات من الوطء ومقدماته، وقيل: إن التعميم فيه من باب الاقتضاء، لأن تحريم الأعيان محال لقيام دليل العقل على أن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بأفعال المكلفين دون أعيانهم؛ فلابد من إضمار؛ ليستقيم الكلام؛ فيكون على الخلاف فى عموم المقتضى، وقد يترجح بقولهم: الإضمار خير من النقل، كما فى قوله تعالى: ﴿وحرم الربا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

(م): وعقلاً كترتيب الحكم على الوصف وكمفهوم المخالفة[١].

(ش): المفيد للعموم بطريق العقل شيئان:

أحدهما: ترتيب الحكم على الوصف، فإنه يشعر بكونه علة له، وذلك يفيد العموم بالعقل، على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول، وكلما انتفت انتفى، فهذا دل العقل لا باللغة ولا بالعرف.

وثانيهما: مفهوم المخالفة عند القائلين به كقوله ﷺ: «فى سائمة الغنم الزكاة» فيدل على انتفاء الوجوب فى كل ما ليس بسائمة غنم، وهذا تابع فيه «المحصول» وأسقطه من «المنهاج»، فلم يذكر غير المقالة الأولى، وهو حسن، لأن دلالته مفهوم المخالفة، لم يقل أحد إنها عقلية، بل الذى اختاره فى «المعالم»: إنه لا يدل على النفى بحسب اللغة، وإنما يدل عليه بحسب العرف العام، فيكون من القسم الأول، قال ابن السمعانى: هل دل عليه من حيث اللغة أو الشرع؟ على وجهين، أصحهما: الأول.

(م): والخلاف فى أنه لا عموم له، لفظى.

(ش): قال الغزالى: المفهوم لا عموم له؛ لأن العام لفظ والمفهوم ليس لفظ. وأثبته الأكثرون لعموم موجبه كما سبق، وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف، لأنه إن كان الخلاف فى أن مفهومى الموافقة والمخالفة يثبت فيهما الحكم فى جميع ما سوى المنطوق من الصور أو لا، فالحق الإثبات، وهو مراد الأكثرين، والغزالى لا يخالفهم فيه؛ لأنه من القائلين بأن المفهوم حجة، وإن فرض فى أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أو لا؛ فالحق النفى وهومراد الغزالى وهم لا يخالفوا فيه، ولا ثالث هاهنا يمكن فرضه محلاً للنزاع، والحاصل أنه نزاع يعود إلى تفسير العام، بأنه ما يستغرق فى محل النطق أو ما يستغرق فى الجملة، وزعم بعضهم أن الغزالى يقول: إن المفهوم إن كان عن لفظ ثبوتى، اقتضى

---

(١) مفهوم المخالفة حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق فى الحكم إثباتًا ونفيا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به، ويسمى دليل الخطاب؛ لأن دليله من جنس الخطاب أو لأن الخطاب يدل عليه.

المفهوم السلب، فيكون للعموم، وإن عكس ذلك يكون غير عام، والذى يشكل على الغزالى أنه جعل دلالة الالتزام لفظية، والمفهوم من جملة أقسامها، ومع ذلك فلا يتجه فيه القول، بأنه لا يعم العلة التى ذكرها.

(م): وفى أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم.

(ش): أى: فصل المفهوم وهو صحيح فى الفحوى، وأما المخالفة، فالمذكور هناك أنه هل دل باللغة أو بالشرع أو بالمعنى، ولم يذكر العقل، وفسرنا هناك المعنى بالعرف العام فيرجع للتقسيم السابق.

(م): ومعيار العموم الاستثناء.

(ش): أى: فإن الاستثناء، إخراج ما لولاه لوجب دخوله فى المستثنى منه، فلزم أن تكون كل للأفراد واجبة الاندراج، ولا معنى للعموم إلا ذلك وإنما قلنا بوجوب الاندراج، لأنه جائز بالاتفاق، فلو لم يكن واجبًا أيضًا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر، لاشتركهما فى إمكان اندراج كل فرد من أفرادها تحته، فنقول: جاز حال الاندراج، وقد نص النحاة على منعه، وقضية هذا التوجيه أن الاستثناء إذا دخل على لفظ عام نقل دلالته على أفراده من الظهور إلى التنصيص وبه صرح بعضهم، قال: وإلا لم يكن لتخصيص المستثنى فائدة، وقد أورد على المصنف دخول الاستثناء فى مقادير الأعداد ولا عموم فيها، واجاب بأنا لم نقل: كل مستثنى منه عام، بل قلنا: كل عام يقبل الاستثناء فمن أين العكس، وفيه نظر.

واعلم أن هذا الأصل ليس متفقًا عليه، فقد ذهب ابن مالك إلى أنه لا يشترط فى صحة الاستثناء كونه من عام، بل يجوز من النكرة فى الإثبات بشرط الفائدة نحو جاءنى قوم صالحون إلا زيدًا، وخرج عليه الاستثناء من العدد نحو ﴿**فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا**﴾ [العنكبوت: ١٤] وقال ابن الدهان[(١)]: الاستثناء، إخراج بعض ما يوجبه اللفظ من عموم ظاهر، أو عموم حكم، أو معنى يدل عليه اللفظ بعموم اللفظ، نحو: قام

---

(١) هو: سعيد بن المبارك بن على بن عبد الله بن سعيد بن محمد بن نصر بن عاصم بن ظفر الأنصارى البغدادى المعروف بابن الدهان، نحوى أديب، ناثر ناظم، ولد ببغداد سنة ٤٩٤هـ. سمع الحديث وأخذ عنه الخطيب التبريزى وغيره، توفى بالموصل سنة ٥٦٩هـ. من مصنفاته: شرح الإيضاح لأبى على الفارسى ٤٣ مجلدًا تفسير القرآن الكريم، العقود فى الممدود والمقصور، وغيرهما.

انظر: شذرات الذهب (٤/٢٣٣)، إنباه الرواة (٢/٤٧)، كشف الظنون (١/٧٢، ٩٦).

القوم إلا زيدًا، وعموم الحكم نحو: لا أكلمك إلا يوم الجمعة، لأن لا أكلمك، حكمه أن لا يكلمه أبدًا، فيوم الجمعة دخل فيه، فأخرج بالاستثناء.

(م): والأصح أن الجمع المنكر ليس بعام.

(ش): أى: بل يحمل على ثلاثة أو اثنين على الخلاف فى أقل الجمع، وقال الجبائى: يقتضيه، كالمعرف وهو ضعيف، لأنه لو اقتضى الاستغراق لتعرف وهو محال قال الهندى: والذى أظنه أن الخلاف فى غير جمع القلة(١)، وإلا فالخلاف فيه بعيد جدًا، إذ هو مخالف لنصهم على أنه للعشرة فما دونها قلت: وقضية كلام القاضى وغيره فى النقل عن الجبائى أنه لا فرق، فإنهم قالوا: جعل الجمع المنكر بمنزلة المعرف.

(م): وإن أقل مسمى الجمع ثلاثة لا اثنان.

(ش): أى: ولا يطلق على دون الثلاثة إلا مجازًا وهو مذهب الشافعى، رضى الله عنه، وأبى حنيفة، رضى الله عنه.

وقال مالك: اثنان، واختاره الأستاذ والغزالى محتجين بأن الجمع مشتق من اجتماع الشىء مع الشىء، واحتج الأولون بأن لفظ الواحد يسلم فى التثنيه ولا يسلم فى الجمع، فلم يجز أن يتفق العدد فيهما مع اختلاف صيغة الجمع الموضوع لهما، وهذا إنما يتمشى فى المكسر، أما الصحيح فلا، وأجابوا عما قاله الخصم من الاشتقاق بأنه مشتق من اجتماع الجماعة، كما أن التثنية مشتقة من اجتماع الاثنين، وفائدة قوله: مسمى، التنبيه على أن محل الخلاف باللفظ المسمى بالجمع فى اللغة كمسلمين، ونحوه لا فى المفهوم من لفظ الجمع لغة(٢)، وهو ضم شىء إلى شىء، فإن ذلك فى الاثنين والثلاثة وما زاد بلا

---

(١) جمع القلة: أربعة أبنية من بناءات جمع التكسير، وهو: ما دل على أكثر من اثنين بتغيير صورة مفرده، تغييرًا مقدرًا كفُلْك، بضم فسكون، للمفرد والجمع. وأبنية جموع القلة الأربعة هى: الأول: أفْعُل، بفتح فسكون فضم، والثانى: أفْعَال، بفتح فسكون والثالث: أفْعِلة، بفتح فسكون فكسر، والرابع: فعلة، بكسر فسكون، ولا يطرد فى شىء بخلاف ما سبقه.

انظر: تفصيل ذلك فى كتاب: شذا العرف فى فن الصرف ص٨٣ وما بعدها.

(٢) قال الشوكانى: اختلفوا فى أقل الجمع وليس النزاع فى لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين كما ذكر ذلك إمام الحرمين الجوينى والكيا الهراس، وسليم الرازى، فإن «ج م ع» موضوعها يقتضى ضم شىء إلى شىء، وذلك حاصل فى الاثنين والثلاثة ومازاد على ذلك بلا خلاف، قال سليم الرازى: بل قد يقع على الواحد، كما يقال جمعت الثوب بعضه إلى بعض، قال الشيخ أبو إسحاق الإسفرايينى: لفظ الجمع فى اللغة له معنيان: الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذى هو مصدر جمع يجمع جمعا، والجمع الذى هو لقب وهو اسم العدد، قال:=

خلاف، ثم الخلاف فى جمع القلة لا جمع الكثرة، فإن أقله أحد عشر بإجماع النحاة كذا قالوا، لكن قال الرافعى فى فروع الطلاق: لو قال: إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد، فهى طالق، لم يحنث إلا إذا تزوج ثلاث نسوة أو اشترى ثلاثة أعبد، وكان ينبغى أن لا يحنث إلا بأحد عشر، وقال الإمام فى «البرهان»: ذكر بعض الأصوليين من فوائد الخلاف، أن لو أقر بدراهم هل يحمل على ثلاثة أو على اثنين وما أظن أن الفقهاء يسمحون بهذا، وهو عجيب، فإن الخلاف عندنا حكاه الهروى فى «الإشراف» وجهين بناء على هذا الأصل، وذكره الماوردى فى «الحاوى» أيضًا.

(م): وأنه يصدق على الواحد مجازًا.

(ش): ذهب إمام الحرمين إلى أنه يصح ذلك بطريق التجوز بشرط قيام قرينة تدل على أن المراد به واحد وطرد ذلك فى الاثنين من باب أولى[1]، ولهذا اقتصر المصنف على الواحد، ومثله بقول الزوج وهو يرى امرأته تتصدى لناظر لها: تتبرجين للرجال، ولم يرد إلا رجلاً واحدًا، لأن مقصوده استواء الجمع والواحد من جهة أن الأنفة والحمية إنما منشوؤها التبرج للجنس آحادًا أو جمعًا، والذى ينقسم منها فى الواحد ينقسم منها فى الجنس، ولعل لفظ الجمع أوفق للغرض، وقال: وإذا لم يكن فى الكلام مثل هذه القرينة لم ينقدح حمل صيغة الجمع على الواحد، ثم إن تحقق عدمها فلا وجه للرد إليه، وإن تردد فى اقترانها باللفظ توقف فيه، قال المازرى: يريد أنه لو لم يكن فى طبيعة الكلام ما يحسن به القرينة ما جاز إطلاقه، ولو اقترنت به القرينة، ونازعه ابن عطاء

=وبعض من لم يهتد إلى هذا الفرق خلط الباب فظن أن الجمع الذى هو بمعنى اللقب من جملة الجمع الذى هو بمعنى الفعل. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٣).

(١) قال الشوكانى: وقد ذكر ابن فارس فى فقه العربية صحة إطلاق الجمع وإرادة الواحد ومثله: قوله تعالى ﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ المراد بالمرسلين نوح. قال القفال الشاشى فى كتابه فى الأصول بعد ذكر الأدلة، وقد يستوى حكم التثنية وما دونها بدليل كالمخاطب للواحد بلفظ الجمع فى قوله ﴿قال رب ارجعون﴾ ﴿وإنا له لحافظون﴾ وقد تقول العرب للواحد افعلا، افعلوا، وهو ظاهر فى أن ذلك مجاز وظاهر كلام الغزالى أنه مجاز بالاتفاق. وذكر المازدى أن القاضى أبا بكر حكى الإتفاق على أنه مجاز، ولم يأت من ذهب إلى أنه حقيقة بشىء يعتد به أصلا بل جاء باستعمالات وقعت فى الكتاب العزيزة، وفى كلام العرب خارجه على طريقة المجاز كما تقدم وليس النزاع فى جواز التجوز بلفظ الجمع عن الواحد أو الإثنين بل النزاع فى كون ذلك معناه حقيقة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٤).

الله[1] فى التمثيل، فإن المتكلم لم يطلق الرجال على واحد، بل على جمع لظنه أنها إنما تبرجت لهذا الواحد إلا وقد تبرجت لغيره فتبرجها للواحد سبب لإطلاق اللفظ، لأن المراد برجال واحد، ومثل القاضى عزيزى[2] فى «البرهان» مجىء الجمع والمراد بقول الواحد، بقوله تعالى: ﴿وإني مرسلة إليهم بهدية﴾ [النمل: ٣٥]، فالهاء والميم للجمع، والمراد به سليمان وحده، وكذا قوله: ﴿بم يرجع المرسلون﴾ [النمل: ٣٥]، والرسول واحد بدليل قوله: ﴿ارجع إليهم﴾[النمل: ٣٧]، وقوله: ﴿مبرءون مما يقولون﴾ [النور: ٢٦] والمراد به أم المؤمنين وحدها، وفيها ثلاث كلمات للعموم، وهى: أولئك ومبرءون ولهم مغفرة.

(م): وتعميم العام بمعنى المدح والذم إذا لم يعارضه عام آخر وثالثها يعم مطلقًا.

(ش): العام إذا تضمن معنى المدح أو الذم كقوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ [التوبة: ٣٤]، ونحوه، والمرد به مدح قوم وذم آخرين وتعلق به ذكر النقد، فهو عام نظرًا للفظ، ولا تنافى بين قصد العموم والذم، وقال الشيخ أبو حامد الإسفرايينى: إنه المذهب، وقيل: ليس بعام نظرًا لما قصد به، ونسب للشافعى ، رضى الله عنه، ولهذا منع التمسك بآية الزكاة فى وجوب زكاة الحلى، لأن اللفظ لم يقع مقصودًا له، وربما نقلوا عنه أن الكلام يفصل فى مقصوده، ويحمل فى غير مقصوده، وهذا الخلاف أطلقه المتأخرون.

والصواب أن محله إذا لم يعارضه عام آخر لم يقصد به المدح أو الذم، فالذى عارضه يرجح الذى لم يسبق لذلك عليه بلا خلاف، قاله الشيخ أبو حامد، وابن السمعانى وغيرهما من أصحابنا، وأطلق غيرهم الخلاف وطردوه فى الحالتين، وحينئذ فيجتمع ثلاثة أحوال كما أشار إليه المصنف، ومثال المعارض قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين

(١) هو: أحمد بن محمد بن عبد الكريم، أبو العباس، وأبو الفضل، تاج الدين بن عطاء الله الإسكندرى، متصوف شاذلى، مشارك فى أنواع من العلوم، كالتفسير، والحديث والفقه، والأصول والنحو، من مصنفاته: الحكم العطائية فى التصوف، أصول مقدمات الوصول، وغيرها، توفى بالقاهرة سنة ٧٠٩هـ.

انظر: شذرات الذهب (٦/١٦: ٢٠)، كشف الظنون (١/٥٠٢،٦٧٥) الأعلام (١/٢٢،٢٢٢).

(٢) هو: عزيزى بن عبد الملك بن منصور الجيلى، القاضى الشافعى المعروف بشيذله، مشارك فى بعض العلوم، ولى القضاء ببغداد وتوفى بها سنة ٤٩٤هـ. من مصنفاته: البرهان فى مشكلات القرآن، حديث ومواعظ، وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٣/٤٠١)، وفيات الأعيان (٣/٢٥٩).

الأختين﴾ [النساء: ٢٣]، مع قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾[1]، فالأولى سيقت لبيان الحكم، فقدمت على ما سياقها المنة بإباحة الوطء بملك اليمين، وبهذا رد الأصحاب على داود احتجاجه بالثانية، على إباحة الأختين بملك اليمين، وقال الشيخ عز الدين: ليس من هذا الباب العام المرتب على شرط تقدم ذكره، بل يختص اتفاقًا، كقوله تعالى: ﴿إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورًا﴾ [الإسراء: ٢٥] فالشرك المتقدم هو صلاح المخاطبين الحاضرين، وصلاحهم لا يكون سببًا للمغفرة لمن تقدم من الأمم قبلهم أو يأتي بعدهم، فإن قواعد الشرع تأتي ذلك، وأن صلاح كل أحد لا يتعداه لغفران غيره إلا أن يكون فيه سبب، وهاهنا لا سبب فلا يتعدى، فيتعين أن يكون المراد ﴿فإنه كان للأوابين غفورًا﴾، فإن شرط الإجزاء لا يتعين جزاؤه على غيره، وهذه قاعدة لغوية شرعية، أما إذا لم يكن شرطًا أمكن جريان الخلاف فيه.

تنبيه: هذه المسألة متكررة مع قوله أول الباب: وغير المقصودة، فإن القاضي عبد الوهاب لما حكى الخلاف في تعميمها، مثل بآية الزكاة، ووافق عليه الشيخ تقي الدين في شرح «الإلمام»، ولهذا حكى الأصفهاني في شرح «المحصول» الخلاف الذي نقله القاضي عبد الوهاب في غير المقصودة هنا، وبه يظهر العجب من المصنف في «منع الموانع»، فإنه استغرب الخلاف في غير المقصودة حتى نقله عن «المسودة» الأصولية لابن تيمية.

(م): وتعميم نحو: لا يستوون

(ش): قوله تعالى: ﴿أفمن كان مؤمنًا كمن كان فاسقًا لا يستوون﴾ [السجدة: ١٨]، يقتضي نفي الاستواء من كل وجه حتى يستدل بها على أن الفاسق لا يلي عقد النكاح، خلافًا للحنفية. وقد مثل الأصوليون هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون﴾ [الحشر: ٢٠] فإن أصحابنا تمسكوا بها، على أن المسلم لا يقتل بالكافر، لأن نفي الاستواء، يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه فلو قتل المسلم بالكافر لا ستويا في شرعية القصاص إذ التقاضي مبني على المساواة، قال المصنف: وإنما عدلت عن التمثيل بها إلى الآية الأولى، لأنه قوله تعالى: ﴿أصحاب الجنة هم الفائزون﴾، قرينة أنه إنما أراد نفي المساواة في الفوز لا مطلقا، بخلافه في الآية الأخرى، لكن يخدش فيه شيئان:

---

(١) في الأصل بالمخطوط ﴿أو ما ملكت أيمانهم﴾ وهو خطأ.

أحدهما: أن هذا يمكن أن يقال بمثله فى لا يستوون، لقوله تعالى بعدها، ﴿**أما الذين آمنوا وعلموا الصالحات**﴾ الآيتين[1]، لكن هو فى «لا يستوون» أبعد منه فى «لا يستوى»، لأنه فى اثنين، **الثانى**: احتمال أن يكون المراد بالفاسق الكافر، فلا يدل على نفى ولاية الفاسق للنكاح وهى المسألة الخلافية، نعم، هذا لا أثر له، لأنه إن لم يدل على نفى ولاية الفاسق، دل على نفى ولاية الكافر على ابنته، وينبغى التمثيل أيضًا بقوله تعالى فى سورة آل عمران: ﴿**ليسوا سواء**﴾ [آل عمران: ١١٣]، وفى سورة الجاثية: ﴿**أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء**﴾ [الجاثية: ٢١] على قراءة النصب، وقوله تعالى فى سورة الحديد، ﴿**لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل**﴾ [الحديد: ١٠]، وفى سورة الزمر: ﴿**هل يستويان**﴾ [الزمر: ٢٩]، فليتأمل موارد هذه الآيات، وقد اختار المصنف أمرًا خالف فيه المذهبين، واعتقد أن لفظ المساواة معناه المعادلة، والسواء العدل، وفلان لا يساوى فلانًا، معناه: لا يعادله ولا يكون وازنه، ومنه قوله: وليس سواء عالم وجهول. وقوله واعلم وعلما أن تسليمًا وتركا، وللامتشابهات ولا سواء، أى لا يتعادلان، ولا قريبًا من المعادلة.

وإذا كان معناه المعادلة والكفاءة، فقولنا: فلانًا لا يساوى فلانًا، معناه: لا يكافئه أو يساويه فمعناه تكافئه نفيًا وإثباتًا، وحينئذٍ يتوقف الاستدلال بالآية على عدم القصاص بين المسلم والكافر، وبالأحرى على عدم ولاية الفاسق على أنه ليس بكفء وإن الكفاءة معتبرة.

(م): ولا أكلت.

(ش): الفعل المتعدى إذا وقع فى سياق النفى مثل: لا آكل، إذا اقتصر عليه، ولم يتعرض للمفعول فهو عام فى معقولاته، فيعم المواكيل كلها، لأنها نكرة فى سياق النفى، وقال أبو حنيفة: لا يعم، فلا يقبل التخصيص.

وتظهر فائدة الخلاف فى أنه لو نوى به مأكولاً معينًا، قبل على الأول حتى لا يحنث بأكل غيره، بناء على عموم اللفظ له، فيقبل التخصيص ببعض مدلولاته، ولا يقبل على الثانى تخصيصه به لأن التخصيص فرع العموم، ولا عموم فيه ، فلو خصه بمأكول لم يقبل ومأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كسائر التعليقات، أو مقدر، أى مذكور بالقوة، وهو بعض فيقبل تفسير ذلك؛ لأنه ضرورى للفعل المتعدى دون غيره

---

(١) سورة السجدة آية ١٩، ٢٠، وهما: قوله تعالى ﴿أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلاً بما كانوا يعملون وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون﴾.

والاستعمال وارد بكل منهما، إنما الكلام فى الظهور، واختار فى «المحصول» مذهب أبى حنيفة وقاس المفعول به على المفعول فيه، يعنى إنه إذا قال: لا أكلت وأراد بعض الأزمنة أو بعض المواضع دون بعض، حنث، ولم يكن هذا اللفظ قابلاً للتخصيص بالنية.

فوجب أن يكون المفعول به كذلك، وفرق الآمدى فى الإحكام، وصاحب التحصيل بينهما، بأن تعلق الفعل بالمفعول به أقوى من تعلقه بالمفعول فيه، ولهذا قبل ذلك التخصيص ولم يقبله هذا، وهذا الفرق مبنى على أن الحكم فى المفعول فيه كذلك، وقد خولف فيه الإمام، وقيل بقبول الفعل التخصيص فى الزمان والمكان بالنية أيضًا.

تنبيهان:

الأول: هذه هى المسألة السابقة فى أن حرف النفى إذا دخل على النكرة عم لذاته، أو هو سلب الكلى، وهو القدر المشترك فى الأكل، فإن قلنا بالثانى لم يقبل التخصيص، لأنه نفى الحقيقة وهو شيء واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم، وإن قلنا بالأول عم فهذه المسألة فرع لتلك، فذكرهما المصنف جمعًا بين الأصل والفرع.

الثانى: علم من تمثيله، تصوير المسألة بأن يكون الفعل متعديًا غير مقيد بشىء وهو الذى ذكره الإمام، والغزالى، والآمدى وغيرهم، وعلى هذا لا يتناول الأفعال القاصرة، لكن القاضى عبد الوهاب فى كتاب «الإفادة» قال: الفعل فى سياق النفى، هى يقتضى العموم؟ كالنكرة فى سياق النفى، لأن نفى الفعل نفى لمصدره، فإذا قلنا: لا يقوم فكأنا قلنا: لا يقام، وعلى هذا التصوير تعم المسألة القاصرة.

(م): قيل وإن أكلت.

(ش): هذا الذى ضعفه هو الذى أورده ابن الحاجب فيسوى بين ما وقع فى سياق النفى أو فى سياق الشرط، نحو: إن أكلت فأنت طالق؛ لأن الشرط فى معنى النفى، لأن المشترط لم يجزم بوقوع الشرط حيث جعله شرطًا، ولهذا تجعله النحاة فى مقابلة الثبوت، فإن الشرط والاستفهام عندهم كل كلام غير موجب.

وهو مبنى على أن النكرة فى سياق الشرط تعم، كهى فى سياق النفى، وهو ما صرح به القاضى وإمام الحرمين، ومثله بقولك من يأتنى بمال أكرمه، قال: ولا يختص هذا بمال معين، قال المصنف فى « شرح المنهاج»: ومراده العموم البدلى لا الشمولى[1]، يعنى

---

(١) الفرق بين البدل والشمول، أن الأول يتناول: المفردة كل فرد، والمثناة كل اثنين، والمجموعة كل جماعة، والعشرة كل عشرة، على سبيل البدل فى الجمع، أما العموم الشمولى فهو تناول جميع ما تصلح له من الأفراد دفعة واحدة.

فإنه لا يتوقف الجزاء على الإتيان بجميع الأموال، بل يكفى واحد، كما لو قال: إن رأيت رجلاً فأنت طالق، يقع برؤية واحد، ولأجل هذا توقف المصنف هاهنا فى إلحاق الشرط بالنفى، وأن العموم فى النفى بالشمول، وفى الشرط بالبدل، وفهم الأبيارى من كلام إمام الحرمين فى الشرط أنه أراد عموم الشمول، فقال: لو كان للعموم لما استحق الإلزام بمال واحد، بل كان مفتقرًا للإتيان بجميع الأموال، كما لو قال: من يأتنى بكل مال، وأما عموم الشرط فتوجه فى حق كل آت بمال، لا بما تعلق به الشرط من المال.

(م): لا المقتضى.

(ش): شرع فى صور عدها بعضهم من العموم والصحيح فيها خلاف ذلك، فمنها: المقتضى، سمى بذلك، لأنه أمر اقتضاه النهى وهو بكسر الضاد الطالب للإضمار، وبفتحها ذلك المضمر بعينه الذى اقتضاه الكلام تصحيحًا له، وهو المراد هنا، فإذا كان الكلام لا يستقيم إلا بتقديرات متعددة، ليستقيم الكلام بكل واحد منها، فلا عموم له فى مقتضاه فلا يقدر الجميع، بل يقدر واحد بدليل، فإن لم يقم دليل معين لأحدهما كان مجملاً، مثل «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان»[1] هذا ما اختاره الشيخ أبو إسحاق، والغزالى، وابن السمعانى، والرازى، والآمدى، وابن الحاجب، وغيرهم، لأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ؛ ولأن الضرورة تندفع بإثبات فرد، ولا دلالة على إثبات ما وراءه فبقى على عدمه والأصلى بمنزلة المسكوت عنه ومقابله، حكاه القاضى عبد الوهاب عن أكثر الشافعية والمالكية، وصححه النووى فى «الروضة» فى كتاب الطلاق، نعم إذا تعين بدليل، فهو كالملفوظ، وإن كان موضعه العموم، فعام، وإلا فلا.

تنبيه: جعل بعض الحنفية المسألة السابقة من فروع هذه أعنى: لا آكل، أو إن أكلت، ومنعه بعضهم، فإن قبوله للتخصيص بوجود المحلوف عليه فى كل صورة لا لعموم المقتضى.

(م). والعطف على العام.

(ش): أى: لا يقتضى عموم المعطوف عليه خلافًا للحنفية حيث قالوا: إن قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» لو كان عامًا للذمى لكان المقدر فى قوله «ولا ذو عهد فى عهده»، عامًا ضرورة اشتراك المعطوفين وليس كذلك، إذ الكافر الذى لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربى، وأجاب أصحابنا، بأن اشتراك المتعاطفين فى أصل الحكم لا فى صفته، مع أن تعليل الإضمار هو الأصل، واعلم أن ترجمة المصنف، تقتضى أمورًا:

---

(١) سبق تخريجه.

أحدها: أن الحنفية يسلمون أن «بكافر» في قوله: «لا يقتل مسلم بكافر»[1] عام، وأنهم يقدرون في الثاني كذلك، وهو فاسد، فإن الحنفية يمنعون عموم الأول، ضرورة وجوب تقديره ثانيًا، وذلك لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته.

والثاني: إنها تقتضي مطلق العطف، سواء عطف العام على العام، أو الخاص على العام، وهو كذلك، لكن تعميم المعطوف إذا كان عامًا ليس من قبيل عطفه، بل هو من جوهر لفظه.

الثالث: إنها عبارة تتجاوز المقصود لانطباقها على صورة لا خلاف فيها، كما لو قيل: ولا ذو عهد في عهد يجزى، وهذا لا يقول أحد فيه باقتضاء العطف على العام العموم، وإن المقصود إنما هو بيان أن إحدى الجملتين إذا عطفت على الأخرى وكانت الثانية، تقتضي إضمارًا، ليستقيم، كقوله: «ولا ذو عهد في عهده»، على قول الحنفية، فإنه لا يستقيم عندهم بدون إضمار، فهل يضمر ما تقدم ذكره أو ما يستقل به الكلام، قالت الحنفية بالأول، فمن ثم عزى إليهم أن العطف على العام يقتضي عموم المعطوف، وقال أصحابنا بالثاني. ولما رأى ابن الحاجب ترجمة المتأخرين مختلة عدل عنها وقال مثل قوله ﷺ إلخ، ويمكن أن يقال: إن هذا جار مجرى اللقب فلا يضر تجاوز لفظه عن المقصود فيه.

(م): والفعل المثبت، ونحو: كان يجمع في السفر.

(ش): فيه مسألتان: **إحداهما:** الفعل المثبت لا عموم له بالنسبة إلى الأحوال التي يمكن أن يقع عليها العموم لاحتمال أن يقع عليها، أو على وجه واحد مع الاحتمال، والشك لا يثبت العموم خلافًا لقوله، ومثاله قول الراوي: صلى داخل الكعبة، فلا يعم الفرض والنفل، ولا يتعين إلا بدليل، وهذا مبني على أصلي نحوي، وهو أن الأفعال نكرات، والنكرة في سياق الإثبات لا تعم، وقد حكى الزجاجي[2] إجماع النحاة على

---

(١) حديث: «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده» رواه الإمام أحمد في مسنده (١/١١٩، ١٢٢)، (٢/١٨٠، ١٩٢) وأبو داود في السنن (٣/١٨١/١٨٢)، والنسائي في السنن (٨/٢١)، وابن ماجه في السنن (٢/٨٨٧، ٨٨٨)، ورواه الترمذي، انظر: تحفة الأحوذي (٤/٦٦٩).

(٢) هو: عبد الرحمن بن إسحاق أبو القاسم الزجاجي، من الأفاضل، إمام في اللغة، والنحو، والأدب، من شيوخه: الزجاج ونسبته إليه، ونفطويه، وابن السراج. من تلاميذه: محمد بن أحمد ابن سلامة، وأبو محمد بن أبي نصر، توفي الزجاجي سنة ٣٣٧هـ من مصنفاته: الإيضاح، والجمل والأمالي.

أن الأفعال نكرات، واحتج بأنها لا تخلو من الفاعلين، والفعل والفاعل جملة، والجمل نكرات كلها ومن ثم امتنع الإضافة إلى الأفعال، لانتفاء فائدة الإضافة إليها، واحترز المصنف بقوله: المثبت، عن المنفى فإنه يعم، وقد سبق أن الشرط فى معناه على خلاف فيه، نعم المثبت إن كان فى سياق الامتنان عم.

الثانية: نحو قوله:

كان يجمع بين الصلاتين فى السفر، لا يعم جمع التقديم، والفرق بين هذا وبين الذى قبله، أن لفظة «كان» تدل عند قوم على تكرار الفعل بخلاف مطلق الفعل المثبت، فلا يلزم من إنكار تعميم الأول تعميم الثانى، فلهذا جمع المصنف بينهما، نعم، إن قلنا: إن كان لا يقتضى تكرار الفعل، فهو من القسم الذى قبله، وفيه ثلاثة مذاهب: صحح ابن الحاجب أنها تقتضيه، قال: وهذا استفدناه من قولهم: كان حاتم يقرى الضيف، وصحح فى «المحصول» أنها لا تقتضيه لا عرفًا ولا لغة، وقال الهندى: إنه الحق، وقال عبد الجبار يقتضيه فى العرف لا اللغة، فإنه لا يقال فى العرف: فلان كان يتهجد، إذا تهجد مرة واحدة، واعلم أن المصنف قد ذكر مسألة: قضى بالشفعة للجار فى آخر التخصيص فلا تظنه أهلها.

(م): ولا المعلق بعلة، لفظًا، لكن قياسًا خلافًا لزاعمى ذلك.

(ش): إذا علق الشارع حكمًا على علة كما لو قال: حرمت الخمر لكونه مكسرًا، هل يعم، حتى يؤخذ الحكم فى جميع صور وجود العلة، فيهم كل مسكر، على قول فإذا قلنا: يعم، فعمومه بالشرع قياسًا أو باللغة يجتمع ثلاثة أقوال؛ أصحهما أن عمومه بالشرع قياسًا بناء على الاشتراك فى العلة، فإن ذكر الوصف عقب الحكم تفيد عليته والاشتراك فى العلية، يوجب الاشتراك فى الحكم فيكون الحكم عامًا لعموم علته؛ لا لأن اللفظ يفيد تعميمه، وقال القاضى أبو بكر: لا يعم، وقيل: يعم بالصيغة، ومن أمثلته قوله ﷺ فى قتلى أحد: «زملوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دمًا»[1]، فإنه يعم كل شهيد، وقوله: خلافًا لزاعمى ذلك، راجع إلى المسائل الخمس من قوله: لا المقتضى إلى هذه المسألة.

(م): وإن ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم.

=انظر: البداية والنهاية (١١/٢٢٥)، طبقات النحويين واللغويين (ص١٢٩).

(١) هذا الحديث روى بألفاظ مختلفة عن: جابر بن عبد الله، وأنس، رضى الله عنهما، مرفوعًا.

انظر: صحيح البخارى (٢/١٩)، وسنن النسائى (٤/٦٤) وتحفة الأحوذى (٤/١٢٦)، ومسند الإمام أحمد (٥/٤٣١)، ومستدرك الحاكم (١/٣٦٦).

(ش): هذه العبارة للشافعي ، رضي الله عنه، وعليه اعتمد في صحة أنكحة الكفار في الإسلام على أكثر من أربع، فإذ غيلان أسلم على عشرة، فأمره النبي ﷺ، بإمساك أربع[١] ولم يسأله عن كيفية ورود العقد عليهن في الجمع والترتيب، فكان إطلاق القول دالاً على أنه لا فرق، واستحسنه محمد بن الحسن، على خلاف ما يقوله أبو حنيفة، من أن العقد إذا ترتب، تعينت الأربع الأوائل، ومقابل الأصح المقدر في كلام المصنف، أنه مجمل فيبقى على الوقف، وصار إمام الحرمين إلى أنه يعم، إذا لم يعلم النبي ﷺ بتفاصيل الواقعة، فإن علم فلا يعم، وكان تقييدًا للأول، ولهذا قال في «المحصول» بعد حكاية قول الشافعي ، رضي الله عنه، وفيه نظر، لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال، واعلم أنه قد جاء عن الشافعي ، رضي الله عنه، ما يعارض هذه العبارة وهي قوله: حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال، ولهذا أثبت بعضهم للشافعي ، رضي الله عنه، في المسألة قولين، وليس بشيء، وجمع القرافي بين العبارتين بما لا يتحصل والصواب حمل الثانية على الفعل المحتمل للوقوع على وجوه مختلفة فلا يعم، لأنه فعل، والأولى على ما إذا أطلق اللفظ جوابًا عن سؤاله، فإنه يعم أحوال السائل، لأنه قول، رالعموم من عوارض الأقوال دون الأفعال.

(م): وأن نحو: يا أيها النبي لا يتناول الأمة إلا بدليل.

(ش): الخطاب المختص بالنبي ﷺ نحو: ﴿**يا أيها النبي**﴾، ﴿**يا أيها الرسول**﴾، لا تدخل تحته الأمة، ولا يدخل الرسول تحت الخطاب المختص بالأمة بالإجماع، إلا إذا دل الدليل على دخولهم تحته من قياس أو غيره، وحينئذ فيشملهم الحكم لا باللفظ، وقيل: يدخل في اللفظ فهو عام إلا بدليل يخرجه، ونقل عن أبي حنيفة، وأحمد، واختاره إمام الحرمين.

(م). ونحو يا أيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وإن اقترن بقل وثالثها التفصيل[٢].

---

(١) الحديث لابن عمر رضي عنهما قال: أسلم غيلان الثقفي وتحته عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه وأمره النبي ﷺ أن يختار منهن أربعًا.
انظر: نيل الأوطار (١٥٩/٦، ١٦٠).

(٢) قال الشوكاني: واستنكر هذا التفصيل إمام الحرمين الجويني؛ لأن القول فيهما جميعا مسند إلى الله سبحانه والرسول مبلغ خطابه إلينا فلا معنى للتفرقة. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٩).

(ش): الخطاب المتناول للرسول والأمة: كقوله: ﴿يا أيها الناس﴾، ﴿يا عبادى﴾ يشملهما عند الأكثرين لصدق اللفظ عليه، والثانى: لا يدخل تحته النبى ﷺ لأجل الخصائص الثابتة له، والثالث: التفصيل بين أن يقترن بقل، فلا يشمله لأن الأمر بالتبليغ قرينة عدم وطوله وإلا تناوله، ونقل عن الصيرفى، وزيفه إمام الحرمين وغيره.

(م): وأنه يعم العبد والكافر.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: أن الخطاب يا أيها الناس ونحوه، يعم الأحرار والعبيد اتباعًا لموجب الصيغة، ولا يخرج العبد إلا بدليل، ولا يلتحق بالبهائم من جهة ماليته، وكونه مملوكا، لتوجه التكاليف عليه بالإجماع فى الصلوات وغيرها، ونقله ابن برهان عن معظم الأصحاب، وقيل: لا يدخلون إلا بدليل.

الثانية: أن يعم الكافر فلا يخرج إلا بدليل، لأنه من الناس وبنى آدم حقيقة، والأصل عدم المخصص وقيل: لا يدخل، ولعله بناء على أنهم غير مكلفين، وقد سبقت. قال الهندى: والقائلون بعدم دخول العبد والكافر، إن زعموا أنه لا يتناولهما من حيث اللغة فهو مكابرة، وإن زعموا التناول، لكن الرق والكفر فى الشرع يخصصهم، فهو باطل للإجماع على أنهم مكلفان فى الجملة[1].

(م): ويتناول الموجودين دون من بعدهم.

(ش): الخطاب الوارد شفاهًا فى عصر النبى ﷺ كقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، و﴿يا أيها الناس﴾، يختص بالموجودين حالة الخطاب، ولا يتناول من بعدهم أى لغة إلا بدليل منفصل من قياس أو غيره، وقالت الحنابلة: بل هو عام بنفسه، والخلاف لفظى للاتفاق على عمومه، لكن هل هو بالصيغة أو بالشرع[2]، قياسًا أو غيره.

---

(١) قال الشوكانى بعد ما ذكر عبارة الصفى الهندى: وأما الخطاب الخاص بالمسلمين أو المؤمنين، فحكى ابن السمعانى عن بعض الحنفية أنه لا يشمل غيرهم من الكفار، ثم اختار التعميم لهم ولغيرهم لعموم التكليف بهذه الأمور وأن المؤمنين والمسلمين خصصوا من باب خطاب التشريف لا خطاب التخصيص بدليل قوله ﴿يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا﴾ وقد ثبت تحريم الزبا فى حق أهل الذمة. قال الزركشى: وفيه نظر، لأن الكلام فى التناول بالصيغة لا بأمر خارج. انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٨).

(٢) وذهب الأكثرون إلى أنه لا يشملهم باللفظ لما عرف بالضرورة من دين الإسلام أن كل حكم تعلق بأهل زمانه ﷺ فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة كما فى قوله سبحانه: ﴿لأنذركم ومن بلغ﴾ وقوله ﷺ:: «بعثت إلى الناس كافة» وقوله تعالى: ﴿هو الذى بعث فى الأميين=

(م): وإن من الشرطية تتناول الإناث.

(ش): ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى﴾ [النساء: ١٢٤]، فدل التعبير بالذكر والأنثى عليه، وقوله تعالى: ﴿ومن يقنت منكن لله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٣١]، وقوله ﷺ: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه» فقالت أم سلمة: «فكيف يصنع النساء بذيولهن؟» صححه الترمذى(١).

فهمت أم سلمة دخول النساء فى صيغة «من» وأقرها النبى(٢). ولأنه لو قال: من دخل دارى فهو حر، فدخلها النساء عتقن بالإجماع كما قاله فى «المحصول»، وقيل: يختص بالمذكور لقولهم فى الاستفهام منه ومنتان، حكاه ابن الحاجب وغيره، وأغرب ابن الدهان النحوى، فعزاه للشافعى ، رضى الله عنه، وإنما عزى لبعض الحنفية، وإنهم

=رسولا منهم﴾ إلى قوله ﴿وآخرين منهم لما يلحقوا بهم﴾ قال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان: الخلاف فى أن خطاب المشافهة هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة، ولا ينبغى أن يكون فيه خلاف عند التحقيق؛ لأنه إما أن ينظر إلى مدلول اللفظ لغة ولا شك أنه لا يتناول غير المخاطبين، وإما أن يقال أن المحكم يقصر على المخاطبين إلا أن يدل دليل على العموم فى تلك المسألة بعينها، وهذا باطل لما علم قطعا من الشريعة أن الأحكام عامة إلا حيث يرد التخصيص. إنتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٨،١٢٩).

(١) الحديث رواه البخارى فى صحيحه (١٧/٤)، ومسلم فى الصحيح (٦٠/١٤) بشرح النووى، وأبو داود (٥٦/٤،٥٧)، النسائى فى السنن (١٨٤/٨)، والإمام أحمد فى المسند (٢٤/٢،٦/٢٩٣)، والترمذى، انظر: تحفة الأحوذى (٤٠٦/٥)، إلا أن مسلما وابن ماجه والترمذى لم يذكروا قصة أبى بكر، وهى: «فقال أبو بكر: إنَّ أحد شقى إزارى يسترخى إلا أن أتعاهد ذلك منه، فقال: إنك لست ممن يفعل ذلك خيلاء».

قال الشوكانى: وظاهر الحديث أن الإسبال محرم على الرجال والنساء لما فى صيغة «من» فى قوله: «من جر» من العموم، وقد فهمت أم سلمة ذلك لما سمعت الحديث فقالت: «فكيف تصنع النساء بذيولهن، قال: يرخينه شبرا فقالت إذًا ينكشف أقدامهن: قال فيرخينه ذراعا لا يزدن عليه».

أخرجه النسائى، والترمذى، ولكنه قد أجمع المسلمون على جواز الإسبال للنساء كما صرح بذلك ابن رسلان فى شرح السنة. انتهى. انظر تفصيل ذلك فى نيل الأوطار (١١٣/٢،١١٤،١١٥).

(٢) قوله: «وأقرها النبى» فيه نظر راجع ما سبق بالتعليق.

تمسكوا بذلك فى مسألة المرتدة، فجعلوا قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[1]، لا يتناول المؤنث. وهنا أمور:

أحدها: تقييد المصنف الخلاف بالشرطية، ذكره إمام الحرمين، وهى تخرج الموصولة والاستفهامية، وقال الصفى الهندى: الظاهر أنه لا فرق، والخلاف جار فى الجميع، واعتذر بعضهم عن الإمام بأنه إنما خص بالشرطية، لأنه لم يذكر الاستفهامية والموصولة فى صيغ العموم.

الثانى: أن ابن الدهان النحوى، حكى الخلاف فى أنها موضوعة للمذكر والمؤنث، أو أنها للمذكر أصل، يعنى: ولا يمتنع استعمالها فى المؤنث.

الثالث: أن هذا لا يختص بـ «من»[2]، بل «ما» ونحوها مما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث وإن كان العائد فيه مذكرًا كذلك.

(م): وأن جمع المذكر السالم لا يدخل فيه النساء ظاهرًا.

(ش): اللفظ إن اختص بالمذكر كالرجال أو بالمؤنث كالنساء لا يدخل أحدهما تحت الخطاب باللفظ المختص بالآخر. فإن تناولهما جميعًا وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل، كلفظ الناس، دخل فيه كل واحد منهما اتفاقًا، وإن استعمل اللفظ فيهما لكن بعلامة التأنيث فى المؤنث وبحذفها فى المذكر وجوبًا، وهو كلفظ: مسلمين ومسلمات، فاختلفوا فيه، فذهب الجمهور إلى أن المؤنث لا يدخل فى المجرد من العلامة نحو المسلمين ظاهرًا إلا بدليل منفصل، كما لا يدخل الرجال فى لفظ المؤنث إلا بدليل، وقال الشيخ أبو حامد وغيره: إنه مذهب الشافعى، وقالت الحنابلة بتناولهما ظاهرًا، ولا يخرج عنه المؤنث إلا بدليل، ورأى إمام الحرمين، الدخول بالتغليب، لا بأصل الوضع، فإن اللفظ لم يوضع له واقتضى كلامه تخصيص الخلاف فى الحكايات الواردة فى الشرع، لقرينة غلبة المشاركة فى الأحكام الشرعية، قال الصفى الهندى: واتفق الكل على أن المذكر لا يدخل تحته، وإن ورد مقترنًا بعلامة التأنيث، وهذا يعلم من تخصيص المصنف

---

(١) حديث: «من بدل دينه فاقتلوه» روى عن ابن عباس رضى الله عنه مرفوعا.

انظر: صحيح البخارى (١١٣/٢،١٣٢/٤)، ومسند الإمام أحمد (٢٨٢/١،٢٣١/٥)، وسنن أبى داود (٢٢٢/٣)، تحفة الأحوذى (٢٤/٥)، سنن النسائى (٩٦/٧)، سنن ابن ماجه (٤٨/٢)، سنن الترمذى (٤٨/٤)، المستدرك (٣٦٦/٤).

(٢) قال الشوكانى: ولا يخفاك أن دعوى اختصاص «من» بالذكور لا ينبغى أن تنسب إلى من له أدنى فهم، بل لا ينبغى أن تنسب إلى من يعرف لغة العرب. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٧).

الخلاف بالمذكور، ووقع فى بعض النسخ: وكذا المكسر وضميرها، وهو استدراك على تصويرهم المسألة بالجمع السالم، فإن المكسر كذلك، ولم أر لهم تصريحًا بذلك، بل رأيت في بعض المسودات أن جمع التكسير، لا خلاف فى عدم الدخول فيه، ويشهد له ما لو وقف على بنى زيد، فإنه لا يدخل فيه البنات، نعم إن دلت قرينة على الدخول دخلن على الأصح، كما لو وقف على بنى تميم أو هاشم، فإن القصد الجهة[1].

(م): وأن خطاب الواحد لا يتعداه وقيل: يعم عادة.

(ش): الخطاب الخاص لغة بواحد من الأمة، هل هو خطاب للباقين، الجمهور على المنع وأنه لا يتعداه إلا بدليل منفصل وقيل: يعم بنفسه عادة[2]، وأشار المصنف بهذا القيد إلى أن القائلين بالتعميم لم يريدوا لغة، وإلا كان مكابرة فإن صيغة الواحد غير صيغة الجمع، بل أرادوا أن العادة تقتضيه، وقال إمام الحرمين: الخلاف لفظى، وقال غيره: بل معنوى، وهو أنّا نقول: الأصل ما هو؟ ها هو مورد الشرع أو مقتضى العرف؟.

(م): وأن خطاب القرآن والحديث بـ ﴿يا أهل الكتاب﴾ لا يشمل الأمة.

(ش): الخطاب الخاص بأهل الذمة نحو: **﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم﴾** [النساء: ١٧١]، **﴿يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا﴾**[3] ونحوه لا يشمل الأمة إلا بدليل منفصل، لأن اللفظ قاصر عليهم كذا قاله المصنف ولكن جزم الشيخ مجد الدين فى مسودته، بأنه يشملهم إن شركوهم فى المعنى، وإلا لم يشملهم بمثابة خطابه لأهل أحد وعتابه لهم، بقوله: **﴿إذ همت طائفتان منكم﴾** [آل عمران: ١٢٢]، الآيات، وخطابه لأهل بدر قوله: **﴿فكلوا مما غنمتم حلالاً طيبًا﴾** [الأنفال: ٦٩]، وهو نظير

(١) قال الشوكانى: والحق ما ذهب إليه الجمهور من عدم التناول إلا على طريقة التغليب عند قيام المقتضى لذلك لاختصاص الصيغة لغة، ووقوع التصريح بما يختص بالنساء مع ما يختص بالرجال فى نحو ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾، وقد ثبت فى سبب نزول هذه الآية أن أم سلمة قالت: يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله سبحانه ذكر إلا الرجال! فنزلت. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٧).

(٢) وهو قول بعض الحنابلة وبعض الشافعية، واستدلوا بما روى من قوله ﷺ: «إنما قولى لامرأة واحدة كقولى لمائة امرأة»، وقوله: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة» ونحو ذلك. قال الشوكانى: ولا يخفى أن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع فإنه لا خلاف أنه إذا دلّ دليل من خارج على أن حكم غير ذلك المخاطب كحكمه كان له حكمه بذلك الدليل، وإنما النزاع فى نفس تلك الصيغة الخاصة هل تعم بمجردها أم لا. انتهى. انظر: إرشاد الفحول ص١٣٠.

(٣) سورة النساء: ٤٧ وفى الأصل بالمخطوط ﴿يا أهل الكتاب آمنوا بما نزلنا﴾ وهو خطأ وما أثبتناه هو الصواب.

خطابه لواحد من المكلفين، فإنه يثبت الحكم في حق مثله، قال: ثم الشمول هاهنا، هل بطريق العادة العرفية أو الاعتبار العقلي فيه الخلاف، وعلى هذا يبنى استدلال الأئمة على حكمنا بمثل قوله: ﴿أتأمرون الناس بالبر﴾ [البقرة: ٤٤] الآية، فإن هذه الضمائر مرجعها لبني إسرائيل، قال: وهذا كله في الخطاب على لسان سيدنا محمد ﷺ، أما خطابه لهم على لسان موسى أو غيره من الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم، فهي مسألة شرع من قبلنا والحكم هاهنا لا يثبت بطريق العموم الخطابي قطعًا، بل بالاعتبار العقلي عند الجمهور.

تنبيه: سكت المصنف عن عكسها، وهو أن الخطاب المختص بالمؤمنين، هل يختص بهم؟ وحكى ابن السمعاني في الاصطلاح عن بعض الحنفية الاختصاص، ثم اختار أنه ثابت في حق الكل، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٠٤]، خطاب تشريف، لا خطاب تخصيص، بدليل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا﴾ [البقرة: ٢٧٨]، وقد ثبت تحريم الربا في حق أهل الذمة بالإجماع.

قلت: وفيه نظر، لأن الكلام في التناول بالصيغة، لا بأمر خارج، وهذه المسألة ترجع إلى أن الكفار هل هم مخاطبون بالفروع.

(م): وأن المخاطِب داخل في خطابه إن كان خبراً لا أمراً.

(ش): المخاطب بكسر الطاء، هل يدخل في خطابه، فيه مذاهب **أحدها:** يدخل مطلقًا، سواء كان خبرًا أو امرًا أو نهيًا لعموم الصيغة، كقوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: «من قال لا إله إلا الله خالصًا من قلبه دخل الجنة»[1]، وقول القائل: من أحسن فأكرمه، أو فلا تهنه، كذا قاله في «المحصول» وعزاه للأكثرين.

والثاني: لا يدخل، نظرًا للقرينة.

والثالث: التفصيل بين الخبر فيدخل تحته، أو الأمر فلا، وهو اختيار أبي الخطاب من الحنابلة، قال: والفرق بينهما، أن الأمر، استدعاء الفعل على جهة الاستعداد، فلو دخل المتكلم تحت ما يأمر به غيره، لكان مستدعيًا من نفسه مستعليًا وهو محال، وأكثر من نقل

---

(١) الحديث رواه الترمذي في سننه (٢٤/٥) عن عبادة بن الصامت مرفوعاً: «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، حرم الله عليه النار» قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

ورواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي موسى مرفوعًا: «أبشروا وبشروا الناس، من قال لا إله إلا الله صادقًا بها دخل الجنة».

انظر: مسند الإمام أحمد (٤١١/٤).

الخلاف فى المسألة صورها بالأمر، للتنبيه على أنه فى الخبر بخلافه، فلهذا فصل المصنف بين الخبر فيدخل وبين الأمر فلا يدخل، لأنه كونه أمرًا قرينة مخصصة، وقد ذمر فى «المحصول» احتمالاً له، والحق إنه إن كان وضع المسألة فى أن ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعًا فليس كذلك، سواء كان أمرًا أم خبرًا. وإن كان المراد حكمًا فمسلم إذا دل عليه دليل او كان الوضع شاملاً له كألفاظ العموم، وعند هذا نقول: إن كان بلفظ المخاطبة للمخاطبين، كقوله: «إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم»[1]، «ولا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول»[2]، فلا يدخل عليه السلام فى الخطاب، لأن الصيغة مختصة بالمخاطب، ومن حكى فيه خلافًا فقد شذ، وهو قريب من قول بعض الحنابلة: إن الخطاب مع الموجودين يتناول من بعدهم بغير دليل منفصل، بل لمجرد الخطاب الأول، وأما إذا كان بغير لفظ الخطاب كقوله: «من نام فليتوضأ»[3]، «من أحيا أرضًا ميتة فهى له»[4]، والصحيح الدخول، وقد سبق من المصنف فى باب الأوامر ما يخالف ما اختاره هنا وذكرنا ما فيه.

(م): وإن نحو: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ [التوبة: ١٠٣] **تقتضى الأخذ من كل نوع وتوقف الآمدى.**

(ش): ما صححه المصنف نص عليه الشافعى ، رضى الله عنه، فى «الرسالة»، والبويطى، ونقله ابن برهان وغيره عن الأكثرين، وكذلك ابن الحاجب ثم اختار خلافه، وأنه يكفى أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال ونقل عن الكرخى، وحجة الجمهور، إضافتها إلى جمع أموال الجميع، والجمع المضاف للعموم، وقول الكرخى قوى؛ لأن «من» للتبعيض المطلق، والواحد من الجميع يصدق عليها ذلك وتوقف الآمدى، فإنه قال فى

---

(١) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الإيمان والنذور باب لا تحلفوا بآبائكم من حديث عمر بن الخطاب. وأخرجه الإمام مسلم فى صحيحه كتاب الإمسام (٣،١).

(٢) الحديث: أخرجه البخارى فى صحيحه (١٥١/٤)، ومسلم فى صحيحه (١٢٦٧/٣)، وأخرجه فى السنن أبو داود (٢٢٢/٣)، والنسائى (٤/٧)، وابن ماجه (٦٧٧/١)، ورواه الإمام أحمد فى المسند (٧/٢) عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا.

(٣) الحديث: رواه عن على بن أبى طالب، رضى الله عنه، الإمام أحمد فى المسند (١١١/١)، وابن ماجه فى سننه (٩٠/١).

(٤) حديث: «من أحيا أرضا ميتة فهى له وليس لعرق ظالم حق» رواه البخارى فى صحيحه (١٣٩/٣)، وأبو داود فى سننه كتاب الخراج باب (٣٧)، والترمذى فى السنن (١٣٧٨،١٣٧٩)، والإمام أحمد فى مسنده (٣٣٨/٣،٣٨١)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٩٩/٦،١٤٣،١٤٨).

آخر المسألة: وبالجملة فهى محتملة، ومأخذ الكرخى دقيق، وقال ابن حبان فى «صحيحه» فى حديث: «ليس فيما دون خمس ذود صدقة، ولا فيما دون خمس أواق صدقة»(١)، وهذا بين أن المراد من قوله: ﴿خذ من أمولهم﴾، مراد به بعض المال، إذ اسم المال يقع على ما دون الخمس من ذلك، وقد نفى النبى ﷺ إيجاب الصدقة عن ما دون الذى أخذ.

* * *

باب التخصيص

التخصيص: قصر العام على بعض أفراده.

(ش): لم يقل اللفظ العام ليتناول ما عمومه عرفى أو عقلى وكالمفهوم على ما سبق، فإنه يدخله التخصيص مع أنه ليس بلفظ، وإنما لم يقل بدليل، لأن القصر لا يكون إلا كذلك، وتناول ما أريد به جميع الأفراد أولاً، ثم أخرج بعضها كما فى الاستثناء، وما لم يرد إلا بعض أفراده ابتداء، كما فى غيره، وعدل عن قول ابن الحاجب: على بعض مسمياته، أى: أفراده، فإن مسمى العام واحد، وهو كل الأفراد، نعم من جملة الأفراد النادرة وغير المقصود كما سبق أنهما يدخلان فى العموم، فكان ينبغى تقييدها بالغالب، فإن القصر على الأفراد النادرة ليس بتخصيص شرعى خلافًا للحنفية كتأويلهم: أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل(٢)، بحمله على المكاتبة أو المملوكة، لندرة هذا وظهور قصد العموم فيه، واعلم أنه قال هنا قصر، ثم قال: فى الاستثناء إخراج، فقد يتوهم أن القصر ينافى الإخراج، وليس كذلك، بل القصر أعم منه، فكل إخراج قصر ولا عكس، وإن الإخراج يستدعى سبق الدخول أو تقديره، والقصر قد يكون كذلك وقد يكون مانعًا للدخول البتة، وحاصله أن الإخراج لعين العام مخصوص، أما القصر غير الإخراج فمراد به الخصوص.

(م): والقابل له حكم ثبت لمتعدد.

(ش): الذى يقبل التخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد إما من جهة اللفظ كقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥]، أو المعنى كالمفهوم، وتخصيص العلة عند من جوزه، فلا يجوز التخصيص فى الأفعال؛ لأنه لا يدخلها عموم والتخصيص فرع العموم، وكذلك النص، والواحد لا يجوز تخصيصه؛ لأن التخصيص إخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك فى الواحد، واعترض القرافى بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص، وهو

---

(١) انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (١١٣/٥) ورواه البخارى فى صحيحه (١٧٨/١).

(٢) سبق تخريجه.

يصح إخراج بعض أجزائه بصحة قولك: رأيت زيدًا، وتريد بعضه، وإن تعذر إخراج بعض الجزئيات فينبغى التفصيل، واعلم أن قوله: لمتعدد، قد يتوهم منافاته لتعريف العام باستغراق الصالح له من غير حصر ولا تنافى بينهما، فإن التعدد لا ينافى عدم الحصر، فإن كل غير منحصر متعدد نعم ليس كل متعدد غير منحصر، فقد أورد على هذا شيئان:

أحدهما: أسماء الأعداد، فإنها حكم ثبت لمتعدد مع أنها لا تقبل التخصيص، فإن قلتم: تقبل التخصيص، لزم أن تكون عامة، فبطل قولكم فى حد العام من غير حصر.

والثانى: الجمع المنكر فإنه يقتضى ثبت لمتعدد ولا يقبل التخصيص؛ لأنه ليس بعام، وأجاب المصنف عن الأول: أن مدلول أسماء الأعداد واحد لا متعدد، فإن التعدد فى المعدود لا فى اسم العدد، وعن الثانى بأنًا لا نسلم أنه لا يقبل التخصيص، وقولك: لعدم عمومه، قلنا: هو صالح للعموم بقرينة لفظية أو معنوية، ولا يلزم من قابلية التخصيص وقوع التخصيص فيه حال تنكيره وتجرده عن قرائن العموم، كما أن الإنسان قابل للثبوت على الراحلة، ولا يلزم خروج المغصوب عن حد الإنسان.

والحق جوازه إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعًا، وإلى أقل الجمع إن كان وقبل مطلقًا وشذ المنع مطلقًا، وقيل بالمنع، إلا أن يبقى غير محصور، وقيل: إلا أن يبقى قريب من مدلوله.

(ش): اختلف فى ضابط القدر الذى لابد من بقائه بعد التخصيص على مذاهب:

أحدها: التفصيل بين أن لا يكون لفظ العام جمعًا، بل صالح للجمع والمفرد، مثل من، والألف واللام الداخلة على اسم الجنس المفرد، فيجوز التخصيص فيه إلى أقل المراتب الذى ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص، وهو الواحد، بل ادعى الشيخ أبو حامد إنه لا خلاف فى هذا. وإن كان جمعًا كالمسلمين: جاز التخصيص فيه، حتى يبقى أقل الجمع[1] إما ثلاثة أو اثنين على الخلاف فيه مراعاة لمدلول الصيغة، وهذا التفصيل للقفال الشاشى قال المصنف: وما أظنه يقول به فى كل تخصيص[2]، ولا يخالف فى صحة

---

(١) قال الشوكانى: إنه يجوز إلى أقل الجمع مطلقا على حسب اختلافهم فى أقل الجمع، حكاه ابن برهان وغيره.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٤)

(٢) قلت: وقد نفاه أيضًا عن القفال الشاشى، الشوكانى قال: ونقله ابن السمعانى فى القواطع عن سائر أصحاب الشافعى ما عدا القفال.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٤).

استثناء الأكثر، أى: الواحد، بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من التخصيصات، بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل، على عشرة إلا تسعة، ويحتمل أن يعم الخلاف، إلا أن الظاهر خلافه. قلت: الاستثناء إن كان من جمع أو ما فى معناه كالقوم، فهو يشترط بقاء اسم الجمع كما صرح به، وإن كان من عدد، فليس الكلام فيه، إذ لا عموم.

والثانى: يجوز فى جميع ألفاظ العموم إلى الواحد، وهو قول الشيخ أبى إسحاق، واستدل بقوله تعالى: ﴿**الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم**﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فإن المراد نعيم بن مسعود الأشجعى.

الثالث: لا يجوز وزوده إلا إلى أقل الجمع مطلقًا، حكاه ابن برهان.

والرابع: أنه لابد من بقاء جمع غير محصور، وصححه الإمام الرازى والبيضاوى.

والخامس: لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام قبل التخصيص، وحكاه ابن الحاجب عن الأكثر، كذا جعل المصنف هذا المذهب غير الذى قبله، والظاهر أنه هو، وإنما اختلفت العبارة، والمراد بقوله: يقرب من مدلول العام أن يكون غير محصور؛ فإن العام هو المستغرق له ويصلح له من غير حصر، ولهذا قابله ابن الحاجب بأقوال الحصر، حيث قال بعده: وقيل: يكفى ثلاثة، وقيل: اثنان، وقيل: واحد، ووجهه أنه إذا بقى غير محصور كانت الصيغة باقية على عمومها فى الباقى، ثم يتغير مدلول العام.

(م): والعام المخصوص مراد عمومه تناولاً لا حكمًا، والمراد به الخصوص ليس مرادًا، بل كلى استعمل فى جزئى، ومن ثم كان مجازًا قطعًا.

(ش): اعلم أن البحث عن التفرقة بين العام المخصوص، والعام الذى أريد به الخصوص من مهمات هذا العلم، ولم يتعرض له الأصوليون، وقد كثر بحث المتأخرين فيه، ومنهم والد المصنف، وفرق بأن العام المخصوص هو أن يراد معناه فى التناول لكل فرد، ولكن يخرج منه بعض أفراده، فلم يرد عمومه فى الكل، حكمًا لقرينة التخصيص. والعام المراد به الخصوص، هو أن يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناوله، فلم يرد عمومه لا تناولاً ولا حكمًا، بل كلى استعمل فى جزئى؛ ولهذا كان مجازًا قطعًا؛ لما فيه من نقل اللفظ عن معناه إلى غيره واستعماله فى غير موضوعه، وهذا إذا قلنا إن العام لا يدل على أفراد دلالة مطابقة، فإن قلنا: يدل، لم يتجه القول بأنه استعمل فى غير موضوعه، بل هو كاستعمالنا المشترك فى أحد معنييه، وهو استعمال حقيقى، وقال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد: مما يجب أن يتنبه له الفرق بين قولنا: هذا عام أريد به

الخصوص، وبين قولنا هذا عام مخصوص، فإن الثانى أعم من الأول؛ ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولاً ما دل عليه ظاهره من العموم، ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عامًا مخصوصًا، ولم يكن عامًا أريد به الخصوص، ويقال: إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذى أخرج، وهذا يتوجه إذا قصد العموم، وفرق بينه وبين ألا يقصد الخصوص، بخلاف ما إذا نطق باللفظ العام مريدًا به بعض ما يتناوله فى هذا.

(م): والأول الأشبه حقيقة وفاقًا للشيخ الإمام والفقهاء، وقال الرازى: إن كان الباقى غير منحصر، وقوم إن خص بما لا يستقل، وإمام الحرمين حقيقة ومجازًا باعتبارين، تناوله والاقتصار عليه والأكثر مجازًا مطلقًا، وقيل: إن استثنى منه، وقيل إن خص بغير لفظ.

(ش): قد سبق أن العام الذى أريد به الخصوص مجازًا بلا خلاف، وأما المخصوص وهو المراد بالأول، فقد اختلف هل يكون فى الثانى حقيقة؟ على مذاهب:

أحدها: نعم، وقال الشيخ أبو حامد إنه مذهب الشافعى وأصحابه، ومن حجتهم أن الواضع وضعه للدلالة على الجميع، فلا تبطل دلالته على الباقى بخروج البعض بدليل، وإذا دل وجوب كون دلالته حقيقة عملاً بالوضع الأول فهو الأصل، فإنه بخروج البعض لم تبطل دلالته على البعض الخارج أيضًا من حيث الصيغة، بل عمل بالدليل الخاص، وترك العمل بالعموم فيها.

الثاني: وبه قال أبو بكر الرازى، حقيقة إن كان الباقى غير منحصر، أى فى كثرة لعسر العلم بعددها وإلا فمجاز.

والثالث: وبه قال أبو الحسين وغيره حقيقة، إن خص بما لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية، فإن خص بمستقل من سمع أو عقل فمجاز.

والرابع: وبه قال إمام الحرمين، حقيقة فى تناوله ما بقى مجاز فى الاقتصار عليه.

والخامس: أنه مجاز مطلقًا؛ لأنه حقيقة فى الاستغراق، فلو كان حقيقة فى البعض لزم الاشتراك، والمجاز خير منه، ونقله الإمام الرازى وغيره عن الأكثرين، واختاره ابن الحاجب والبيضاوى.

والسادس: مجاز إن استثنى منه حقيقة إن خص بشرط أو صفة.

والسابع: مجاز إن خص بغير لفظ، حقيقة إن خص بدليل لفظى اتصل وانفصل.

تنبيهان:

الأول: هذه المذاهب حكاها ابن الحاجب فى المختصر وعزا السادس منها إلى عبد الجبار، إلا أنه وقع فيها إبهام احترز عنه المصنف، فإن عبارة المختصر: عبد الجبار إن خص باستثناء أو صفة وشرحوه على أنه إن خص بشرط أو صفة فهو حقيقة وإن خص باستثناء غيره فمجاز، فأما شرحهم أنه فى الشرط والصفة حقيقة فصحيح، وأما أنه فى الاستثناء وغيره مجاز، فصحيح بالنسبة إلى الاستثناء لا غير، فإن غيره من المتصلات الغاية، ولا يحفظ عن عبد الجبار فيهما نقل، إنما الذى يحفظ أنه فى الشرط والصفة حقيقة، فى الاستثناء مجاز، سكت عن الغاية، كذا نقله عنه أبو الحسين فى «المعتمد»، فقال ما نصه: وقاضى القضاة قال: يكون مجازًا إلا أن يكون مخصصه شرطًا أو تقييدًا بصفة. وجعله مجازًا بالاستثناء. انتهى. فلهذا سلم المصنف من ذكر الغاية، فإنه اقتصر على أنه إذا استثنى منه فهو مجاز فأمام إذا لم يستثن، فلم يصرح فيه بشيء، وحكمه أنه فى الصفة والشرط حقيقة وفى «الغاية» لا نحفظه منقولاً.

الثانى: أهمل المصنف مذهب القاضى المنقول فى المختصر، قصدًا لكونه لم يصح عنه، وأن الثابت عنه قولان أولهما كونه مجازًا مطلقًا، والثانى: وهو الموجود فى كلامه، أنه إن خص بما لا يستقل به من شرط أو صفة أو غاية أو استثناء فهو حقيقة، أو بمستقل من سمع أو عقل فمجاز.

(م) والمخصص، قال الأكثر، حجة، وقيل: إن خص بمعين، وقيل: بمتصل: وقيل: إن أنبأ عنه، وقيل: فى أقل الجمع، وقيل: غير حجة مطلقًا.

(ش): العام بعد التخصيص هل يبقى حجة فيما لم يدخله التخصيص؟ فيه مذاهب:

أحدها: إنه حجة مطلقًا سواء خص بمعين، كما لو قال: اقتلوا المشركين إلا زيدًا، أو بمبهم كاقتلوا المشركين إلا بعضهم لأن أكثر العمومات مخصوصة، ولم تمنع الأئمة من الاحتجاج بها.

والثانى: أنه حجة إن خص بمعين، وليس بحجة إن خص بمبهم لإجتماله وهو طريقة المعظم، وكلام المصنف يقتضى أن الأكثر على أنه حجة وإن خص بمبهم، وهو فيه متابع لابن برهان فى «الوجيز»، فإنه قال: العام إذا دخله التخصيص لم يصر مجملاً، وقال عيسى بن إبان[1]: إن كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملاً. انتهى.

---

(١) هو: عيسى بن إبان بن صدقة، أبو موسى الحنفى، كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأى، تفقه على محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة، تولى قضاء العسكر، ثم قضاء البصرة، من مصنفاته: كتاب الحج، خبر الواحد، إثبات القياس وغيرها، توفى سنة ٢٢١هـ.

وفيه رد على الآمدى وغيره ممن خص الخلاف بالمعين، وقال فى المبهم: إنه لا خلاف إنه ليس بحجة، وإذا ثبت أن الخلاف جار فى العام المخصوص مطلقًا، مبهمًا أو معينًا، جاء قول بالتفصيل بينهما، كما أورده المصنف.

والثالث: حجة إن خص بمتصل كالشرط والاستثناء وإلا فلا، قاله الكرخى.

والرابع: حجة إن أنبأ عنه العموم قبل التخصيص، وإلا فلا، مثاله: **﴿فاقتلوا المشركين﴾** [التوبة: ٥]، فإنه ينبىء عن الحربى إنباءه عن الذمى، بخلاف: **﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾** [المائدة: ٣٨]، فإنه لا ينبىء عن كون المال فى نصاب السرقة هو الرابع، ومخرجًا من حرز، فإذا بطل العمل فى صورة انتفائهما، لم يعمل به صورة وجودهما.

والخامس: يجوز التمسك به فى أقل الجمع، ولا يجوز فيما زاد عليه، قال الهندى: وهذا يشبه أن يكون قول من قال: لا يجوز التخصيص إلى أقل الجمع.

والسادس: أنه غير حجة مطلقًا، ونسب لعيسى بن أبان وأبى ثور[1]، وزادهم أنه يصير مجملاً، وينزل منزلة ما إذا كان المخصوص مجهولاً. فلا يستدل به فى بقية المبهمات إلا بدليل، كذا قاله الشيخ أبو إسحاق وغيره.

(م): ويتمسك بالعام فى حياة النبى ﷺ قبل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافًا لابن سريج.

(ش): أى: حيث أوجب التوقف فيه، حتى ينظر فى الأصول التى يعرف منها الأدلة، فإن ظفر بتخصيصه عمل به وإلا اعتقد عمومه وعمل بموجبه، والمذهب وجوب العمل به حتى يبلغه التخصيص؛ لأن الأصل عدم المخصص، ولأن احتمال الخصوص مرجوح، وظاهر خصوص صيغة العموم راجح، والعمل بالراجح واجب بالإجماع، وكما نقول فى المنسوخ سواء. وقد هم عثمان - رضى الله عنه، برجم التى ولدت لستة أشهر، وأمر عمر ، رضى الله عنه، برجم مجنونة عملاً بالعمومات، حتى نهاهما على ، رضى الله عنه، بالنص الخاص، واعلم أن اقتصار المصنف على ابن سريج تابع فيه «المحصول»

-انظر: الفوائد البهية (ص١٥١)، طبقات الفقهاء (ص١٣٧).

(١) هو إبراهيم بن خالد بن أبى اليمان البغدادى الكلبى، كان إمام جليلاً، وفقيهًا ورعًا، كان من أصحاب الرأى حتى حضر الشافعى فاختلف إليه، فرجع عن الرأى إلى الحديث، وهو ناقل أقوال الشافعى القديمة، من شيوخه وكيع، سفيان بن عيينة. من تلاميذه: أبو داود، وابن ماجه، جمع بين الفقه والحديث، توفى سنة ٢٤٠هـ وقيل: غير ذلك.

انظر: شذرات الذهب (٩٣/٢)، البداية والنهاية (٣٢٢/١) طبقات الفقهاء (ص١٠١).

و«المنهاج»، وقد حكاه الشيخ أبو حامد الإسفرائيني، والشيخ أبو إسحاق وغيرهما من عامة أصحابنا سوى الصيرفي، وهذه الطريقة أصح من طريقة الآمدي وابن الحاجب، فإنهما حكيا الإجماع على امتناع التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، ومنهم من جمع بينهما وجعلهما مسألتين: وجوب العمل وهو موضع المنع، واعتقاد العموم وهو موضع الخلاف، ويأتي هذا تعبير المصنف بالتمسك، ونبه على فائدة أخرى، وهي تخصيص الخلاف بما إذا ورد الخطاب العام بعد وفاة النبي ﷺ أما في عهده فتجب المبادرة إلى الفعل وإجراؤه على عمومه بلا خلاف، وبذلك خرج الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني في كتابه ولا يختص هذا الخلاف بالعموم، بل يجري في كل دليل مع معارضه كما قال ابن الحاجب.

(م): ثم يكفي في البحث الظن خلافًا للقاضي.

(ش): إذا أوجبنا البحث فقيل: يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص، ونقله الآمدي عن الأكثر، وابن سريج، وذهب القاضي وجماعة إلى أنه لابد من القطع بعدمه، قال: ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيه من غير أن يذكر أحدهم مخصصًا، وحكى الغزالي قولاً ثالثًا: أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع، بل لابد من اعتقاد جازم وسكون النفس بانتفائه.

(م): المخصص قسمان.

(ش): المخصص حقيقة، هو: إرادة المتكلم، ويطلق على الدال على الإرادة مجازًا، وهو المراد هنا. ثم هو إما منفصل أو متصل؛ لأنه إما أن يستقل بنفسه كالمنفصل أو لا، بل تعلق معناه باللفظ الذي قبله كالمتصل.

(م): الأول المتصل وهو خمسة أشياء، الأول الاستثناء، وهو الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها.

(ش): نوع الجمهور المتصل أربعة أنواع، وزاد ابن الحاجب وتبعه المصنف خامسًا:

فالأول: الاستثناء، وعرفه بما ذكره، فقوله إخراج جنس يندرج تحته كل المخصصات، وقوله: «بإلا» بالإخراج منه ما عدا الاستثناء.

وقوله: أو إحدى أخواتها، أي: مثل: خلا وعدا وحاشا.

وخص إلا بالذكر؛ لأنها أصل أدوات الاستثناء، وإنما عبر بأو؛ للتنبيه على فساد تعبير المنهاج بالواو، كما قاله في شرحه، والعذر له جعلها بمعنى أو؛ لأن الاستثناء لا يكون بالمجموع، بل بواحد منها، ولم يحتج إلى تقييد إلا بغير الصفة احترازًا عن الصفة كقوله

تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] كما فعل فى المنهاج، لأن السابق إلى ذهن السامع عند ذكر إلا، معنى الاستثناء، فأغنى ذلك عن الاحتراز، لاسيما مع تقدم ذكر الإخراج، كذا اعتذر الشيخ جمال الدين بن مالك فى شرح الكافية عمن لم يقيد، وهو مصرح بأن إلا التى للصفة لا إخراج فيها، وسيأتى تحقيق معناه، وقوله: «بإلا أو إحدى أخواتها»، فخرج ما لو قال: علىّ ألف أستثنى مائة أو أحط، وفيه وجهان فى «الحاوى» للماوردى:

أحدهما: أنه استثناء صحيح؛ لأنه صرح بحكمه، فأغنى عن لفظه.

والثاني: لا يصح؛ لأنه واعد بالاستثناء، إذ قال أستثنى وأحط من بغير استثناء أو قال أحط.

(م): من متكلم واحد وقيل مطلقا.

(ش): اعتبر بعض الأصوليين فى الاتصال كونه من متكلم واحد، فيخرج ما لو قال الله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥]، فقال النبى ﷺ على الاتصال: «إلا الذميين»، فهو منفصل، وقيل: منقطعًا، ونزلوا استثناء النبى ﷺ منزلة الاستثناء المصرح به فى كلام الله تعالى وجعلوه متصلاً، وكان ينبغى للمصنف تأخير هذا الخلاف عن ذكر الاتصال، وهو ترجيح الأول متابع للهندى، وقال القاضى أبو بكر فى «التقريب»: إنه الصحيح لكن مأخذه فى ذلك البناء على ما رآه أن من شرط الكلام صدوره من ناطق واحد حتى لو قال القائل مثلاً: زيد، فقال آخر: قائم، لم يكن كلامًا، وقد زيف ابن مالك هذه المقالة وقال: بل هو كلام؛ لاشتماله على حد الكلام، وليس اتحاد الناطق معتبرًا، كما لم يجب اتحاد الكاتب معتبرًا فى كون الخط خطًا، وللقاضى أن يمنع اشتماله على حد الكلام.

وقوله: «فإنه لو اصطلح رجلان إلى آخره»، ليس مثله، فإنه إذا كتب الرجل «زيد» سمى هذا خطًا، ولو لم يكتب معه غيره، بخلاف ما إذا قال: «زيد»، فإنه ليس كلامًا فافترقا، ثم ولو كتب زيد فاضل ونحوه من كاتب آخر يمتنع كون المجموع خطًا، بل هما خطان بحسب الحقيقة، ثم قال: فإن قيل: لو كان كلاما، لترتب عليه ما ترتب عليه من نطق الواحد من إقرار وتعديل وتجريح وقذف وغير ذلك، وذلك منتف، فبطل كونه كلامًا يترتب عليه ما ترتب عليه من نطق الواحد، وأجاب بأن انتفاء ترتيب الحكم على الكلام لا يمنع كونه كلامًا؛ فإن بعض الكلام صريح وبعضه غير صريح فنطق المصطلحين وإن كان كلامًا فهو غير صحيح؛ لأن السامع لا يعلم ارتباط أحد جزئيه بالآخر، كما

يعلم ذلك من نطق الواحد، فلذلك اختلفا في الحكم، وما ذكره من انتفاء ترتب الحكم عليه يوافقه ما في الرافعي لو قال لي عليك مائة، فقال: إلا درهمًا، لم يكن مقرًا بما عدا المستثنى على الأصح.

(م): ويجب اتصاله عادة، وعن ابن عباس إلى شهر، وقيل: سنة، وقيل: ابدأ، وعن سعيد بن جبير أربعة أشهر، وعطاء والحسين في المجلس، ومجاهد سنتين، وقيل: ما لم يأخذ في كلام آخر، وقيل: بشرط أن ينوى في الكلام، وقيل: يجوز في كلام الله فقط.

(ش): يشترط في الاستثناء أن يكون متصلاً بالمستثنى منه عادة، وإلا لما استقر عتق ولا طلاق ولا حنث؛ لجواز الاستثناء بعده، ولأ، المستثنى منه في حكم الجملة الواحدة، واحترز بقوله: «عادة»، عما إذا طال الكلام، فإن ذلك لا يمنع صحة الاستثناء كما قاله الإمام، وكذلك قطع الكلام بالنفس والسعال، ونقل عن ابن عباس: أنه لا يشترط الاتصال[1]، واختلف النقل عنه على ثلاث روايات، فقيل يجوز تأخيره إلى شهر، وقيل:

---

(١) قال الشوكاني: وقد رد بعض أهل العلم هذا وقالوا: لم يصح عن ابن عباس، ومنهم إمام الحرمين والغزالي لما يلزم من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق لإمكان تراخي المستثنى، وقال القرافي: المنقول عن ابن عباس إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة كم حلف وقال: إن شاء الله، وليس هو في الإخراج بإلا وأخواتها.

قال: ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى: ﴿لا تقولنَّ لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت﴾، قال: المعنى إذا نسيت، قول إن شاء الله، فقل بعد ذلك ولم يخصص، انتهى قول القرافي، قال الشوكاني: ومن قال: بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم بأنها ثابتة في مستدرك الحاكم، وقال: صحيح على شرط الشيخين بلفظ: «إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني إلى سنة»، وقد روى عنه هذا غير الحاكم من طرق كما ذكره أبو موسى المديني وغيره. وقال سعيد بن منصور: حدثنا أبو معاوية، قال: حدثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يرى الاستثناء بعد سنة، ورجال هذا الإسناد كلهم أئمة ثقات، فالرواية عن ابن عباس قد صحت، ولكن الصواب خلاف ما قاله ويدفعه ما ثبت في الصحيحين وغيرهما عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «من حلف على شيء فرأى غيره خيرًا منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه» ولو كان الاستثناء جائزا على التراخي لم يوجب التكفير على التعيين ولقال: فليستثن أو يكفر. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٨).

سنة، وقيل: أبدًا، وعن سعيد بن جبير إلى أربعة أشهر، وعن عطاء[1] والحسن، أنهما جوزا الاستثناء ما دام فى المجلس، حكاه الشيخ أبو إسحاق، وعن مجاهد[2] سنتين، وقيل: يجوز ما لم يأخذ فى كلام آخر، وقيل: يشترط أن ينوى فى الكلام، وعلى هذا نزل القاضى مذهب ابن عباس فقال: لعل مراده إن صح النقل ما إذا نوى الاستثناء متصلاً بالكلام، ثم أظهر نيته بعده فإنه يدين، وقول المصنف فى الكلام أعم من أن تكون النية قبل الفراغ أو من أو اللفظ، والأصح اشتراطه قبل الفراغ، وإنما لم يذكر المصنف هذا؛ لأنها مسألة فقهية لا تشتد حاجة الأصولى إليها، وليست «قيل»، هنا فى كلامه للتمريض، وإنما يكون إذا قوبل بمذهب مختار وقال قوم بصحة الاستثناء المنفصل فى كتاب الله دون غيره، وحمل بعضهم مذهب ابن عباس عليه، وأنه جوز ذلك فى استثناءات القرآن.

سؤال: لو قال له: علىّ ألف إلا شيئًا، رجع فى تفسير الشيء إليه وقد استشكل على اشتراط اتصال الاستثناء حيث قبل منه التفسير المنفصل عن اللفظ.

والجواب: ليس أصل الاستثناء كالتفسير؛ لأن الاستثناء لفظ ظاهره الإسقاط، فإذا اتصل جعل منعًا لإبتداء الوجوب؛ إذ الكلام بآخره، وإذا انفصل تمحض ابتداء إسقاط فكان مردودًا، فأما اللفظ المجمل فيجوز إن تراخى تفسيره عن وقت وروده، كألفاظ الشريعة، قال الرويانى: وعلى هذا قال أصحابنا: لو فسر المجمل تفسيرًا غير مقبول، فأراد أن يستأنف تفسيرًا آخر مكن منه، ولو وصل بالأصل استثناء يرفع الجميع، ثم أراد أن يستثنى مرة أخرى لم يمكن.

(م): أما المنقطع فثالثها متواطئ والرابع مشترك والخامس الوقف.

(ش): المراد بالمنقطع عندهم: ما كان غير الجنس، كقولك: ما بالدار أحد إلا الحمار، وقد اختلف فيه: هل هو استثناء حقيقة أو مجازًا، **والأكثرون** على أنه مجاز فيه، ولهذا لا يحمل العلماء الاستثناء على المنقطع إلا عند تعذر المتصل[3].

---

(١) هو عطاء بن أبى رباح، أسلم بن صفوان المكى، أبو محمد، من أئمة التابعين، وأجله الفقهاء وكبار الزهاد، توفى سنة ٢١٥هـ، وقيل غير ذلك.
انظر: شذرات الذهب (١/١٠٨)، وفيات الأعيان (٣/١٦١) وما بعدها.

(٢) هو مجاهد بن خير المكى المخزومى مولاهم، أبو الحجاج الإمام التابعى الشهير، توفى سنة ١٠٣هـ، وقيل غير ذلك.
انظر: شذرات الذهب (١/١٢٥)، تهذيب الأسماء واللغات (٢/٨٣).

(٣) القول بأنه مجاز هو قول الجمهور، قالوا: لأنه ليس فيه معنى الاستثناء وليس فى اللغة ما يدل على تسميته بذلك. انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٦).

والثاني: إنه حقيقة؛ لأنه استعمل، والأصل فى الإطلاق الحقيقة[١].

والثالث: إنه متواطئ أى يقول: بالاشتراك المعنوى على المتصل والمنقطع.

والرابع: بالاشتراك اللفظى بكونه موضوعًا، لكل واحد منهما أولا إذا، لا قدر مشترك بينهما، فإن المتصل إخراج، والمفصل يختص بالمخالف من غير إخراج.

الخامس: الوقف: وهو من زوائده على المختصر، ولم يذكره فى شرحه، ولا يخفى ما فى هذا التعداد من التداخل، فإ، أحدهما مجاز والآخر حقيقة، واختلف القائلون به، هل هو حقيقة على سبيل التواطؤ أو على سبيل الاشتراك؟ واعلم أن المصنف لم يذكر حد المنقطع، وذكر ابن الحاجب على القول بالاشتراك والمجاز أنه لا يمكن جمع الاستثناء المتصل والمنقطع فى حد واحد؛ لأن أحدهما مخرج من حيث المعنى، والآخر غير مخرج، وإذا اختلفا فى الحقيقة بعد رجعهما بحد واحد. نعم يمكن حدهما بحد واحد باعتبار اللفظ، وهو أن يقال: هو المذكور بعد إلا وأخواتها وفيما قاله نظر، فإن صحة تعريف المطلق لا يفتقر إلى ذكر جميع أنواعه فى التعريف حتى يمنع حقيقة نوعى المستثنى عن تعريف المستثنى من حيث هو.

(م): والأصح وفاقًا لابن الحاجب: أن المراد بعشرة فى قولك: عشرة إلا ثلاثة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة، ثم أسند إلى الباقى تقديرًا وإن كان قبله ذكرًا. وقال الأكثر: المراد سبعة، و«إلا» قرينة، وقال القاضى: عشر إلا ثلاثة، بإزاء اسمين مفرد ومركب.

(ش): اختلف فى تقدير دلالة الاستثناء على مذاهب:

أحدها: وبه قال ابن الحاجب: أن المستثنى منه يراد به أفراده ولكن لا بحكم الإسناد حتى يخرج منه ما يريد إخراجه بالأداة، فإذا أخرج منه ما أراد فحينئذ بحكم الإسناد، فإذا قال له على عشرة إلا ثلاثة فالمراد بالعشرة عشرة باعتبار أفراده ولكن لا بحكم إسناد الخبر، وقوله إلى المبتدأ: وهو عشرة إلا بعد إخراج الثلاثة منه، ففى اللفظ استند إلى عشرة، وفى المعنى استند إلى سبعة، والإسناد بعد الإخراج فلم يسند إلا إلى سبعة، وعلى هذا فليس الاستثناء مبينًا للمراد بالأول بل به يحصل الإخراج.

والثاني: وعزى للأكثر، أن المراد بعشرة: سبعة، و«إلا» قرينة تبين أن الكل استعمل

---

(١) وهو اختيار الباقلانى، ونقله ابن الخيار عن ابن جنى. قال الإمام الرازى: فهو ظاهر كلام النحويين، وعلى هذا فإطلاق لفظ الاستثناء على المستثنى المنقطع هو بالاشتراك اللفظى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٦).

وأريد الجزء مجازًا وعلى هذا فالاستثناء مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه، فإذا قال: على عشرة كان ظاهرًا فى الجميع، فإذا قال: إلا ثلاثة، فقد بين مراده بالعشرة سبعة فقط كما فى سائر التخصيصات.

والثالث: أن المستثنى والمستثنى منه جميعًا لمعنى واحد، وهو ما يفهم من الكلام آخرًا، حتى كأن العرب وضعت اسمين لمعنى السبعة، أحدهما مفرد وهو السبعة والثانى وهو مركب وهو عشرة إلا ثلاثة.

تنبيهان:

الأول: أصل الخلاف فى هذه المسألة إشكال معقولية الاستثناء؛ لأنك إذا قلت: جاء القوم إلا زيدًا، فلا يخلو إما أن يكون زيد دخل فى القوم أم لا، فإن لم يكن دخل، فكيف صح إخراجه، وقد أجمع أهل العربية على معقولية الاستثناء وإن كان قد دخل فقد تناقض الكلام؛ لأنك أثبته أولاً، ثم نفيته، وذلك يؤدى إلى أن لا يكون الاستثناء فى كلام إلا وهو كذب من أحد الطرفين وهو باطل، لاشتمال القرآن عليه. ولهذه الشبهة فر القاضى إلى مذهبه السابق، وقال: لا إخراج فيه، فعورض بإجماع أهل العربية على أن الاستثناء إخراج ما بعد ذكر «إلا» مما قبلها، وإجماعهم حجة فى تفاصيل العربية، وصار ابن الحاجب إلى ما سبق، وقال: إنه يرفع الإشكالين.

قال فى شرح المفصل: ولا يحكم بالنسبة إلا بعد كمال ذكر المفردات فى كلام المتكلمين، فإذا قال المتكلم: قام القوم إلا زيدًا، فهم القيام أولاً بمفرده، وفهم القوم بمفرده، وإن فيهم زيدًا، وفهم إخراج زيد منهم بقوله: إلا زيدًا، ثم حكم بنسبة القيام إلى هذا الفرد الذى أخرج منه، وقد يحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم، وهو أن الإخراج حاصل بالنسبة إلى المفردات، وفيه توفية بإجماع النحويين، وتوفية أنك ما نسبت إلا بعد أن أخرجت زيدًا، ولا يؤدى إلى الناقصة المذكورة، قلت: لكن فيه مخالفة لمذهب سيبويه وجمهور البصريين أن المستثنى لم يندرج فى الاسم المستثنى منه ولا فى حكمه، ومذهب الكسائى لا يندرج فى المستثنى منه وهو مسكوت عنه، فإذا قلت: قام القوم إلا زيدًا، يحتمل أنه قام وأنه لم يقم، وذهب الفراء إلى أن زيدًا، لم يخرج من القوم، وإنما خرج وصفه من وصفهم، نبه على هذا الاستدراك إمام العصر القاضى محب الدين[1] برد الله مضجعه.

---

(١) هو: أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبى بكر بن محمد بن إبراهيم الطبرى، المكى، الشافعى، محب الدين، أبو العباس، فقيه ومحدث ومشارك فى بعض العلوم، ولد بمكة سنة ٦١١هـ وتوفى بها=

الثانى: ينشأ من هذا الخلاف خلاف فى عد الاستثناء من المخصصات، فعلى قول القاضى ليس بتخصيص، وعلى قول الأكثرين تخصيص؛ لأن اللفظ قد أطلقه البعض إرادة وإسنادًا.

وأما على قول ابن الحاجب فيحمل لكونه أريد الكل وأسند إلى البعض، كذا قاله ابن الحاجب. وينبغى القطع بأنه ليس بتخصيص لأن التخصيص شرطه الإرادة المتعارفة، وهى منتفية إلا فى قصد الاستثناء كما سبق. وتظهر فائدة الخلاف فى كون الاستثناء مثبتا أم لا، ما لو قال: أنت طالق ثلاثًا إلا واحدة، ووقع الاستثناء بعد موتها، فإن قلنا: ليس ببيان، طلقت ثلاثًا، وإلا فثنتان.

(م): ولا يجوز المستغرق خلافًا لشذوذ.

(ش): أى سواء فى العدد وغيره، فلو قال: عشرة إلا عشرة أو اقتلوا المشركين إلا المشركين، لم يصح؛ لأن الاستثناء من أنواع التخصيص، وكما لا يجوز أن يرفع التخصيص جميع ما تقدم، كذلك الاستثناء، وادعى جماعة منهم الآمدى وابن الحاجب، الإجماع عليه، وأشار المصنف بالشذوذ إلى ما حكاه القرافى فى المدخل لابن طلحة[1] فى: أنت طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا، قولين فى اللزوم، وقد رأيتهما فيه، فعدم اللزوم يقتضى تصحيح الاستثناء المستغرق، وأغرب من ذلك ما نقله الشيخ أثير الدين عن الفراء: أنه يجوز أن يكون أكثر، ومثله بقوله: على ألف إلا ألفين. قال إلا أنه يكون منقطعًا. وقريب منه ما حكاه المحاملى[2] فى التجريد، إذ قال: له على ألف إلا ثوبين، وفسر الثوب بما قيمته ألف، فيه وجهان: «أصحهما بطلان التفسير والاستثناء والثانى: يبطل التفسير فقط فيطالب ببيان صحيح، وليس لنا وجه بصحة التفسير أيضًا، فيكون مستغرقًا كما يوهمه

=سنة ٦٩٤هـ. من مصنفاته: الرياض النضرة فى فضائل العشرة، شرح التنبيه للشيرازى فى فروع الفقه الشافعى. وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٤٢٥/٥) النجوم الزاهرة (٧٤/٨،٧٥)، معجم المؤلفين (٢٩٨/١).

(١) هو: القاضى أبو بكر عبد الله بن طلحة اليابرى، أصولى، فقيه، نحوى، عالم بالتفسير. من شيوخه: أبو الوليد الباجى، وابن مزاحم، من تلاميذه: الزمخشرى، وأبو مظفر الشيبانى، توفى سنة ٥٢٣هـ. من مصنفاته: مجموعان فى الأصول والفقه. وغيرها.

انظر: بغية الوعاة (٤٦/٢)، شجرة النور الزكية (ص١٣٠).

(٢) هو: أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم بن إسماعيل بن سعيد بن إبان الضبى البغدادى الشافعى، المعروف بالمحاملى، فقيه، توفى سنة ٤١٥هـ. من مصنفاته: كتاب المجموع، فى عدة مجلدات، التجريد، المقنع واللباب وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٧٤/١)، البداية والنهاية (١٨/١٢)، كشف الظنون (٣٥١/١).

إيراد المصنف، وهذا إذا كانت الصيغة ألف درهم، كما عبر به فى الروضة، أما لو كان التعبير بألف منكر، كما نقله المصنف عن التجريد، فإنه يطالب بتفسيرها كما قال الرافعي، فإن فسرها بالثياب كان من الجنس وإلا فلا، وينبغى تقييد محل الإجماع بما إذا اقتصر عليه، فلو عقبه باستثناء آخر، فالخلاف فيه ثابت عندنا فيما إذا قال: على عشرة إلا عشرة إلا ثلاثة، فقيل: يلزمه عشرة، فإن الاستثناء الأول لم يصح، وقيل: يلزمه ثلاثة، واستثناء الكل من الكل إنما لا يصح إذا اقتصر عليه، أما إذا عقبه باستثناء صحيح فيصح، وهذا هو الصحيح، والثالث: يلزمه سبعة، والاستثناء الأول لا يصح ويسقط من البين.

(م): وقيل: لا الأكثر ولا المساوى، وقيل: إن كان العدد صريحًا.

(ش): ما ضعفه المصنف هو مذهب نحاة البصرة، قال صاحب «الارتشاف»: ذهب البصريون إلى أنه لا يجوز استثناء الأكثر ولا المساوى، وإنما يستثنى دون النصف، وذهب أبو عبيدة[1] إلى جواز استثناء الأكثر، وذهب قوم إلى جواز المساوى دون الأكثر. انتهى.

وبالأول قال القاضى، وبالثانى قال كثير من الأصوليين، فلو قال: علىَّ عشرة إلا تسعة لزمه درهم، واحتجوا بأنه يجوز إخراج أكثر أفراد العموم بالتخصيص، فكذلك إخراج أكثر الجملة بالاستثناء، وبالثالث قالت الحنابلة، ونقل الشيخ أبو إسحاق عنهم امتناع المساوى أيضًا كالقاضى، وقال قوم: إن كان العدد صريحًا لم يجز استثناء الأكثر، مثل: عشرة إلا تسعة، وإلا جاز مثل خذ هذه الدراهم إلا ما فى الكيس الفلانى، وكأن ما فى الكيس أكثر من الباقى، وقال بعض النحويين: الصحيح الامتناع فى الأكثر[2]؛

(١) هو: معمر بن المثنى التيمى، البصرى، اللغوى، النحوى، العلامة المشهور، قال عنه الزبيدى: كان من أجمع الناس للعلم، وأعلمهم بأيام العرب وأخبارها، وأكثر الناس رواية. توفى سنة ٢٠٩هـ، وقيل غير ذلك.

ومن مصنفاته: مجاز القرآن، غريب القرآن، غريب الحديث، نقائض جرير والفرزدق. توفى سنة ٢٠٩هـ وقيل غير ذلك.

(٢) ممن ذهب إلى المنع: الزجاج وقال: لم ترد به اللغة؛ ولأن الشىء إذا نقص يسيرًا، لم يزل عنه اسم ذلك الشىء، فلو استثنى أكثر لزال الاسم، قال ابن جنى: لو قال له عندى مائة إلا تسعة وتسعين ما كان متكلما بالعربية، وكان عبثا من القول، وقال ابن قتيبة فى كتاب المسائل: إن ذلك يعنى استثناء الأكثر ولا يجوز فى اللغة؛ لأن تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير أغفلته أو نسيته لقلته ثم تداركته بالاستثناء، ثم ذكر مثل كلام الزجاج، قال الشيخ أبو حامد: إنه مذهب البصريين من النحاة، ومن جملة المانعين من استثناء الأكثر أحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعرى وابن درستويه من النحاة وهو أحد قولى الشافعى. انتهى.

لأن المسألة لغوية، وقد أنكر أهل اللغة جواز ذلك، وإذا كان ليس في اللغة، فلا يفيد وأما الآية التي احتجوا بها في قوله تعالى: ﴿إلا عبادك منهم المخلصين﴾ [الحجر: ٤٠]، مع قوله: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢]، فاستثناء كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود، ففيها جوابان:

أحدهما: إنه استثنى في إحدى الآيتين «المخلصين» من بني آدم وهم الأقل، وفي الأخرى استثنى «الغاوين» من جميع العباد وهم الأقل، فإن الملائكة من عباد الله تعالى، قال تعالى: ﴿بل عباد مكرمون﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وهم غير غاوين.

وثانيهما: أن قوله: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ استثناء منقطع بمعنى لكن، بدليل أنه قال في الآية الآخرى: ﴿وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وحيث قلنا: يجوز الأكثر، فلا خلاف في استكراهه واستحسان استثناء القليل، وقال ابن فارس في «فقه العربية»: الصحيح في العبارة أن يقال: يستثنى القليل من الكثير، ويستثنى الكثير مما هو أكثر منه، وقول من قال: يستثنى الكثير من القليل ليس بجيد، واحتج على جواز النصف بقوله تعالى: ﴿قم الليل إلا قليلاً نصفه﴾ [المزمل: ٢، ٣]، فالضمير في «نصفه» عائد إلى الليل «ونصفه» بدل منه، فإما أن يكون من الليل بعد الاستثناء، فيكون «إلا قليلا» نصفًا وأما من قليل فتبين به إنما أراد بالقليل نصف الليل[1].

(م): وقيل: لا يستثنى من العدد عقد صحيح، وقيل: لا مطلقًا.

(ش): الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته، وللنحاة فيه مذاهب.

أحدها: لا يجوز؛ لأنها نصوص، وصححه ابن عصفور وأجاب عن نحو قوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، بأن الألف لما كان يستعمل للتكثير كقولك أقعد ألف سنة، تريد زمنًا طويلاً، قلت: ويحتمل أن الاستثناء إنما جاء فيها، باعتبار النقص الذي في السنين، فتكون السنة أطلقت وأريد بها المعظم، فالاستثناء لم يرد على العدد، وإنما ورد على المعدود وهو السنين.

والثاني: وهو المشهور، الجواز.

=انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٩).

(١) قال الشوكاني: والحق أنه لا وجه للمنع لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٩).

والثالث: إن كان المستثنى عقدًا من العقود لم يجز نحو عشرين إلا عشرة، وإن لم تكن عقدًا أجاز، نحو: مائة إلا ثلاثة، وممن حكى هذه الثلاثة الشيخ أبو حيان فى شرح التسهيل، ولبعض الأصوليين مذهب رابع: لا يجوز أن يستثنى الأكثر ولا يجوز استثناء عقد تام بالنسبة إلى المستثنى فلا يجوز له عشرة إلا واحدًا، ويجوز إلا نصف واحد آخر من الواحد، ولا يجوز له على مائة إلا عشرة، ويجوز إلا تسعة، ولا يجوز على ألف إلا مائة، ويجوز إلا تسعة وتسعين، وهذه المذاهب كلها تنفع فى الأقارير، فأما الطلاق فمحصور فى الثلاث، وإنما يجيء الخلاف السابق فى استثناء الأكثر أولاً.

تنبيه: ذكر المصنف في شرح المختصر أن القاضي حسين والمتولي وافقا ابن عصفور فى المنع، حيث قالا: لو قال لنسوته الأربع: أربعتكن طوالق إلا ثلاثة، لا يصح، لأنه نص، وليس كما قال: فإنهما صرحا بجواز الاستثناء من العدد مع تقديم الاستثناء كقوله: أربعتكن إلا ثلاثة طوالق، وإنما منعناه مع التأخير.

وكذا حكاه عنهما الرافعي، وليس مدركهما فى ذلك ما توهمه المصنف، وإلا فمنعناه مطلقًا، ولجاء هنا قول بالتفصيل بين التقديم والتأخير ولا أثر لذلك، وإنما مدركهما أن الحكم فى صورة التقديم وقع بعد الإخراج، فلا يلزمه التناقض، بخلاف الصورة السابقة.

(م): والاستثناء من النفى إثبات وبالعكس خلافًا لأبى حنيفة.

(ش): الاستثناء من النفى إثبات عندنا؛ لأن الاستثناء ضد المستثنى منه، وهو مذهب نحاة البصرة، وقال أبو حنيفة(1) ليس بإثبات، بل هو مسكوت عنه فإذا قلت: قام القوم إلا زيدًا، فالقوم محكوم عليهم بالقيام، وزيد محكوم عليه بعدم القيام وعنده مسكوت عنه

---

(١) ذهبت الحنفية إلى أن الاستثناء لا يكون إثباتًا، وجعلوا بين الحكم بالإثبات، والحكم بالنفى واسطة وهو عدم الحكم، قالوا: فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالإثبات، واستدلوا بأن الاستثناء هو مأخوذ من قولك ثنيت الشيء إذا صرفته عن وجهه فإذا قلت: لا عالم إلا زيد، فهاهنا أمرت أحدهما هذا الحكم، والثانى نفس العلم فقولك إلا زيد يحتمل أن يكون عائدًا إلى الأول، وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت، إذ الاستثناء إنما يزيل الحكم بالعلم فيبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه بنفى ولا إثبات، ويحتمل أن يكون عائدًا إلى الثانى وحينئذ يلزم تحقق الثبوت لأن ارتفاع العدم يحصل الوجود لا محالة لكون عود الاستثناء إلى الأول أولى إذا الألفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية لا على الأعيان الخارجية فثبت أن عود الاستثناء إلى الأول أولى. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٩، ١٥٠).

غير محكوم عليه بشيء. واختاره الإمام فى «المعالم»[١]، والحق مذهب الجمهور؛ لأن قولنا: لا إله إلا الله توحيد وإثبات للإله، فلو لم يكن المستثنى من النفى مثبتًا، لم يكن لا إله إلا الله توحيدًا، والحنفية يقولون: إنما استفيد الحكم بالتوحيد من القرائن، فإن ظاهر حال كل متلفظ بها، إنه إنما يقصد بها التوحيد لا التعطيل، وأما العكس وهو الاستثناء من الإثبات نفى، نحو قام القوم إلا زيدًا. فهو نفى القيام عن زيد، ونقل جماعة منهم الإمام فى «المعالم»: الاتفاق، وليس كذلك، بل الخلاف جار فيه كما قاله الهندى وغيره، فلهذا ذكر المصنف الخلاف فى الحالين، وقدم ما الخلاف فيه محقق، وآخر ما الخلاف مشكوك فيه، ليبين إنه يخالف فيهما جميعًا، وهذا من محاسنه، فإنه لو عكس كالمنهاج والمختصر؛ لتوهم أن قوله: خلافًا لأبى حنيفة مقصور على الثانى، ومراده شمول الأمرين.

تنبيهان:

الأول: حاصل مذهب الجمهور: أن الاستثناء دال على نقيض ما تقدم من النفى أو الإثبات، من جهة دلالة العقل على أن النقيضين لا ثالث لهما، فلو كان لهما ثالث، لم يكن أن يتعين النفى ولا الثبوت، بل أمكن أن يقال الواقع: هو القسم الثالث.

الثانى: أن الخلاف يقوى فى غير الاستثناء المفرغ، أما المفرغ فيقوى أنه إثبات قطعًا، فإذا قلت: ما قام إلا زيد، فليس معك شىء تثبت له القيام فيكون فاعلاً به إلا زيد، فهو متعين ضرورة للإثبات، بخلاف قولك: ما قام أحد إلا زيد، ويحتمل أن يقال: كمل الكلام قبل الاستثناء، وصار هذا فضلة، فأمكن ألا يكون محكومًا عليه بشىء لقول الحنفية.

(م): والمتعددة إن تعاطفت فللأول، وإلا فكل لما يليه ما لم يستغرقه.

(ش): الاستثناءات المتعددة إما أن يكون بعضها معطوفا على بعض أو لا، فإن كان الأول عاد الكل إلى الأول المستثنى منه، نحو قوله: على عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا

---

(١) قال الشوكانى: واختلف كلام فخر الدين الرازى فوافق الجمهور فى المحصول، واختار مذهب الحنفية فى تفسيره، والحق ما ذهب إليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة على أنها لو كان لها وجه لكان مثل ذلك لازما فى الاستثناء من الإثبات واللازم باطل بالإجماع فالملزوم مثله، وأيضا نقل الأئمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه، ولو كان ما ذهبوا إليه صحيحًا لم تكن كلمة التوحيد توحيدًا، فإن قولنا لا إله إلا الله هو استثناء من نفى، وقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله». انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٠).

اثنين، فإن الكل يرجع إلى الأول، فلا يلزم إلا واحدًا؛ لأن الاستثناء يجب أن يتعقب المستثنى منه ولا يجوز فصله عنه، فإذا عطف بعضه على بعض صار كالجملة الواحدة، وإلا لم يصح أن يكون استثناء ووجهه بعض أصحابنا بأنه عطف على المنفى فيكون نفيا.

وإن لم يكن بعضها معطوفا على بعض، فإما أن يكون استثناء الثاني مستغرقا للأول، أولا، فإن كان مستغرقا إما بالتساوى نحو: له عشرة إلا ثلاثة إلا ثلاثة.

وإما بالزيادة، نحو: عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة، فإنها لا تبطل، بل تعود جميعها إلى المستثنى منه؛ حملا للكلام على الصحة؛ كذا قاله في «المحصول» و«المنهاج» وهو في الزائد صحيح وفي المساوى معارض بأن الثاني يكون توكيدا لما قاله الرافعي في الإقرار وإن لم يكن مستغرقا عاد الثاني إلى الأول، نحو: عشرة إلا ثمانية إلا سبعة فيلزمه تسعة كذا قطعوا به، لكن ذكر الرافعي في الطلاق في كلامه على الاستثناء من النفي إثبات، لو قال: أنت طالق ثلاثا إلا اثنتين إلا واحدة، أنه يقع ثنتان، وقال الحناطي[1]: يحتمل أن يعود الاستثناء الثاني إلى أول اللفظ، قال في «الروضة»: والصواب الأول.

فائدتان: الأولى هذه المسألة مفرعة على جواز الاستثناء من الاستثناء وهو الصحيح، كقوله تعالى: ﴿**إنّا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته**﴾ [الحجر: ٥٨- ٦٠].

قال الروياني: ومن أهل اللغة من ينكر ذلك. ويقول: العامل في الاستثناء الفعل الأول بتقوية بحرف الاستثناء، والعامل الواحد لا يعمل في معمولين، ويقول في الآية: إن الاستثناء الثاني من قوله: «أجمعين»، وغيره يجوز ذلك، وبقول العامل «إلا» الثانية لا يقال: سكت الأصوليون عن عكس هذه المسألة وهي أن يتعدد المستثنى منه، ويتحد المستثنى؛ لأنا نقول هي مسألة الاستثناء عقب الجمل وسنذكرها.

(م): والوارد بعد جمل متعاطفة للكل، وقيل: إن سبق الكل لغرض، وقيل: إن عطف بالواو، وقال أبو حنيفة والإمام: للأخيرة، وقيل: مشترك، وقيل بالوقف.

(ش): الاستثناء الواقع عقب جمل، عطف بعضها على بعض؛ كقوله تعالى: ﴿**والذين**

---

(١) هو: الحسين بن محمد بن الحسن الطبري، الشافعي المعروف بالحناطي، نسبة إلى بيع الحنطة فقيه، حدث ببغداد، قيل توفي بعد الأربعمائة بقليل. من مصنفاته: الكفاية في الفروق والفتاوى.
انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٥٤)، كشف الظنون (٢/٤٩٩).

يرمون المحصنات﴾ [النور: ٤]، الآية: اختلفوا فيه فعندنا يعود إلى الجميع، ما لم يقم دليل على إرادة البعض؛ لأن الأصل اشتراك المتعاطفين في جميع المتعلقات كالحال والشرط، وتكون الجمل معطوفا بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة، هذا هو المشهور عند الشافعي وأصحابه، وكان ابن الرفعة يتوقف في نسبة ذلك إليه؛ لأن ابن الصباغ نقل عن نص البويطى، إذا قال: أنت طالق ثلاثًا وثلاثًا إلا أربعًا، وقعت ثلاث، قال ابن الصباغ: وهذا إنما هو، لأنه أوقع جملتين، واستثنى إحداهما بجملتها، فلم يقع، لأن الاستثناء يرجع إلى الأخيرة من الجملتين. انتهى.

وجوابه أن شرط العود للجميع إمكان عوده إلى كل واحدة منهما وهو منتف هنا؛ فلهذا خص بالأخيرة. وذكر المصنف فى شرح المختصر فى الجواب عن مثل هذا السؤال تخصيص المسألة بغير العدد، وليس كما قال.

ثم القائلون بعوده إلى الجميع، منهم من شرط فيه أن يساق الكلام لغرض واحد كأكرم بنى تميم واخلع عليهم؛ فإن الغرض التعظيم فيهما، فإن اختلفا عاد إلى الأخيرة، وهو قول أبى الحسين. ومنهم من شرط كون العطف بالواو، وهذا ما نقله الرافعى فى كتاب الوقف عن إمام الحرمين، بعد أن ذكر أن أصحابنا أطلقوا العطف، فقال: رأى الإمام تقييده بأمرين، أحدهما: أن يكون العطف بالواو الجامعة، فإن كان ثم، اختص بالأخيرة والثانى: ألا يتخلل بين الجملتين كلام طويل، وعليه جرى الآمدى وابن الحاجب، والصواب أن «الفاء» و«ثم» و«حتى» كالواو، وقد صرح الغزالى فى باب الوقف من «البسيط» بأن كل حرف يقتضى الترتيب كذلك، وصرح القاضى فى التقريب بالفاء وغيرها، وذهب أبو حنيفة إلى عوده للأخيرة؛ لأن الجملة الأولى استقرت من غير استثناء؛ لأنه إذا تخلل بين المستثنى والمستثنى منه كلام استقر، ولم يجز أن يرجع إليه، واختاره الإمام فى «المعالم» وقال المرتضى: مشترك؛ لأنه جاء لهما، وعن القاضى والغزالى الواقف، بمعنى عدم العلم بمدلوله فى اللغة فلا يدرى ما حكمه[1].

---

(١) الوقف: حكاه صاحب المحصول، عن القاضى أبى بكر والمرتضى من الشيعة، قال سليم الرازى فى التقريب: وهو مذهب الأشعرية، واختاره إمام الحرمين الجوينى، والغزالى، وفخر الدين الرازى.

قلت: إلا أن صاحب المحصول حكى عن المرتضى الوقف للاشتراك لا لعدم العلم بمدلوله فى اللغة فلا يدرى ما حكمه كما ذهب إليه القاضى والغزالى، قال الشوكانى: قال فى المحصول: لكنا إذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى الاشتراك، بل بمعنى أنا لا نعلم حكمه فى اللغة ماذا. انتهى.

سؤال: كان القاضي جلال الدين القزويني، رحمه الله تعالى، يقول: إن عود الاستثناء إلى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد.

وجوابه: أن من يجعل العامل هو «إلا» ومنهم ابن مالك لا يرد عليه ذلك، ومن يجعل العامل غيرها، له أن يقول: إنه قد حذف من المتقدم لدلالة المتأخر ثم إن توارد العوامل على معمول واحد فيه خلاف، وقد ذكروا في باب النعت إذا قلت: جاءني زيد وأتى عمرو العاقلان، فابن مالك وجماعة يجوزون ذلك من غير قطع، وغيرهم يمنعه، ويقدره مقطوعا على تقديره مبتدأ.

(م): والوارد بعد مفردات أولى بالكل.

(ش): صور الأصوليون المسألة بالوارد بعد الجمل، والظاهر أنه جرى على الغالب، فإن الوارد بعد المفردات أولى بعوده إلى الكل لعدم استقلالها، ولهذا اقتضى كلام جماعة الاتفاق في المفردات، وجعل الرافعي قوله: عمرة وحفصة طالقتان، إن شاء الله تعالى من باب الاستثناء عقب الجمل.

(م): أما القران بين الجملتين لفظا فلا يقتضي التسوية في غير المذكور حكما، خلافا لأبي يوسف والمزني.

(ش): القران بين الشيئين في اللفظ في حكم لا يقتضي التسوية بينهما في غيره من الأحكام، ولهذا يعطف الواجب على المندوب؛ كقوله تعالى: ﴿**كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده**﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقال أبو يوسف من الحنفية والمزني منا: يقتضي التسوية؛ لأن العطف يقتضي الشركة؛ كقوله تعالى: ﴿**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾ [البقرة: ٤٣]، يقتضي أن لا تجب الزكاة على الصبي كالصلاة، للاشتراك في العطف وهو ضعيف؛ فإن الأصل ألا يشترك المعطوف والمعطوف عليه إلا في المذكور، فإن اشتركا في غيره فلدليل خارج، لا أنه من نفس العاطف، وقد أجمعوا على أنه لو كان عمومان وخص أحدهما لم يلزم منه تخصيص الآخر. وهنا أمور:

أحدها: أن المصنف وغيره أطلقوا الخلاف في هذه المسألة، والذي في كتب الحنفية التفصيل بين الجمل الناقصة، فالقران فيها موجب القران في الحكم بخلاف الجمل التامة، ومثلوا الأول بقوله تعالى ﴿**فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا**﴾ [الطلاق: ٢]، لأن حكم الجملتين، لما لم يختلف كانتا كالجملة الواحدة، والإشهاد في

قلت: ومعنى الاشتراط هو الاشتراك اللفظي كالقرء، والعين. انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٠، ١٥١).

المفارقة غير واجب، فكذا فى الرجعة، ومثلوا الثانى بقوله: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فإن كل واحدة من الجملتين مستقلة بنفسها لم يلحقها ما ينافى استقلالها، فلا يقتضى ثبوت الحكم فى إحداهما ثبوته فى الأخرى.

الثانى: أن ما ذكره فى تفسير القرآن مخالف لتفسير الجدليين فإنهم قالوا: صورته أن يجمع بين شيئين فى الأمر أو فى النهى، ثم يبين حكم أحدهما، فيستدل بالقران على ثبوت ذلك الحكم للآخر، ومثلوه بقوله ﷺ: «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ولا يغتسل»[1].

فقرن البول فيه بالاغتسال، ثم البول فيه يفسده، فكذا الاغتسال، وهذا غير مرضى عندا المحققين، لاحتمال أن يكون النهى عن الاغتسال فيه لمعنى غير المعنى الذى منع من البول فيه لأجله، ولعل المعنى فى النهى عن الاغتسال فيه أنه لا يرفع جنابة كما هو مذهب المصرى.

الثالث: لا يخفى وجه مناسبة ذكر هذه المسألة هنا، وغيره ذكرها فى باب الأدلة المختلف فيها، وهو السبب، وذكرها صاحب البديع فى المفاهيم.

(م): الثانى: الشرط[2]، وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

---

(١) روى الحديث عن أبى هريرة، رضى الله عنه، بلفظ: قال رسول ﷺ: «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم الذى لا يجرى ثم يغتسل فيه» البخارى فى صحيحه (٥٤/١)، ومسلم فى صحيحه (٢٣٥/١، ٢٣٦).

(٢) قال الشوكانى: وحقيقته فى اللغة العلامة كذا قيل، واعترض عليه بما فى الصحاح وغيره من كتب اللغة بأن الذى بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك وجمعه أشراط ومنه أشراط الساعة أى علامتها، وأما الشرط بالسكون فجمعه شروط هذا جمع الكثرة فيه، ويقال فى جمع القلة منه أشرط كفلوس وأفلس، أما اصطلاحا، فقال: أحسن ما قيل فى حده: أنه ما يتوقف عليه الوجود ولا دخل له فى التأثير والافضاء، فيخرج جزء السبب؛ لأنه وإن توقف عليه السبب لكن له دخل فى الافضاء إليه، ويخرج سبب الشىء بالنسبة إليه بالطريق الأول، وتخرج العلة لأنها وإن توقف عليها الوجود فهى مع ذلك مؤثرة، والشرط ينقسم إلى أربعة أقسام، عقلى، وشرعى، ولغوى، وعادى، قلت: ولم يذكر الشارح الشرط اللغوى وهو: كالتعليقات نحو إن قمت، ونحو أنت طالق إن دخلت الدار، فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط والمعلق عليه هو الجزاء. ويستعمل الشرط اللغوى فى السبب الجعلى كما يقال إن دخلت الدار فأنت طالق، والمراد أن الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده، لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببيته، انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٢، ١٥٣).

(ش): أى سواء الشرط العقلى كالحياة مع العلم، والشرعى كالإحصان مع الرجم، والعادى كالسلم مع الصعود[١]، فإن هذه الشروط يلزم من عدمها العدم فى الشروط، ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم، فقد يوجد المشروط عند وجودها، كوجوب الزكاة عند الحول الذى هو شرط وقد يفارق الدين فيمنع الوجوب.

فإن قيل: هذا التعريف صادق على السبب المعين قيل: السبب المعين لا يلزم من انتفائه من حيث هو سبب انتفاء الممكن، بل هو مع ضميمة كونه معينا، وكونه معينا إشارة إلى عدم غيره، لا أى شىء فى نفسه، وبهذه الزيادة يتضح الفرق بين الشرط والسبب المعين، واعلم أن هذا التعريف، قال القرافى: إنه أجود الحدود، فالقيد الأول احتراز من المانع؛ فإنه لا يلزم من عدمه شىء، والثانى من السبب؛ فإنه يلزم من وجوده الوجود، والثالث من مقارنة الشرط وجود السبب، فيلزم الوجود كالحول مع النصاب، لا يستلزم المانع فيلزم العدم، ولكن ذلك ليس لذاته، بل لوجود السبب والمانع، وكذلك احترز به من الشرط الآخر، فإنه إذا جعل المشروط لا لذاته، بل لضرورة كونه أخيرًا، مثاله الحياة شرط للعلم، والعقل شرط للعلم، والاشتغال شرط للعلم، فإذا اشتغل وحصل لم يحصل العلم إلا بالمجموع[٢]، هذا اصطلاح الأصوليين.

قال ابن الرفعة: الشرط فى الاصطلاح الفقهاء ما يلزم من انتفائه انتفاء الشىء الذى جعل شرطا فيه مع أنه ليس بمقوم له، فعدمه حينئذ علامة على النفى، واحترزوا بقولهم: ليس بمقوم له، عن الركن، فإنه يلزم من نفيه النفى، لكنه مقوم له، بمعنى أنه داخل فى مسماه، ولا يتصور ركن إلا للمركب، والشرط يتصور للمركب والبسيط.

(م): وهو كالاستثناء اتصالاً، وأولى بالعود إلى الكل على الأصح

(ش): يجب اتصال الشرط بالكلام بالاتفاق، وكلام المصنف قد يوهم أنه يجرى فيه خلاف الاستثناء، ولا يعرف ذلك وإذا ورد بعد جمل، نحو: أكرم ربيعة وأعط مضرا، إن نزلوا بك فعلى الخلاف فى أنه للكل أو للأخيرة أو الوقف وأولى بعوده إلى الكل، ولهذا

---

(١) فإن العادة قاضية بأن لا يوجد الصعود إلا بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٣).

(٢) قال الشوكانى: ثم الشرط قد يتحد وقد يتعدد، ومع التعدد قد يكون كل واحد شرطا مستقلا فيحصل المشروط بحصول واحد منها، فإذا قال: إن دخلت الدار وأكلت وشربت فأنت طالق لم تطلق إلا بالدخول والأكل والشرب، وإن قال: إن دخلت أو أكلت أو شربت فأنت طالق، طلقت بواحدة منها. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٣).

قال فى «المحصول» إن أبا حنيفة وافقنا على عوده للكل، وفرق بين الاستثناء والشرط، بأن الشرط له صدر الكلام، وهو مقدم تقديرًا، لكن نقل فى «المحصول» فى الكلام عن التخصيص بالشرط عن بعض الأدباء، أن الشرط يختص بالجملة الأخيرة، فإن تقدم اختص بالأولى، وإن تأخر اختص بالثانية ثم قال: والمختار الوقف كما فى الاستثناء، قلت: ولا يبعد مجيء توقف القاضى هنا أيضًا.

(م): ويجوز إخراج الأكثر به وفاقا.

(ش): اتفقوا كما قاله فى المحصول على أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقى، ولا يأتى فيه الأقوال الثلاثة التى فى الاستثناء، فلو قال: أكرم بنى زيد إن كانوا علماء، وكان الجهال أكثر، جاز وفاقا، قال الصفى الهندى: وهذا يجب تنزيله على ما علم أنه كذلك، وأما ما يجهل الحال فيه، فإنه يجوز أن يقيد ولو بشرط لا يبقى من مدلولاته شىء، كقولك: أكرم من يدخل الدار إن أكرمك، وإن اتفق أن أحدا منهم لم يكرمه. ولك أن تقول: سبق من المصنف حكاية الخلاف فى نذر الباقى بعد التخصيص فى كل مخصص، فما وجه إعادته فى الشرط؟ وكيف يحسن بعد الاتفاق على إخراج الأكثر؟ وهناك قول، أنه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام. والممكن فى جوابه حمل إطلاقه هنا على ما إذا كان الباقى بعد الإخراج غير محصور ليوافق ما سبق، وإنما أعاده لينبه على أنه ليس كالاستثناء فى مجيء الخلاف.

(م): الثالث: الصفة[1] كالاستثناء فى العود ولو تقدمت، أما المتوسطة فالمختار اختصاصها بما وليته.

(ش): من المخصصات المتصلة: الصفة، نحو: أكرم بنى تميم الطوال، وهى كالاستثناء فى العود على متعدد، وهل يعود إلى الكل أو يختص بالأخيرة، كما قاله فى المختصر وغيره، ولو تقدمت أى: الصفة المتقدمة كالمتأخرة فى عود الخلاف، والأصح عودها على الجميع؛ كما لو قال وقفت على محتاجى أولادى وأولادهم، فتشترط الحاجة فى أولاد الأولاد، قال الرافعى: وأطلق الأصحاب ذلك، ورأى الإمام تقييده بالقيدين السابقين فى الاستثناء، أما المتوسطة مثل أولادى المحتاجين وأولادهم فقال المصنف: لا نعلم فيها نقلاً، ويظهر اختصاصها بما وليته ويدل له ما نقله الرافعى فى الأيمان عن ابن

---

(١) المراد بالصفة هنا هى المعنوية على ما حققه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور فى علم النحو. انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٣).

كج[١]، أنه لو قال: عبدى حر إن شاء الله، وامرأتى طالق، نوى صرف الاستثناء إليهما، فمفهومه أنه إذا لم ينو لا يحمل الاستثناء عليهما، وإذا كان هذا فى الشرط الذى له صدر الكلام، وقال بعوده إلى الجميع بعض من لا يقول بعود الاستثناء والصفة، فلأن يكون فى الصفة بطريق أولى.

فائدة: قال الرويانى: الفرق بين غير، إذا كانت استثناء، وبينها إذا كانت صفة، أنها إذا كانت صفة، لم توجب شيئًا للاسم الذى بعدها، ولم تنف عنه، جاءنى رجل غير زيد، فوصفت بها، ولم تنف عن زيد المجىء، ويجوز أن يقع مجيئه وألا يقع، وإن كانت استثناء، فإن كان ما قبلها إيجابًا فما بعدها نفى، أو نفيًا فإيجاب، وإذا كانت صفة وصف بها الواحد والجمع، وإذا كانت استثناء، فلا يأتى إلا بعد جمع، أو ما هو فى معنى الجمع، قال الشلوبين: إذا كانت صفة لم توجب شيئًا لغير الاسم الذى بعدها ولم تنف عنه.

وفيه نظر، وفى كلام سيبويه ما يقتضى خلافه.

(م): الرابع: الغاية كالاستثناء فى العود، والمراد غاية تقدمها عموم يشملها أو لم تأت، مثل ﴿حتى يعطوا الجزية﴾، أما مثل ﴿حتى مطلع الفجر﴾، فلتحقيق العموم، وكذا قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر.

(ش): الغاية هى نهاية الشىء ومنقطعه، وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها، أى ليس داخلاً فيه، بل محكومًا عليه بنقيض حكمه؛ لأ، ذلك الحكم لو كان ثابتًا فيه أيضًا، لم يكن الحكم منتهيًا، فلا تكون الغاية غاية، وهو محال، هذا مذهب الشافعى - رحمه الله تعالى - والجمهور. وقيل: يدخل فيما قبله، وقيل: يدخل إن كان من الجنس، وقيل: إن لم يكن معه «من» دخل وإن كان معه فلا، وهى كالاستثناء فى العود على المتعدد؛ كقوله: وقفت على أولادى وأولاد أولادى إلى أن يستغنوا.

والمصنف تابع ابن الحاجب فى إلحاقها بالاستثناء فى العود، على المتعدد وليس المراد التخصيص، فإنها كـ«هو» فى الاتصال أيضًا، وقد أطلق الأصوليون أن الغاية من جملة المخصصات.

---

(١) هو: يوسف بن أحمد بن كج القاضى، الإمام أبو القاسم الدينورى، صاحب أبى الحسن بن القطان أحد أركان المذهب الشافعى، كان يضرب به المثل فى الحفظ للمذهب الشافعى، وله وجه فى المذاهب، وله مسائل وفوائد وغرائب فى القضاء والشهادات، تولى القضاء ببلده، من مصنفاته: المجرد وهو مطول. قتله العيادون بالدينور سنة ٤٠٥هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٧٧/٣)، البداية والنهاية (٣٥٥/١١)، وفيات الأعيان (٦٥/٧).

قال الشيخ الإمام السبكى: وهذا إنما «هو» فى إذا تقدمها عموم يشملها، لو لم يأت بها؛ كقوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية﴾ [التوبة: ٢٩] فلولا هذه الغاية لقاتلناهم أعطوا الجزية، أم لم يعطوها، أما مثل قوله: ﴿حتى مطلع الفجر﴾ [القدر: ٥] فإن الغاية فيها لتأكيد العموم لا للتخصيص؛ فإن طلوعه وزمن طلوعه ليسا من الليل حتى يشملها قوله: ﴿سلام هى﴾، قلت: كذا مثل به، وفيه نظر، لأن الليلة ليست بعامة إلا أن يريد مثل هذا إذا وردت فى صيغة عموم، ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق، ثم قال: فإطلاقهم الخلاف فى انتهاء الغاية، هل يدخل؟ لابد أن يستثنى منه شيئان:

أحدهما: الغاية التى لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ؛ كطلوع الفجر فى قوله: ﴿حتى مطلع الفجر﴾، وكقوله: ﴿حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢] فإن حالة الطهر لا يشملها اسم الحيض.

ثانيهما: ما يكون اللفظ الأول شاملاً لهما؛ كقولك: قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام، فإنه لو اقتصر على قوله: قطعت أصابعه كلها، لأفاد الاستغرق فكان قوله: من الخنصر إلى الإبهام توكيدًا، وكذا قرأت من القرآن من فاتحة الكتاب إلى خاتمته، وهى فى الحقيقة راجع إلى الأول، وأن القصد بها تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه وإن افترقا فى أن الذى حصل غاية فى الثانى طرف المغيا، وفى الأول ما بعده، ففى هذين الموضعين الغاية لا خلاف فيها، بل هى فى الأول خارجة قطعا، وفى الثانية داخلة قطعا.

فائدة: لو قال: بعتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار، لم تدخل الجدران فى البيع، ولو قال: له علىَّ من درهم إلى عشرة، لم يدخل العاشر على الأصح، والفرق مشكل.

(م): الخامس: بدل البعض من الكل، ولم يذكره الأكثرون، وصوبهم الشيخ الإمام

(ش): مثاله: أكرم الناس العلماء، وهذا زاده ابن الحاجب، ولم يذكره الجمهور، وقد أنكره عليه الأصفهانى شارح المحصول، والصفى الهندى فى الرسالة السيفية، وكذا الشيخ الإمام؛ لأن المبدل منه فى نية الطرح، فلم يتحقق.

فيه معنى الإخراج، والتخصيص لابد فيه من الإخراج على ما تقدم تعريفه، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧]، تقديره: لله حج البيت على من استطاع إليه سبيلا، وأيضًا لو لم يكن البدل مستغنى به فى التقدير، لم يكن لتسميته بدلاً معنى، لأن حق البدل ألا يجتمع مع المبدل

منه، فإذا اجتمعنا فلا أقل من تقدير عدم اجتماعهما وفاءً بمقتضى التسوية، وأيضًا فلأن كلامنا فى العام المخصوص لا فى المراد به الخصوص.

(م) القسم الثاني: المنفصل، يجوز التخصيص بالحس والعقل، خلافًا لشذوذ، ومنع الشافعي تسميته تخصيصًا، وهو لفظي

(ش): المنفصل: هو ما استقل بنفسه ولم يحتج فى ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه، بخلاف المتصل وهو ثلاثة: الحس، والعقل، والدليل السمعى، فمثال التخصيص بالحس والمراد به الواقع بالمشاهدة قوله تعالى: ﴿**وأوتيت من كل شيء**﴾ [النمل: ٢٣] وإنما كان هذا تخصيصًا بالحس؛ لأنها لم تؤت السموات والأرض ولا ملك سليمان. ومثال التخصيص بدليل العقل ضروريًا كان أو نظريًا، فالأول كقوله تعالى: ﴿**خالق كل شيء**﴾ [الرعد: ١٦]، وإنما كان هذا تخصيصًا بالعقل[1]؛ لقيام الدليل الدال على خروج الذات والصفات العلية، والثانى كتخصيص: ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع**﴾ [آل عمران: ٩٧] لغير الطفل والمجنون؛ لعدم فهمهما الخطاب، وخالف بعض الناشئة كما قال إمام الحرمين فى التخصيص بالعقل، وهذا هو ظاهر كلام الشافعى ، رضى الله عنه، فى «الرسالة»، وحكاه جمع من أصحابنا خلافًا محققًا، ورده المصنف إلى الخلاف فى التسمية واختاره القرافى، وقال: لأن خروج هذه الأمور من هذا العموم لا ينازع فيه مسلم غير أنه لا يسمى بالتخصيص إلا ما كان باللفظ، أما بقاء العموم على عمومه فلا يقوله أحد، ويشهد له قول الأستاذ أبى منصور: أجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم، واختلفوا فى تسميته تخصيصًا، وذهب جماعة إلى أن الخلاف معنوى؛ لأن العام المخصوص بدليل العقل على قول من يجوز تخصيصه به ويجرى فيه الخلاف السابق فى أنه حقيقة فيه أو مجاز، وعلى قول من لا يجوز تخصيصه به فلا، بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف، كذا قاله الصفى الهندى، قلت: أو يكون عنده من باب العام المراد به الخصوص، لا من باب العام المخصوص فيجيء فيه الكلام السابق فى كونه حقيقة أو مجازًا، وجعل أبو الخطاب من الحنابلة مأخذ الخلاف التحسين والتقبيح العقلى، فإن صح ذلك كانت هذه فائدة ثانية. وقوله: «خلافا لشذوذ» هو عائد

---

(١) فائدة: قال بعض العلماء: ليس فى القرآن عام غير مخصص إلا خمسة مواضع، أولها ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ ثانيها ﴿كل من عليها فان﴾ ﴿وكل نفس ذائقة الموت﴾ ثالثها ﴿والله بكل شيء عليم﴾ رابعها ﴿والله على كل شيء قدير﴾ خامسها ﴿وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها﴾. انتهى.

انظر: معايير التأويل والمتأولين للعامة والمقصرين والمجتهدين، مخطوط لنا.

إلى ما يليه؛ وهو: العقل، فإن التخصيص بالحس لا تعلم فيه خلافًا؛ نعم ينبغى أن يطرقه خلاف مَن المنكرين لإسناد العلم إلى الحواس؛ لأنها عرضة الآفات والتخيلات، واعلم أن الإمام فى أول «البرهان» حكى خلافًا فى تقديم العقل على الحس فقال: ومما خاضوا فيه تقديم ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل، وهو اختيار شيخنا أبى الحسن، وقدم القلانسى من أصحابنا: المعقولات بالأدلة النظرية على المحسوسات من حيث إن العقل مرجع المقولات ومحلها، ومرجع المحسوسات إلى الحواس وهى عرضة الآفات. انتهى، وينبغى جريان مثل هذا الخلاف هنا، إذا تعارض اللفظ بين أن يكون مخصوصًا بالعقل أو بالحس، أيهما يخصص به، ولم يتعرضوا لذلك.

(م): والأصح جواز تخصيص الكتاب به، والسنة بها وبالكتاب، والكتاب بالمتواتر.

(ش): فيها أربع صور:

أحدها: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا لبعض الظاهرية لنا: النافية وقوعه، قال الله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾ [البقرة: ٢٢٨] وهذا عام فى أولات الأحمال وغيرهن وقد خص ﴿**وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن**﴾ [الطلاق: ٤].

الثانية: يجوز تخصيص السنة المتواترة بها، خلافا لداود وطائفة حيث قالوا: يتعارضان، لا يبنى أحدهما على الآخر، حكاه الشيخ أبو حامد، وقال العراقى(١): وتصوير هذه المسألة فى السنن المتواترة فى زمننا عسير لفقد المتواتر، حتى قال بعض الفقهاء: ليس فى السنة متواتر، إلا حديث: «إنما الأعمال بالنيات»(٢)، قلت: إنما تواتر من أحد الطرفين، ولو مثل بحديث: «من كذب علىَّ متعمدًا»(٣)، لكان أقرب، قال: وإنما تصور هذه المسألة فى عصر الصحابة والتابعين، رضى الله عنهم؛ فإن الأحاديث كانت فى زمنهم متواترة لقرب العهد بالمروى عنه، وشدة القيام بالرواية، شمل إطلاق المصنف تخصص الآحاد

---

(١) قوله «العراقى» كذا بالأصل، ولعله تصحيف، فيكون الصواب «القرافى».

(٢) الحديث: سبق تخريجه، قلت: وحديث «إنما الأعمال بالنيات» متواتر بالمعنى فقط.

(٣) حديث: «من كذب علىَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار» رواه البخارى، ومسلم، وغيرهم عن جمع من الصحابة منهم العشرة المبشرون بالجنة.

انظر: صحيح البخارى (١/١٠)، (١/٣١)، ، ومسند الإمام أحمد (١/٧٠)، والمستدرك (١/١٠٣)، وسنن أبى داود (٣/٣٢٠)، وسنن ابن ماجه (١/١٣)، وسنن الدارمى (١/٧٦).

منها بمثلها، ودليله الوقوع ما فى حديث: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق»[(١)]، فتخصيص بقوله: «فيما سقت السماء العشر».

الثالثة: يجوز تخصيص السنة متواترة كانت أو آحادًا بالكتاب، خلافا لبعض أصحابنا، واختاره القفال الشاشى فى كتابه، فقال: متى وردت السنة عامة، وفى الكتاب ما يخرج بعض ذلك عن حكم السنة، وعلم أنه لا نسخ فيهما فالسنة مرتبة على الكتاب وتكون الآية مبينة للسنة، على معنى أن الكتاب لما ورد بما ورد به منه وكانت السنة غير منسوخة تبين بذلك أن السنة إنما أطلق القول فيها مطابقًا لما فى الآية ومرتبًا عليها. انتهى.

وحاصله: أنه يجعل السنة عامًا أريد به الخصوص، لا عامًا مخصوصًا، ولا يرجع الخلاف إلى اللفظ.

الرابعة: يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قال الآمدى: لا أعلم فيه خلافا، وصرح الهندى فيه بالإجماع، ومنهم من حكى خلافًا فى السنة الفعلية.

(م): وكذا بخبر الواحد عند الجمهور، وثالثها: إن خص بقاطع، وعندى عكسه، وقال الكرخى: بمنفصل، وتوقف القاضى.

(ش): فيه صورتان:

أحدهما: يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ إذ لابد من إعمال الخاص، وإلا لزم إبطاله مطلقا، وحكاه ابن الحاجب عن الأئمة الأربعة، لكن الحنفية ينكرونه[(٢)].

---

(١) هذا طرف من حديث رواه البخارى فى صحيحه (١/١٧٨)، ومسلم فى صحيحه (٧/٥٤)، بشرح النووى، والإمام أحمد فى المسند (١/١٤٥).

(٢) قلت: رأى الحنفية مبنى على قاعدتهم، أن دلالة العام على أفراده قبل التخصيص دلالة قطعية، أما بعد التخصيص فظنية، لذا أجازوا لخبر الواحد، أن يخصص العام الذى دخله التخصيص فقط لأن كلا منهما ظنى الدلالة، ولم يجيزوا لخبر الواحد أن يخصص العام قبل التخصيص؛ لأن العام هنا دلالته قطعية، وخبر الواحد دلالته ظنية، ولا يجوز للظنى أن يخصص القطعى، ولأنه ترك العمل بالدليل الأقوى ثبوتًا إلى الدليل الأضعف ثبوتًا وذلك غير جائز، وقد رد الجمهور هذا القول فقالوا: إن عام القرآن الكريم أقوى من خبر الواحد بكونه قطعى الثبوت، فخبر الواحد قوى أيضًا بكونه قطعى الدلالة على ثبوت حكمه للخاص الذى تعلق به، وعليه فإن كلا من عام القرآن وخبر الواحد وجدت فيه ناحية قوة وناحية ضعف، وإذا كان التخصيص إنما ينصب على دلالة عام القرآن على ثبوت حكمه لكل أفراده وهى دلالة ظنية، لا على ثبوته وهى دلالة قطعية، فيترتب بذلك تخصيص المساوى بالمساوى له وهو تخصيص الظنى بالظنى. انتهى.

الثاني: المنع مطلقا، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين.

الثالث: قاله عيسى بن أبان: إنه لا يجوز فى العام الذى لم يخصص، ويجوز فيما خصص؛ لأن دلالته تضعف، وشرط أن يكون الذى خص به دليلاً قطعيًا.

الرابع: عكسه، يعنى إن خص بقاطع لم يتطرق إليه التخصيص بالآحاد، وإلا فجائز أن يقدم على تخصيصه بالآحاد، وهذا الاحتمال من تفقه المصنف، ولم يقل به أحد، ووجهه فيما لم يخص بقاطع أنه يخص بالآحاد؛ لأن غالب العمومات مخصصة، حتى قيل: ما من عام يقبل التخصيص إلا وقد خص، وقيل: لا يعمل بالعام حتى يبحث عن الخاص فيما لم يظهر تخصيص العام يكتفى بالعموم لاعتضادها بالغالب، والظاهر أن العام مخصوص فيقدم على تخصيصه بها، وهذا الخلاف فيما إذا كان العام قد خص بقاطع، فإن لم يبق غالب ولا ظاهر، فكيف يقدم على تخصيصه ثانيًا بالظن؟ـ وبهذا فارق العام النسخ، فإن الخاص غالب على العام وليس النسخ غالبا على الأحكام، بل الغالب غير منسوخ.

والخامس: إن خص قبله بدليل منفصل جاز، وإ، لم يخص أو كان بمتصل لم يجز، قاله الكرخى، وشبهته أن تخصيصه بمنفصل يصيره مجازًا كما هو رأيه، وإذا كان مجازًا ضعف فيسلط عليه التخصيص.

والسادس: الوقف، قيل: بمعنى لا أدرى، وقيل: بمعنى أنه يقع التعارض فى ذلك القدر الذى دل العموم على إثباته والخصوص على نفيه، فتوقف عن العمل، وهذا ظاهر كلام القاضى فى «التقريب».

تنبيه: هذا الخلاف موضعه فى خبر الواحد الذى لم يجمعوا على العمل به، فإن أجمعوا عليه كقوله: «لا ميراث لقاتل»[1]، و«لا وصية لوارث»[2]، ونهيه عن الجمع بين

---

(١) الحديث: رواه أبو هريرة رضى الله عنه مرفوعًا بلفظ: «القاتل لا يرث».
انظر: سنن ابن ماجه (٢/٨٨٣)، سنن البيهقى (٦/٢٢٠)، سنن الدارقطنى (٤/٩٦)، وشرح عارضة الأحوذى (٨/٢٥٩).

(٢) الحديث: عن جمع من الصحابة منهم على بن أبى طالب، ومعقل بن يسار، رضى الله عنهما، مرفوعًا بلفظ: «إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه، فلا وصية لوارث».
انظر: مسند الإمام أحمد (٤/١٨٦،٢٣٨)، وسنن أبى داود (٣/١١٤)، وسنن النسائى (٦/٢٠٧)، وسنن ابن ماجه (٢/٩٠٦)، وسنن البيهقى (٦/٤٦٣).

المرأة وأختها[١] فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف، لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواتر؛ لانعقاد الإجماع على حكمها وإن لم ينعقد على روايتها. نبه عليه ابن السمعانى.

(م): وبالقياس خلافًا للإمام: مطلقًا، والجبائى: إن كان خفيًا، ولقوم: إن لم يكن أصله مخصصا من العموم، وللكرخى: إن لم يخص بمنفصل، وتوقف إمام الحرمين.

(ش): **الثانية:** فى جواز تخصيص العموم من الكتاب والسنة بالقياس، أى بقياس نص خاص كما قاله الغزالى فيه مذاهب: أحدها: الجواز مطلقا، وبه قالت الأئمة الأربعة وغيرهم.

والثانى: المنع مطلقا، واختاره الإمام فى المعالم لكنه فى المحصول اختار الجواز، واستدل لترجيحه، فيكون له فى المسألة رأيان فلا يصح الجزم عنه بأحدهما إلا إذا علم المتأخر.

والثالث: يجوز تخصيصها بالقياس الجلى دون الخفى، وهو رأى ابن سريج.

قال القفال: ولا معنى له إذا حقق؛ لأن العمل بها يلزمه، فمن جوز التخصيص بأحدهما جوز التخصيص بالآخر، ونقله المصنف عن الجبائى، والمعروف عن الجبائى المنع وتقدم العام على القياس مطلقا.

والرابع: أنه إن كان ذلك الأصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جاز، وإلا فلا.

والخامس: إن تطرق إليهما التخصيص جاز وإلا فلا، قاله الكرخى.

والسادس: الوقف فى القدر الذى تعارضا فيه والرجوع إلى دليل آخر سواهما، وهو قول القاضى، وإمام الحرمين فى كتبه الأصوليه، لكنه فى مسألة بيع اللحم بالحيوان من «النهاية» قال: يخص الظاهر بالقياس الجلى إذا كان التأويل لا ينبو عن النص، بشرط أن يكون القياس صدر من غير الأصل الذى ورد فيه الظاهر، فإن لم يتجه قياس من غير

(١) قوله: «وأختها» كذا بالأصل، وهو خطأ بيّن، لأن هذا النهى ثبت بقوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ أما ما نهى عنه رسول الله ﷺ، وهو مقصد الشارح ما روى عن أبى هريرة، وجابر، رضى الله عنهما، «أن النبى ﷺ نهى أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها» وفى رواية «نهى أن يجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها» فيتضح أن ما بالأصل خطأ من الناسخ والصحيح «ونهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها».

انظر: صحيح البخارى (١٦٠/٢)، صحيح مسلم بشرح النووى (١٩١/٩)، سنن أبى داود (٢٢٤/٢)، وسنن النسائى (٧٩/٦)، وسنن ابن ماجه (٦٢١/١)، ومسند الإمام أحمد (١٧٩/٢، ٤٢٣)، وتحفة الأحوذى (٢٧٢/٤).

مورد الظاهر لم تجز إزالة الظاهر، يعنى مستنبط منه يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات.

وفى المسألة **مذهب سابع**: وهو أن يرجح أحدهما بغلبة الظن بحسب القوة والضعف، فتارة يكون العموم أرجح؛ لظهور قصد العموم فيه، ويكون القياس المعارض قياس سنة مثلا، فمثل هذا لا يشكك فى تقديم العموم عليه، وتارة يكون بالعكس، فإن تعارضا، فالوقف، وهذا هو اختيار الغزالى وغيره من المحققين، وقال ابن دقيق العيد: إنه مذهب جيد.

تنبيه: هذا الخلاف فيما إذا كان العام من الكتاب والسنة متواترًا، فإن كان خبر واحد جرى الخلاف فى الترتيب وأولى بالجواز من ذلك. ومن ذلك تخرج طريقة قاطعة هنا بالجواز، وكلام القرافى يشير إلى تصوير القياس بما إذا كان أصله ثابتا بالتواتر، فإن كان ثابتا بأخبار الآحاد كان المنع من التخصيص به أقوى؛ لضعف أصله.

(م): وبالفحوى.

(ش): أى بمفهوم الموافقة، ومقتضى كلام المصنف وغيره الاتفاق فيه، وبه صرح فى «شرح المختصر»، وهو ظاهر إذا قلنا: دلالته لفظية، فإن جعلناها قياسية، فيتجه أن يكون على الخلاف فى المسألة قبلها، وأولى هنا بالتخصيص لما قيل فيه، إنه من قبيل اللفظ، والظاهر أنه يجوز قطعًا، وإن قلنا: دلالته معنوية؛ لأنه أقوى دلالة من المنطوق على ثبوت الحكم؛ إذ الحكم فيه أولى بالثبوت، ونفيه مع ثبوت حكم المنطوق يعود نقصا على الفرض فى الأكثر، بخلاف نفى الحكم عن بعض المنطوق وإثباته فى البعض.

تنبيه: يستفاد من عطف المصنف هذه المسألة على ما سبق، أن الفحوى ليست من باب القياس لكنه فى باب المفهوم، نقل عن الشافعى ، رضى الله عنه، أنها قياسية، وقيل: لفظية، وقيل: كونها قياسا بمجىء الخلاف فى التخصيص بالقياس.

(ص): وكذا دليل الخطاب فى الأرجح.

(ش): أى مفهوم المخالفة، ووجه التخصيص به أن دلالته خاصة، فلو قدم العموم عليه عمل بالعموم فيما عدا المفهوم، والعمل بالدليلين أولى من إلغاء أحدهما، مثاله قول النبى ﷺ: «الماء طهور لا ينجسه شىء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه أو لونه»[1] رواه

---

(١) الحديث: رواه ابن ماجه فى سننه (١٧٤/١) عن أبى أمامة رضى الله عنه، ورواه الدارقطنى فى سننه (٢٨/١) والبيهقى فى السنن الكبرى (٢٥٩/١)، عن ثوبان وروى الشطر الأول منه=

ابن ماجه[1] .بمفهوم قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا»[2]، وكما فى المتعة فإن مفهوم قوله تعالى: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن﴾ [البقرة: ٢٣٦] يقتضى أنه لا متعة للممسوسة، وقوله تعالى: ﴿وللمطلقات متاع﴾ [البقرة: ٢٤١] يقتضى إيجاب المتعة للممسوسة، وللشافعى، رضى الله عنه، فى إيجاب المتعة لها قولان، وهو يؤيد كلام ابن السمعانى فى «القواطع» فإنه يقتضى أن الخلاف قولان للشافعى، رضى الله عنه، قال: وأظهرهما الجواز، واختار غيره المنع؛ لأنه أضعف دلالة من المنطوق لا محالة، فكان التخصيص به تقديما للأضعف على الأقوى، وهو غير جائز، والخلاف إذا قلنا: إنه حجة، فإن قلنا: ليس بحجة، امتنع قطعا.

(م): وبفعله، عليه السلام.

(ش): إذا روى عن النبى ﷺ لفظ عام فى تحريم، ثم فعل بعضه، كان ذلك تخصيصا للفظ العام، إلا أن اختصاصه بما فعل خلافا للكرخى، قال ابن السمعانى: ولذلك لم يخص النهى عن استقبال القبلة واستدبارها[3] فى التخلى باستدباره ﷺ بالمدينة الكعبة[4]

=أبو داود فى سننه (١/١٧)، والنسائى فى سننه (١/١٤٢)، عن أبى سعيد الخدرى. قال ابن الجوزى: حديث لا يصح وجاء فى زوائد ابن ماجه: إسناده ضعيف.
انظر: نيل الأوطار (١/٣٩).

(١) هو: محمد بن يزيد بن ماجه القزوينى، الحافظ، الإمام أبو عبد الله الربعى، مولاهم، قال الخليلى: ثقة كبير متفق عليه، له مصنفات منها: السنن والتفسير والتاريخ، توفى سنة ٢٧٣هـ.
انظر: شذرات الذهب (٢/١٦٤)، طبقات الحفاظ (ص٢٧٨)، طبقات المفسرين (٢/٢٧٣).

(٢) حديث: «إذا بلغ الماء قلتين» رواه عن ابن عمر رضى الله عنه مرفوعا، الإمام أحمد فى مسنده (٢/١٢، ٣٨)، وأبو داود فى سننه (١/١٧)، والنسائى فى سننه (١/١٤٢)، وابن ماجه فى سننه (١/١٧٢) والدارقطنى فى سننه (١/١٥، ٢١)، والبيهقى فى السنن الكبرى (١/٢٦٢)، والحاكم فى المستدرك (١/١٢٢).

(٣) سبق تخريج حديث استقبال القبلة واستدبارها.

(٤) وفعله فى التخلى باستدباره ﷺ بالمدينة الكعبة، معروف من حديث ابن عمر، رضى الله عنهما، قال: «رقيت يومًا على بيت حفصة فرأيت النبى ﷺ على حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة» رواه البخارى فى صحيحه (١/٢٨)، ومسلم فى صحيحه (٣/١٥٣)، بشرح النووى، وأحمد فى المسند (٢/١٢، ١٣).

وقد خصت الصحابة قوله، عليه الصلاة والسلام، فى الجمع بين الجلد والرجم[(١)] بفعله فى رجم ماعز[(٢)] والغامدية، من غير جلد، هكذا ذكر الأصحاب، وعندى أن هذا بالنسخ أشبه.

وقال بعضهم: صورة المسألة أن يكون النبى ﷺ داخلاً تحت ذلك العموم كقوله ﷺ: «لا صلاة بعد العصر»[(٣)].

ثم صح عنه الصلاة بعده[(٤)]، فتبين بهذا الفعل أنه مخصص من ذلك العموم، فأما إذا لم يتناول خطابه إلا أمته فقط مثل: «لا تواصلوا»[(٥)]، ثم وجدناه يواصل، فلا يكون ذلك تخصيصًا له بل خصوصًا به، إذا لم يتناوله ذلك العموم إلا أن يقوم دليل بمساواته لأمته فى ذلك الحكم.

(م): وتقريره فى الأصح.

---

(١) حديث، الجلد والرجم: عن عبادة بن الصامت مرفوعًا، قال: قال رسول الله ﷺ: «خذوا عنى البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» وراه مسلم فى صحيحه (١٣١٦/٣)، وأبو داود فى سننه (١٤٤/٤)، والترمذى فى سننه (٣٢/٤)، وابن ماجه فى سننه (٨٥٢/٢)، والإمام أحمد فى المسند (٤٧٦/٣).

(٢) قصة ماعز بن مالك الأسلمى الصحابى المعروف معدود من المدنيين، روى عنه ابنه عبد الله حديثا واحدًا، اعترف بالزنا وأمر رسول الله ﷺ برجمه، وقال ﷺ: «لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمتى لجزأت عنهم» رواها البخارى فى صحيحه (١٢١/٤)، ومسلم فى صحيحه (١٩٥/١١)، بشرح النووى، والإمام أحمد فى المسند (٢٣٨/١)، (٢٨٦/٢)، (٢/٣)، (٨٩/٥).

(٣) حديث عمر، رضى الله عنه، مرفوعًا: «لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس» رواه البخارى فى صحيحه (٧٧/١)، ومسلم فى صحيحه (١١٠/٦)، بشرح النووى، وأحمد فى المسند (١٨/١، ٢١، ٣٩)، قال ابن حجر: ورد من رواية جمع من الصحابة تزيد عن العشرين.

(٤) حديث أم سلمة، رضى الله عنها، أن النبى ﷺ، صلى فى بيتها ركعتين بعد صلاة العصر، فأرسلت إليه الجارية تقول: يا رسول الله، أم سلمة سمعتك تنهى عن هاتين الركعتين، وأراك تصليهما: فقال: «أتانى ناس من بنى عبد القيس فشغلونى عن الركعتين اللتين بعد الظهر، فهما هاتان» رواه البخارى فى صحيحه (٦٧/٢، ٦٨)، ومسلم فى صحيحه (٥٧١/١، ٥٧٢)، وأبو داود فى سننه (٢٤/٢)، والنسائى فى سننه (٢٨٢/١).

(٥) الحديث عن أبى سعيد الخدرى أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا تواصلوا، فأيكم أراد أن يواصل فليواصل حتى السحر» قالوا: فإنك تواصل، قال: إنى لست كهيئتكم، إن لى مطعما يطعمنى، وساقيا يسقينى» رواه أبو داود فى سننه (٣١٧/٢).

(ش): تقريره ﷺ واحدًا من أمته على خلاف مقتضى العموم، تخصيص لذلك العموم فى حق الواحد، وأما فى حق غيره فإن تبين فى ذلك الواحد معنى حمل عليه كل من شاركه فى تلك العلة، وإن لم يتبين، فالمختار عند ابن الحاجب أنه لا يتعدى إلى غيره، وخالفه المصنف فى شرحه واختار التعميم وإن لم يظهر المعنى، ما لم يظهر ما يقتضى التخصيص ثم إن استوعبت الأفراد كلها فهو نسخ وإلا فتخصيص.

تنبيه: لم يذكر المصنف التخصيص بالإجماع مع أنه مذكور فى «المختصر» و«المنهاج»؛ لأن التخصيص فى الحقيقة بدليل الإجماعٍ لا بنفس الإجماع، وكان فى أصل المصنف هنا: والأصح: أن مخالفة الأمة تتضمن ناسخًا، ثم ضرب عليه، وألحقه بباب النسخ، وسنذكره هناك، إن شاء الله تعالى.

وكان قياسه هنا أن يقول: إن عمل الأمة فى بعض أفراد العام بما يخالفه يتضمن تخصيصًا.

(م): وإن عطف العام على الخاص، ورجوع الضمير إلى البعض، ومذهب الراوى ولو صحابيا، وذكر بعض أفراد العام، لا يخصص.

(ش): فيه صور:

أحدها: عطف العام على الخاص لا يوجب تخصيص العام كقوله تعالى: **﴿واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن﴾** [الطلاق: ٤]، فكان هذا للمطلقات، ثم قال: **﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾**.

وهو عام فى المطلقات، والمتوفى عنهن فلا يكون هذا العطف تخصيصًا للعام، كما لا يكون عطف الخاص على العام يوجب تخصيص العام، واعلم: أن هذه المسألة قل من ذكرها، وقد وجدتها فى كتاب أبى بكر القفال الشاشى فى الأصول، ومثلها بآية الطلاق الكريمة، أما **عطف الخاص** على العام، فلا يوجب تخصيص العام عندنا خلافا للحنفية، وقد سبقت فى قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهد»(١)، ويمكن أن يجرى هذا الخلاف فى مسألة الكتاب؛ لأن المأخذ اشتراك المتعاطفين فى الأحكام.

الثانية: إذا ذكر عامًا ثم عقبه بضمير يختص ببعض ما تناوله لم يوجب ذلك تخصيص العام، خلافا لإمام الحرمين كقوله تعالى: **﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾**

(١) سبق تخريجه.

[البقرة: ٢٢٨]، ثم قوله تعالى: ﴿وبعولتهن أحق بردهن في ذلك﴾، فإن ذلك يختص بالرجعيات، فلا يوجب تخصيص التربص بهن بل يعم البائن والرجعية.

الثالث: مذهب الراوى سوى الصحابى وغيره لا يخصص العموم الذى رواه خلافا للحنفية، والحنابلة[١]، وقال بعضهم: يخص مطلقا وإن كان غير صحابى؛ لأن المجتهد المتبحر فى الأدلة يجوز أن يطلع على حديث. يدل على قرائن تدله على تخصيص ذلك العام، كما فى الصحابى، وبعضهم: إن كان الراوى صحابيًا.

ولنا أن العموم حجة ومذهب الصحابى ليس بحجة، فلا يجوز تخصيصه به، وإذا ثبت هذا فى الصحابى، فغيره أولى للاتفاق على قوله ليس بحجة، والتخصيص بغير دليل لا يجوز، واعلم: أن ما صور به المصنف المسألة هو الصحيح، وبه صرح إمام الحرمين، لكن شرط كون الراوى من الأئمة، ولم يذكر المصنف هذا القيد استغناء بقوله: «مذهب». وجعل الآمدى وابن الحاجب موضوعها فى الصحابى يعمل بخلاف العام سواء كان هو الراوى للعام أم لا، لا فى راوى الخبر مطلقا، وقصره القرافى على مخالفة الصحابى إذا كان راويًا للعام، والأول أولى، فإن القائلين بأن مذهب الصحابى حجة، يخصون العموم به على خلاف فيه، وإن لم يكن راويًا. ولهذا جعلها سليم الرازى فى «التقريب» مسألتين:

إحداهما: التخصيص بقول الصحابى؛ وخص الخلاف فيه بما إذا لم يعلم انتشاره، وإن انتشر وانقرض العصر كان التخصيص به؛ لأنه إما إجماع أو حجة.

الثانية: أنه يروى الصحابى خبرًا عامًا ثم يصرفه إلى الخصوص، فلا يحمل عليه على القول المزيد خلافًا لأبى حنيفة، ومثل الماوردى المسألة بحديث «الولوغ»[٢] فإن أبا هريرة روى السبع، وأفتى بالثلاث، وبحديث: «من بدل دينه فاقتلوه»[٣]، فإن ابن عباس رواه، وأفتى بأن المرتدة لا تقتل وهذا الثانى أحسن؛ لأن الأول ليس من باب العموم، فإن قيل: قد خص الشافعى تحريم الاحتكار بالأقوات؛ لأن حديث: «من احتكر فهو خاطئ» رواه سعيد بن المسيب[٤]، وكان يحتكر الزيت، فقيل له، فقال: إن معمرًا[٥]، راوى الحديث

---

(١) قلت: مذهب الحنفية والحنابلة جواز التخصيص بمذهب الصحابى على خلاف بينهم فى ذلك فبعضهم يخصص به مطلقًا وبعضهم يخصص به إن كان هو الراوى للحديث، وسيأتى.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) هو: سعيد بن المسيب بن حزن المخزومى أبو محمد القريشى المدنى سيد التابعين. الإمام الجليل فقيه الفقهاء، قال الإمام أحمد: سيد التابعين، وقال يحيى بن سعيد: «كان أحفظ الناس=

كان يحتكر. رواه مسلم قلنا: من هنا خرج بعضهم قولاً للشافعى، رضى الله عنه، أن مذهب الراوى يخصص العموم، لكن المعروف عنه: المنع، وكأنه استنبط من النص معنى يخصصه، ورأى العلة الإضرار، فخصه بالأقوات وعضد ذلك بمذهب الصحابى.

الرابعة: إذا حكم على العام بحكم، ثم أفرد منه فردًا وحكم عليه بذلك الحكم بعينه، فلا يكون ذلك تخصيصًا للعام أى حكمًا على باقى أفراده بنقيض ذلك مثاله قوله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»[(١)]، مع قوله ﷺ فى شاة ميمونة: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه»[(٢)]، وقال أبو ثور: التعبير بذلك الفرد يدل بمفهومه على التخصيص، وهذا ضعيف؛ لأنه مفهوم لقب، «والشاة» لقب، وقد ينازع فى هذا؛ لأن الشاة لم تقع فى لفظ الشارع، وليس هذا من أبى ثور قولا بمفهوم اللقب كما توهم بعضهم؛ لأنه لا يعرف عنه القول، ولكنه يجعل ورود الخاص بعد تقدم العام قرينة فى أن المراد بذلك العام هذا الخاص، ويجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيد، وحينئذ فهو عنده من باب العام الذى أريد به الخصوص، لا من باب العام المخصوص فتفطن لذلك، ثم لا يخفى أن صورة المسألة إذا كان الخاص موافقا لحكم العام، فإن كان له مفهوم يخالفه كالصفة فهى مسألة تخصيص العموم بالمفهوم وقد سبقت.

=لأحكام عمر وأقضيته». جمع الحديث والتفسير والفقه والورع والعبادة والزهد. توفى سنة ٩٣هـ. وقيل ٩٤هـ.

انظر: تذكره الحفاظ (٥٤/١)، طبقات الحفاظ (ص١٧) حلية الأولياء (١٦١/٢)، شذرات الذهب (١٠٢/١).

(٥) هو: معمر بن عبد الله بن نافع بن عوف بن عبيد بن عويج بن عدى بن كعب القرشى العدوى ويقال فيه معمر بن أبى معمر، شيخًا من شيوخ بنى عدى، أسلم قديمًا وتأخرت هجرته إلى المدينة؛ لأنه كان قد هاجر الهجرة الثانية إلى الحبشة، روى عنه سعيد بن المسيب عنه أن رسول الله ﷺ قال «لا يحتكر إلا خاطئ».

انظر: الإصابة (٤٩٩/٣)، الاستيعاب (٤٢١/٣)، وجاء فى الاستيعاب: كان معمر وسعيد يحتكران الزيت فدل على أنه أراد بالحكرة الحنطة وما يكون قوتا فى الأغلب.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووى (٤٣/١١).

(١) الحديث رواه بمعناه عن ابن عباس مرفوعًا البخارى فى صحيحه (٢٧/٢)، ورواه بلفظه عن ابن عباس مرفوعًا الإمام أحمد فى المسند (٢١٩/١، ٢٢٧)، وأبو داود فى السنن (٦٦/٤)، والنسائى فى السنن (١٥١/٧)، وابن ماجه فى السنن (١١٩٣/٢).

(٢) حديث: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه» رواه مسلم فى صحيحه (٥٢/٤)، بشرح النووى، الإمام أحمد فى المسند (٢٦٢/١، ٣٦٦، ٣٧٢)، والنسائى فى سننه (١٧٢/٧)، أبو داود فى سننه (٦٥/٤).

(م): وإن العادة بترك بعض المأمور تخصيص إن أقرها النبي ﷺ أو الإجماع، وأن العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما ورائه بل تطرح له العادة السابقة.

(ش): التخصيص بالعادة مما اختلف فيه نقل الإمام الرازي والآمدي وأتباعهما، فذكر الإمام أن العادة تخصص، وعكس الآمدي وابن الحاجب، فمن الناس من أجراه على ظاهره، ومنهم من حاول الجمع بينهما ظانا تواردهما على محل واحد.

والصواب أن للمسألة صورتين.

إحداهما: وهي التي تكلم فيها صاحب «المحصول» وأتباعه، أن يوجب النبي ﷺ أو يحرم شيئًا بلفظ عام، ثم يرى من بعد العادة جارية بترك بعضها أو بفعله، فالمختار كما قال في «المحصول»: إنه علم جريان العادة في زمن النبي ﷺ مع عدم منعه منها فتخصيص، والمخصص في الحقيقة تقريره وإن علم عدم جريانها لم يخص، إلا أن يجمع عليه فيصح، ويكون المخصص هو الإجماع لا العادة، وإن جهل فاحتمالان.

الثانية: وهي التي تكلم فيها الآمدي وابن الحاجب، أن تكون العادة جارية على ورود العام بفعل معين كأكل طعام معين مثلا، ثم إنه - عليه السلام - ينهاهم عنه بلفظ يتناوله، كما لو قال: حرمت الربا في الطعام، فهل يكون مقتصرًا على ذلك الطعام فقط أو يجري على عمومه ولا تأثير للعادة فيه؟ والحق الثاني. وعندهم: إن الذي جرت به العادة مرادًا قطعًا، وإنما الخلاف في أن غيره، هل هو مراد معه؟ وقال ابن دقيق العيد: الصواب التفصيل بين العادة الراجعة إلى الفعل وإلى القول، فما رجع إلى الفعل يمكن أن يرجح فيه العموم على العادة مثل أن يحرم بيع الطعام بالطعام، وتكون العادة بيع البر، فلا يخص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية.

وأما ما يرجع إلى القول فمثل أن يكون أهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده اعتبارًا سبق الذهن فيه إلى ذلك الخاص، فإذا أطلق اللفظ العام فيقوى تنزيله على الخاص المعتاد؛ لأن الظاهر أنه إنما يدل باللفظ على ما ساغ استعماله فيه؛ لأنه المتبادر إلى الذهن.

(م): وإن نحو: «قضى بالشفعة للجار» لا يعم؛ وفاقا للأكثر.

(ش): لأن ما ذكره ليس لفظ الرسول ﷺ، بل حكاية لفعله. ويحتمل أن يكون قضاؤه لجار كان بصفة يختص بها. وقد يتأيد بقول الشافعي، رضي الله عنه، وقائع الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، وخالف ابن الحاجب: فاختار أنه يعم الجار مطلقا، وإنما ذكره الآمدي بحثًا فأقامه ابن الحاجب مذهبا وارتضاه، وقال:

وقال الشيخ في «شرح العنون»: اختار بعض الفقهاء عموم نحو: «قضى بالشفعة للجار»[(١)] على عدالة الصحابي، ومعرفته باللغة، ومواقع اللفظ، مع وجوب أن تكون الرواية على وفق السماع من غير زيادة ولا نقصان، ومنهم من قال: لا يعم، لأن الحجة في المحكي، ولا عموم للمحكي.

والحق التفصيل: فإن كان المحكي فعلاً أو شوهد لم يجز حمله على العموم، فلذلك وجه، وإن كان فعلاً لو حكى لكان دالاً على العموم، فعبارة الصحابي عنه يجب أن تكون مطابقة للقول لما تقدم من معرفته وعدالته.

تنبيهان:

الأول: قد يتخيل أن هذه المسألة مكررة مع قوله في باب العموم: «أن الفعل المثبت ليس بعام»، وليس كذلك، ولهذا أطلق ابن الحاجب أن الفعل المثبت ليس بعام في أقسامه، ثم ذكر «قضى بالشفعة للجار» واختار أنه يعم، والفرق أن الفعل لا صيغة له حتى يتمسك بعمومه، بخلاف القضاء والأمر والنهي، فإنه لا يصدر إلا عن صيغة وقد يفهم الراوي منها العموم فيرويه على ذلك.

الثاني: أن هذا لا يختص بـ«قضى»، بل يجري في نحو نهى عن بيع الغرر[(٢)]، ونكاح الشغار[(٣)]، وأمر بقتل الكلاب[(٤)]، كما قاله الغزالي، وخالفه غيره، وقطع هنا بالتعميم؛ لأن «أمر» و«نهى» عبارة عن أنه وقع منه خطاب بالتكليف، ولما لم يذكر مأمورًا ولا منهيًا علم أن المخاطب به الكل.

---

(١) حديث: «قضى بالشفعة للجار» رواه بهذا اللفظ عن أبي رافع النسائي في سننه (٧/٢٨١).

(٢) حديث: النهي عن بيع الغرر، رواه عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا، مسلم في صحيحه (٣/١١٥٣)، ومالك في الموطأ (ص٤١٢)، وأحمد في المسند (١/١١٦، ٣٠٢)، (٢/١٥٤)، وأبو داود في سننه (٣/٢٥٤)، والنسائي في سننه (٧/٢٣٠)، وابن ماجه في سننه (٢/٧٣٩)، والدارمي في سننه (٢/٢٥١).

(٣) الشغار هو: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته، ليس بينهما صداق. وقد نهى رسول الله ﷺ عنه، روى ذلك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما، البخاري في صحيحه (٣/٢٤٥) بحاشيه السندي، ومسلم في صحيحه (٩/٢٠٠) بشرح النووي.

(٤) الحديث رواه عن ابن عمر، رضي الله عنهما، بلفظ: «أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب، فأرسل في أقطار المدينة أن تقتل» ورواه عن مطرف بن عبد الله عن ابن المفضل بلفظ، قال: أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب، ثم قال: «ما بالهم وبال الكلاب»، ثم رخص في كلب الصيد وكلب الغنم. مسلم في صحيحه (١٠/٢٣٧) بشرح النووي.

(م): مسألة: جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال فى عمومه، والمستقل الأخص جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت والمساوى واضح.

(ش): لا إشكال فى دعوى العموم فيما يذكره الشارع من الصيغ السابقة ابتداء، أما ما ذكره جوابًا لسؤال سائل، فلا يخلو إما أن يستقل بنفسه بدون السؤال أولا. فإن لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء به فهو على حسب السؤال. إن كان عامًا فهو عام، وإن كان خاصًا فهو خاص حتى كأن السؤال معاد فيه، مثل أن يسأل: من يتوضأ بماء البحر فيقول: نعم، ولا خلاف فيه، وإن استقل بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان يفيد العموم، فهو على ثلاثة أقسام إما أن يكون أخص من السؤال أو مساويًا أو أعم:

والأول: الأخص، مثل قولك من جامع فى نهار رمضان فعليه ما على المظاهر. فى جواب سؤال: من أفطر فى نهار رمضان، وهذا الجواب إنما يجوز بثلاثة شرائط:

أحدها: أن يكون فيما خرج من الجواب تنبيه على ما لا يخرج منه، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وثانيها: أن يكون السائل من أهل الاجتهاد، وإلا لم يفد التنبيه.

وثالثهما: أن لا يفوت وقت العمل بسبب اشتغال السائل بالاجتهاد، لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق. والأولان يمكن فهمهما من قول المصنف إذا أمكنت معرفة المسكوت وسكت عن حكمه فى العموم والخصوص، وهو كحكم السؤال فى ذلك، لكن لا يسمى عامًا، وإن كان السؤال عامًا؛ لأن الحكم فى غير محل التنصيص غير مستفاد من اللفظ بل من التنبيه، قاله الصفى الهندى.

والثاني: المساوى أن يكون الجواب مساويًا للسؤال؛ وهو إما فى العموم كما لو سئل عمن أفطر فى نهار رمضان فعليه ما على المظاهر؟ وإما فى الخصوص، كما لو قلت: ماذا يجب علىَّ، وقد أفطرت فى رمضان؟ فقيل: يجب عليك كفارة الظهار، وحكمه ظاهر، وحكى فى المستصفى هنا عن الشافعى حمله على العموم وأنه المراد بقوله: ترك الاستفصال مع تعارض الاحتمال يدل على عموم الحكم، ومثله بقول القائل: أفطر زيد فى نهار رمضان فقال: «يعتق رقبة»، أو طلق ابن عمر زوجته وهى حائض فقال: «ليراجعها».

(م): والعام على سبب خاص معتبر عمومه عند الأكثر.

(ش): ورود العموم على سبب خاص لا يقدح فى عمومه، فيتناول السبب وغيره، لأن العدول عن الخاص الذى هو السبب إلى محل العام دليل على إرادة العموم وهذا

مذهب الشافعي ، رضى الله عنه، كما قاله القاضى أبو الطيب والماوردى وغيرهما، وحكاه القاضى عبد الوهاب عن الحنفية وأكثر الشافعية والمالكية، واحتج له الماوردى فى كتاب «اللغات» بأمرين:

أحدهما: أن السبب قد كان موجودًا ولا حكم، ثم ورد اللفظ فتعلق به الحكم، فكان اعتبار ما وجد الحكم بوجوده أولى من اعتبار ما لم يوجد الحكم بوجوده.

والثاني: أن تخصيص العموم إنما يقع بما ينافى اللفظ، ولا يقع بما يوافقه والسبب موافق، فلم يجز أن يكون مخصصًا، وعن المزنى والقفال: أنه يقتصر على ما خرج عليه السبب.

وقال إمام الحرمين: إنه الذى صح عنده من مذهب الشافعى ، رضى الله عنه، وقد أنكر الإمام فخر الدين فى المناقب ذلك. وقال: معاذ الله أن يصح هذا النقل عنه، كيف! وكثير من الآيات نزلت فى أسباب خاصة، ثم لم يقل الشافعى - رضى الله عنه بقصرها على تلك الأسباب.

وفى المسألة **مذهب ثالث:** إن كان الشارع ذكر السبب فى الحكم اقتضى تخصيصه به، وإن لم يكن السبب إلا فى كلام السائل فالجواب على عمومه، حكاه ابن القطان فى كتابه عن أبى هريرة[1].

تنبيه: لا فرق فى هذا القسم بين أن يكون السبب سؤالا أو لا؛ ولهذا صرح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله.

(م): فإن كانت قرينة التعميم فأجدر.

(ش): محل الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره على السبب أو تعميم، فإن كانت قرينة تقتضى التعميم فأجدر بالتعميم، مثال التعميم قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة**﴾ [المائدة: ٣٨]، والسبب رجل سرق رداء صفوان[2]، فالإتيان بالسارقة معه قرينة تدل

---

(١) قوله: «حكاه ابن القطان عن أبى هريرة» كذا بالأصل، وهو خطأ والصواب عن ابن أبى هريرة.

(٢) هو الصحابى: صفوان بن أمية بن خلف بن وهب، الجمحى القرشى المكى، أبو وهب، كان من أشراف قريش فى الجاهلية والإسلام، فصيح، جواد أسلم بعد الفتح، وكان من المؤلفة، شهد اليرموك، ومات بمكة سنة ٤١هـ، له فى كتب الحديث ١٣ حديثًا، روى عن النبى ﷺ، وروى عنه أولاده، أمية، وعبد الله، وعبد الرحمن، وابن ابنه صفوان بن عبد الله، وسعيد بن المسيب، وعطاء، وطاوس، وعكرمة وغيرهم.

على الاقتصار على المعهود، ومثال القرينة القاصرة له على السبب تخصيص الشافعى رضى الله عنه نهيه عن قتل النساء والصبيان بالحربيات لخروجه على سبب وهو أنه ﷺ مر بامرأة مقتولة فى بعض غزواته فقال: «لم قتلت وهى لا تقاتل»، ونهى عن قتل النساء والصبيان[1]، فعلم أنه أراد به الحربيات، ويخلص بذلك عن استدلال أبى حنيفة على امتناع قتل المرتدة، فلم يعمل الشافعى، رضى الله عنه، بعموم هذا الخبر وقصره على سببه مع أن العبرة عنده بعموم اللفظ، لكن لما عارضه قوله: «من بدل دينه فاقتلوه»، ولم يكن بد من تخصيص أحدهما بالآخر، فوجب تخصيص الوارد على سبب وحمل الآخر على عمومه؛ لأن السبب من أمارات التخصيص قال الماوردى فى «الحاوى»: ومن هنا قال ابن دقيق العيد: ينبغى أن يفرق بين سبب لا يقتضى السياق التخصيص به، وبين سبب يقتضى السياق والقرائن التخصيص به، فإن كان من الباقى فالواجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن. إذ به يتبين مقصود الكلام، وبه يرشد إلى بيان المجملات وتمييز المحتملات وفهم مأخذ الخطاب.

(م): وصورة السبب قطعية الدخول عند الأكثر فلا تخص بالاجتهاد، وقال الشيخ الإمام: ظنية: وقال: ويقرب منها خاص فى القرآن تلاه فى الرسم عام للمناسبة.

(ش): العام إذا ورد على سبب، فصورة السبب هل هى قطعية الدخول حتى لا يجوز تخصيصها بالاجتهاد؛ بخلاف ما زاد عليه، فإنه يجوز تخصيصه به، أو كغيرها من الأفراد، فالجمهور على الأول وربما ادعى فيه الإجماع؛ لأن العام يدل عليه بطريقين، وعن أبى حنيفة الثانى، وأنه يجوز إخراج السبب عن العموم استنباطًا من مصيره إلى أن الولد يلحق

=كان يطوف بالبيت وصلى ثم لف رداء له من برد، فوضعه تحت رأسه فنام، فأتاه لص، فاستله من تحت رأسه، فأخذه فأتى النبى ﷺ فقال: «أسرقت رداء هذا؟»، قال: نعم، قال: «اذهبا به فاقطعا يده»، قال صفوان: ما كنت أريد أن تقطع يده فى ردائى، فقال له: «فهلا قبل أن تأتينى».

انظر: الإصابة (١٨١/٢)، الاستيعاب (١٧٦/٢). وانظر: الحديث فى موطأ مالك (٣٨٤/٢، ٣٨٥)، سنن النسائى (٦٩/٨)، سنن ابن ماجه (٨٦٥/٢)، بذل المجهود (٣٤٢/١٧).

(١) حديث النهى عن قتل النساء والصبيان، رواه عن ابن عمر رضى الله عنهما، البخارى فى صحيحه (١١٣/٢)، والإمام أحمد فى المسند (٢٢/٢، ٢٣، ٧٦)، وأبو داود فى سننه (٥٣/٣)، وابن ماجه فى سننه (٩٤٧/٢)، والدارمى فى سننه (٢٢٢/٢).

بالفراش فى الحرة دون الأمة، وإن كان حديث ابن زمعة[1] إنما ورد فى الأمة، والحق أن السبب لا يكون قرينة فى القطع بالدخول، وهذا لا يجوز أن يصير اللفظ نصًا صريحًا فى بعض مسمياته لقرينة خارجية تتصل به بالنسبة إليه، وهو صار نصًا فيه، لقرينة الورود فيه لا من حيث الوضع، ودلالة العام إما أن تتحد بالنسبة إلى مسمياته من حيث الوضع لا غير، فلا منافاة بين كونه نصًا صريحًا فى محل الورود، وبين كونه عامًا هذا ما ذهب إليه الشيخ الإمام، فقال: القطع بالدخول ينبغى أن يكون محله إذا دلت قرائن حالية أو مقالية على ذلك، أو على اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محالة، وإلا فقد ينازع الخصم دخوله وضعًا تحت اللفظ العام، ويدعى أنه يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب، وبيان أنه ليس بداخل فى الحكم فإن للحنفية أن يقولوا فى حديث عبد ابن زمعة: أن قوله ﷺ: «الولد للفراش»، وإن ورد فى الأمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه إما بالثبوت وإما الانتفاء، فإذا ثبت أن الفراش هى الزوجة؛ لأنها الذى يتخذ لها الفراش غالبًا، وقال: الولد للفراش، كان فيه حصر أن الولد للحرة ومقتضى ذلك لا يكون للأمة، فكان فيه بيان الحكمين جميعًا، نفى السبب عن السبب وإثباته لغيره، ولا يليق دعوى القطع والمقطوع به أنه لابد من بيان حكم السبب، أما كونه بقطع دخوله فى ذلك أو بخروجه عنه فلا يدل على تعيين واحد منهما، قال: وجميع ما تقدم فى السبب وبقية الأفراد التى دل اللفظ العام بالوضع عليها وبين ذينك الشيئين رتبة متوسطة، فيقول: قد تنزل الآيات على الأسباب الخاصة، وتوضع كل واحدة منها ما يناسبها من الآية رعاية لنظم القرآن وحسن اتساقه، فذلك الذى وضعت معه الآية النازلة على سبب خاص للمناسبة، إذا كان مسوقًا لما نزل فى معنى يدخل فى ذلك اللفظ العام، أو كان من جملة الأفراد الداخلة وضعًا تحت اللفظ العام فدلالة اللفظ عليه يحتمل أن يقال: إنه كالسبب فلا يخرج ويكون مرادًا من الآية قطعًا ويحتمل أن يقال أنه لا ينتهى فى القوة إلى ذلك لأنه قد يراد غيره وتكون المناسبة لشبهه به والحق أنه رتبة متوسطة دون السبب وفوق العموم المجرد مثاله: قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**﴾ [النساء: ٥٨]، فإن مناسبتها لما قبلها وهو قوله: ﴿**ألم تر إلى**

---

(١) حديث ابن زمعة هو: أن سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة اختصما فى غلام، فقال سعد: هذا يا رسول الله ابن أخى عتبة بن أبى وقاص، عهد إلىَّ أنه ابنه، انظر إلى شبهه، وقال عبد بن زمعة: هذا أخى يا رسول الله ولد على فراش أبى من وليدته، فقال: «هو لك يا عبد، الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبى منه يا سودة بنت زمعة».

انظر: صحيح البخارى (٤/١٧٠)، صحيح مسلم (٢/١٠٨٠)، الإصابة (٢/٤٢٥).

الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً﴾ [النساء: ٥١]، إن ذلك إشارة إلى كعب بن مالك(١) كان قدم مكة وشاهد قتلى بدر، وحرض الكفار على الأخذ بثأرهم فسألوه من هو أهدى سبيلاً، فقال: أنتم، كذبًا منه وضلالة.

فتلك الآية فى حقه وحق من شاركه فى تلك المقالة وهم أهل كتاب يجدون عندهم فى كتابهم نعت النبى ﷺ وصفته، وقد أخذت عليهم المواثيق أن لا يكتموا ذلك وأن ينصروه، وكان ذلك أمانة لازمة فلم يؤدوها وخانوا فيها وذلك يناسب الأمر بأداء الأمانة.

تنبيه: لا ينبغى ذكر هذه المسألة فى العام المخصوص عند من اعتبر السبب لأنه من العام الذى أريد به الخصوص، وقد سبق الفرق بينهما.

(م): **مسألة: إن تأخر الخاص عن العمل نسخ العام وإلا خصص، وقيل: إن تقارنا تعارضا فى قدر الخاص كالنصين وقالت الحنفية وإمام الحرمين: العام المتأخر ناسخ فإن جهل فالوقف أو التساقط.**

هذه المسألة فى بقاء العام على الخاص إذا وجد نصان متنافيان، أحدهما عام والآخر خاص، فإما أن يعلم تاريخهما أو لا، فإن علم، فإما أن يعلم تأخر أحدهما على الآخر، أو تقاربهما، فإن علم المتأخر فإما أن يتأخر عن وقت العمل أم لا، فهذه أقسام:

الأول: أن يكون الخاص متأخرًا عن وقت العمل بالعام، فهاهنا يكون الخاص ناسخًا لذلك القدر الذى تناوله العام بلا خلاف، ولا يمكن حمله على التخصيص، لأن تأخر بيانه عن وقت العمل ممتنع، وقول المصنف نسخ العام أى الفرد الذى تناوله العام، وإلا فلا خلاف أنه يعمل بالعام فى بقية الأفراد فى المستقبل.

الثانى: أن يتأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، فمن منع تأخير بيان

---

(١) قوله: «كعب بن مالك» كذا بالأصل وهو خطأ والصحيح «كعب بن الأشرف» وهو ما تدل عليه الآية وسبب نزولها: أخرج أحمد وابن أبى حاتم عن ابن عباس قال: لما قدم كعب بن الأشرف مكة، قالت قريش: ألا ترى هذا المنصبر المنتبر من قومه يزعم أنه خير منا، ونحن أهل الحجيج، وأهل السدانة، وأهل السقاية؟ قال: أنتم خير، فنزلت فيهم ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾ ونزلت ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب﴾ إلى ﴿نصيرًا﴾.
قلت: وروى غير ذلك فى أسباب نزولها.
انظر: تفسير القرطبى (١٨١٩/٣)، تفسير الجلالين (ص٨٦) أسباب النزول للنيسابورى (ص١١٤)، ولباب النقول فى أسباب النزول للسيوطى (ص١٤٩) مزيلاً بتفسير الجلالين.

التخصيص كالمعتزلة، أحال المسألة ومن جوز اختلفوا، والأكثرون أن الخاص يكون مخصصًا للعام؛ لأنه وإن جاز أن يكون ناسخًا لذلك القدر منه لكن التخصيص أقل مفسدة، وعن الحنفية أن الخاص إذا تأخر عن العام بحيث يتخلل بينهما زمان يتمكن المكلف به من العمل أو الاعتقاد لمقتضى العام، كان الخاص ناسخًا.

الثالث: أن يتأخر العام عن وقت بالخاص فهاهنا ينبنى العام على الخاص عندنا، وذهب بعض الحنفية إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

الرابع: أن يتأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به فكالذى قبله وإن علم مقارنتهما، فإما أن يكون الخاص مقارنًا للعام نحو: «فيما سقت السماء العشر» ثم يقول عقيبه: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق»، فالخاص يخصص العام، وأما إن كان العام مقارنًا للخاص نحو «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» ثم يقول عقيبه: «فيما سقت السماء العشر» فكذلك، وحكى فى المحصول قولاً، أنهما يتعارضان فى القدر الذى تناوله الخاص، وعزاه ابن السمعانى للقاضى أبى بكر، وهو ينفى نقل الشيخ أبى حامد وغيره الإجماع على تقدم الخاص، وأما إذا لم يعلم تاريخهما، فعندنا ينبنى العام على الخاص وعند أبى حنيفة يتوقف إلى ظهور التاريخ أو الترجيح، أو يرجع إلى غيرهما، وإلى هذه الأقسام كلها أشار المصنف بقوله: وإلا خصص، أى يقضى بالخاص على العام، تأخر العام وتقدم الخاص أو عكسه، أو تقارنا وعلم المتقدم أو تقارنا وجهل.

ولما كان خلاف التعارض عند المقارنة غريبًا صرح به، وقوله: «فإن جهل»، من تمام قول الحنفية فتفطن له، وابن الحاجب اقتصر على حكاية التساقط عنهم، وصاحب البديع على الوقف، فلهذا جمع المصنف بينهما وهما متقاربان، زاد فى البديع، ويؤخر المحرم احتياطًا.

(م): وإن كان كل عاما من وجه، فالترجيح، وقالت الحنفية: المتأخر ناسخ.

(ش): إذا تعارض خطابان، أحدهما خاص من وجه عام من وجه والآخر خاص من وجه عام من وجه وتنافيا فى الحكم الذى ابتنى عليهما، فيصار إلى الترجيح، ومثاله قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» مع نهيه عن قتل النساء، فإن الأول خاص فى المرتدين عام فى النساء والرجال والثانى خاص فى النساء عام فى الحربيات والمرتدات.

قال الشيخ تقى الدين فى «شرح الإلمام»: وكان مرادهم الترجيح العام الذى لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو، وفيما قاله نظر، فإن صاحب «المعتمد» حكى عن بعضهم فى هذه المسألة، أن

أحدهما إذا دخله تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص، وكذا إذا كان أحدهما مقصودًا بالعموم فإنه يرجح على ما كان عمومه اتفاقا، وعلم من إطلاق المصنف أنه لا فرق فى هذا القسم بين أن يعلم تقدم أحدهما على الآخر أو مقارنتهما، وهو كذلك، وما حكاه عن الحنفية من أن المتأخر هو الناسخ فهو قياس ما سبق عنهم فى التى قبلها لكن لم أجده صريحًا فى هذه المسألة.

(م): المطلق والمقيد: المطلق الدال على الماهية بلا قيد، وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة، ومن ثم قالا: الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئى، وليس بشىء، وقيل: بكل جزئى، وقيل: إذن فيه.

(ش): المراد بالدال على الماهية بلا قيد من حيث هى، من غير اعتبار عارض من عوارضها، كقولنا: الرجل خير من المرأة، فخرج بقوله: بلا قيد المعرفة والنكرة، أما المعرفة فلأنها تدل على الحقيقة مع وحدة معينة كزيد، وأما النكرة فلأنها تدل عليها مع وحدة معينة كرجل، وظهر بهذا الفرق بين المطلق والنكرة[1]، وقيل: لا فرق بينهما، وبه صرح الآمدى فقال: المطلق فى سياق الإثبات، وتابعه ابن الحاجب، فقال: المطلق ما دل على شائع فى جنسه، وقوله: «شائع» أى لا يكون متعينًا، بحيث يمتنع صدقه على كثيرين، وقوله: فى جنسه، أى له أفراد تماثله، وهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هى، والدال على واحد غير معين وهو النكرة؛ لأنها أيضًا لفظ دال على شائع فى جنسه وقول المصنف: توهماه النكرة، ممنوع بل تحققاه وما صنعاه خير مما صنعه المصنف، ولا شك أن مفهوم الماهية بلا قيد، ومفهومها مع قيد الوحدة، متغايران. لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره، ولكن الأصوليون لم يفرقوا بينهما؛ لأنه لا فرق بينهما فى تعلق التكليف بهما، فإن التكليف لا يتعلق إلا بالموجود فى الخارج، والمطلق الموجود فى الخارج هو واحد غير معين فى الخارج، لأن المطلق لا يوجد فى الخارج إلا فى ضمن الآحاد ووجوده فى ضمنه هو صيرورته عينه بانضمام مشخصاته إليه، فيكون المطلق الموجود واحدًا غير معين، وذلك هو مفهوم النكرة والأصولى إنما يتكلم فيما يقع به التكليف، فلهذا فسره بالمعين، وأما الاعتبارات العقلية كما فعله المصنف فلا تكليف بها، إذ لا وجود لها فى الخارج، لأن المكلف به يجب إيقاعه. والإتيان بما لا يقبل الوجود فى الخارج لا يمكن فلا يكلف به، ولهذا ذكر صاحب «البديع» من الحنفية، المطلق كما

---

(١) قال الأصفهانى فى شرحه للمحصول بأنه لم يجعل المطلق والنكرة سواء، بل غاير بينهما فإن المطلق الدال على الماهية من حيث هى والنكرة الدالة على الماهية بقيد الوحدة الشائعة.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٤).

ذكره ابن الحاجب مع قوله: فيما بعد، أن الحق تفسير المطلق بالماهية من حيث هى، والحاصل أن الماهية من حيث هى لا يمكن أن توجد فى الخارج إلا فى ضمن الجزئيات. فعند ورود الأمر بها، يكون المطلوب بها جزئيًا من جزئياتها، لأنها نص مطلوبة بالقصد الأول، فورود الأمر بها لدلالتها عليها بالمطابقة، وتصير قيدًا من القيود الموجبة لجزئيتها مقصودًا بالقصد الثانى لتوقف وجودها عليه، فيؤول الأمر إلى أن يكون المطلوب بها جزئيا من جزئياتها، فيؤول الأمر باللفظ الدال على الماهية عند استعماله فى التكليف إلى الدلالة على جزئى وهو النكرة، فلا فرق بينهما فى التكاليف، فلهذا صح تسمية كل منهما بالمطلق، وتفسير المطلق بكل واحد منهما.

وقوله: «ومن ثم»، أى ولأجل هذا التأصيل، قال الآمدى وابن الحاجب: إن الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئى من جزئيات الماهية، لا بالكلى المشترك، فإذا قيل: أمرت من غير تعين، فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة؛ لأن الماهية هى المطلوبة؛ لأن الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الأعيان فلا تطلب. قال المصنف: وليس بشىء، يعنى لأنا نفرق بين الماهية بشرط شىء وبشرط لا شىء وبلا شرط، وإذا قرنت بينها علمت أن المطلوب الماهية من حيث هى، لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية، ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر، ثم إن ذلك غير مستحيل بل موجود فى الجزئيات، وذهب الإمام فخر الدين إلى أنه أمر بالماهية المشتركة بين الأفراد لا بجزئى معين وهو ما حكاه أبو المناقب الزنجانى(١) عن مذهب الشافعى رضى الله عنه، وأن الأول مذهب أبى حنيفة، والحق أن الماهية من حيث هى لا تستلزم التعدد ولا الوحدة، بل هى صالحة لأن يعرضها كل واحد منهما، ووجه ما أشار إليه المصنف من بناء هذه المسألة على هذا الأصل، أن من قال إن الأمر بمطلق الماهية أمر بواحد من جزئياته، فالمطلق عنده عبارة عن جزئى ممكن مَطابق الماهية لا عين الماهية من حيث هى، واشتمالها فى الأصول لكونها هى المرادة منه، وقوله: إذن فيه إشارة إلى احتمال أبداه الصفى الهندى فى القياس فى الكلام على حجيته بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ [الحشر: ٢] حيث اعترض الخصم بأن الدال على الكلى لا يدل على الجزئى، فلا يلزم الأمر بالقياس

---

(١) هو: محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار شهاب الدين الزنجانى، لغوى، من فقهاء الشافعية، من أهل ذنجان بقرب أذربيجان، استوطن ببغداد وولى فيها نيابة قضاء القضاة، وعزل ودرس بالنظامية ثم بالمستنصرية، استشهد ببغداد أيام دخول هولاكو سنة ٦٥٦ هـ، من مصنفاته: كتاب فى تفسير القرآن الكريم، مختصر الصحاح فى اللغة، تخريج الفروع على الأصول.
انظر: طبقات الشافعية (١٥٤/٥)، النجوم الزاهرة (٦٨/٧).

الذى هو جزئى للكلى الذى هو مطلق الاعتبار، قال الهندى: ويمكن أن يجاب بأن الأمر بالماهية الكلية، وإن لم يقتضِ الأمر بجزئياتها، لكن يقتضى تخيير المكلف فى الإتيان بكل واحد من تلك الجزئيات بدلاً عن الآخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها أو لجميعها، ثم التخيير بينهما يقتضى جواز فعل كل واحد منها.

(م): مسألة: المطلق والمقيد كالعام والخاص وزيادة أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما، وكانا مثبتين، وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق، فهو ناسخ وإلا حمل المطلق عليه، وقيل: المقيد ناسخ إن تأخر، وقيل: يحمل المقيد على المطلق.

(ش): ما سبق فى مسائل الخاص والعام من متفق عليه ومختلف فيه، يجرى فى المطلق والمقيد، ويزيد مسألة فى حمل المطلق على المقيد فلا يخلو إما أن يختلف حكمهما أولا، فإن لم يختلف حكمهما فلا يخلوان إما أن يتحد موجبهما أى سببها أولا، فإن اتحد موجبهما، فلا يخلوان إما أن يكونا مثبتين أو منفيين أو أحدهما مثبتًا والآخر منفيًا.

القسم الأول: أن يكونا مثبتين بأن يذكر الرقبة مطلقة فى كفارة القتل، وتقيد بالإيمان فى كفارة القتل أيضًا، فإن تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ، وإن لم يتأخر المقيد ففيه ثلاثة مذاهب: **أصحها:** حمل المطلق على المقيد جمعًا بين الدليلين، ويكون المقيد بيانًا للمطلق، أى يكون المراد بالمطلق المقيد، لانسخًا له، سواء تقدم المطلق أو تأخر.

والثاني: أن يحمل المطلق على المقيد، ويكون المقيد ناسخًا للمطلق إن تأخر المقيد.

والثالث: أن يحمل المقيد على المطلق سواء تقدم أو تأخر وحاصله إنهما مسألتان: حمل المطلق على المقيد وفيه قولان، والثانية: إذا قلنا: يحمل فهو بيان أو نسخ قولان والأصح الأول، واعلم أن جماعة نقلوا الاتفاق فى هذا القسم على حمل المطلق على المقيد منهم القاضى أبو بكر، وليس الأمر كذلك، وذكر ابن السمعانى فى «القواطع»: أن الحنفية اتفقوا على أنه لا يحمل إذا اختلف السبب واختلفوا إذا اتفق السبب. فقال بعضهم: يحمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده كما إذا اختلف السبب ومنهم من قال: يحمل المطلق على المقيد فى هذه الصورة انتهى وذكر الطرطوشى من المالكية: أن أصحابه اختلفوا فى حمل المطلق على المقيد مع اتحاد السبب والحكم كإطلاق المسح فى قوله: «يمسح المسافر ثلاثة أيام» وتقييده بقوله: «إذا تطهر فلبس».

(م): وإن كانا منفيين فقائل المفهوم يقيده به وهو خاص وعام.

(ش): القسم الثاني: أن يكونا منفيين نحو، لا تعتق مكاتبًا ولا تعتق مكاتبًا كافرًا،

فمن يخصص بالمفهوم لابد أن يقيد المكاتب بمفهوم قوله مكاتبًا كافرًا، وهو من باب تخصيص العام لكونه فى سياق النفى لا تقييد المطلق، وأما من لا يقول بالمفهوم فلا يعتق المكاتب أصلاً، ويعمل بمقتضى الإطلاق ولا يخصه بالنهى المقيد؛ لأنه بعض ما دخل تحته، هذا حاصل مراد المصنف، وفيه تنبيه على أن جعل ابن الحاجب لهذا من باب المطلق والمقيد معترض.

وكلام ابن دقيق العيد يخالفه فإنه قال فى قوله ﷺ: «لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول»[1]، أنه يقتضى تقييد النهى بحالة البول ووردت رواية أخرى فى النهى عن مسه باليمين مطلقا من غير تقييد بحالة البول، فمن الناس من أخذ بهذا المطلق وقد يسبق إلى الفهم أن العام محمول على الخاص، فيخص النهى بهذه الحالة وفيه بحث؛ لأن هذا يتجه فى باب الأمر والإثبات، فأما لو جعلنا الحكم للمطلق أو للعام فى صورة الإطلاق أو العموم كان فيه إخلال باللفظ الدال على طلب القيد وذلك غير جائز، وأما فى باب النهى، فإنّا إذا جعلنا الحكم للمقيد، أخللنا بمقتضى اللفظ المطلق مع تناول النهى له وذلك غير سائغ، وهذا كله بعد النظر فى تقديم المفهوم على ظاهر العموم.

(م): وإن كان أحدهما أمرًا والآخر نهيًا، فالمطلق مقيد بضد الصفة.

(ش): **الثالث**: أن يكون أحدهما مثبتًا والآخر منفيًا مثل: إن ظاهرت فاعتق رقبة، ويقول: لا تملك رقبة كافرة، فإنه تقييد المطلق بنفى الكفر، لاستحالة إعتاق الرقبة الكافرة مع عدم تملكها، والحمل هنا ضرورى لذلك، لا من أجل أن المطلق فيهما محمول على المقيد، ولهذا قال المصنف، فالمطلق مقيد بضد الصفة.

(م): وإن اختلف السبب فقال أبو حنيفة: لا يحمل، وقيل: يحمل لفظًا، وقال الشافعى رضى الله عنه: قياسًا.

(ش): ما سبق جميعه عند اتحاد السبب، فإن اختلف كإطلاق الرقبة فى كفارة الظهار[2] وتقييدها بالإيمان فى القتل[3]، فهى محل الخلاف. فقال أبو حنيفة: لا يحمل

---

(١) الحديث رواه عن أبى قتادة مرفوعًا، البخارى فى صحيحه (٤١/١)، ومسلم فى صحيحه (٢٢٥/١).

(٢) وذلك فى قوله تعالى: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾ [المجادلة: ٣].

(٣) وذلك فى قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمنًا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾ [النساء: ٩٢].

عليه أصلاً[1] وإلا يلزم رفع ما اقتضاه المطلق بأى صورة كانت فيكون نسخًا، والقياس لا يكون ناسخًا، وذهب المعظم إلى أنه يحمل المطلق على المقيد[2]، ثم اختلفوا هل يحمل بموجب اللفظ، ولا يتوقف على جامع أو لابد من دليل من قياس أو غيره، كما يجوز تخصيص العموم بالقياس وغيره. والأول هو الذى عليه جمهور أصحابنا، وقال الماوردى والرويانى فى باب القضاء: إنه ظاهر مذهب الشافعى رضى الله عنه، وأما المصنف فتابع فيه الآمدى فى نسبة الثانى إلى الشافعى رضى الله عنه، والأقرب الأول، فإن أصحاب الشافعى، رضى الله عنه، أعرف بمذهبه.

وقد قال سليم الرازى فى «التقريب»: إنه ظاهر كلام الشافعى، رضى الله عنه، وظهر أن فى حكاية كلام المصنف لهذا المذهب أمرين:

أحدهما ما ذكرناه.

وثانيهما: تخصيصه الحمل بالقياس وهو فيه متابع لابن الحاجب مع أن القائل بأنه لا يحمل بنفس اللفظ، يقول: لابد من دليل إما قياس أو غيره على ما سبق، ولا يخصه بالقياس[3].

(م): وإن اتحد الموجب واختلف حكمهما فعلى الخلاف.

(ش): كذا قاله القاضى أبو بكر فى كتابه المسمى «المحصول» ومثله بآية الوضوء،

---

(١) قلت: الأحناف يعملون بكل واحد من النصين فى موضعه، فيجوز عندهم إعتاق الرقبة الكافرة فى كفارة الظهار، لأن النص ورد مطلقا فيها، ولا يصح إعتاق الرقبة الكافرة فى كفارة القتل الخطأ، لأن النص ورد فيه مقيدًا بالإيمان، وهذا يعنى أنه لا تعارض عندهم بين النصين. قال الشوكانى: وحكاه القاضى عبد الوهاب عن أكثر المالكية.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٥).

(٢) قال الشوكانى: ولا يخفاك أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضى حصول التناسب بينهما بجهة الحمل فالحق ما ذهب إليه القائلون بالحمل. انتهى. بتصرف.
انظر: إرشاد الفحول (ص٨١٧).

(٣) وذهب جماعة من محققى الشافعية إلى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا يدعى وجوب هذا القياس، بل يدعى أنه إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد وإلا فلا. قال الرازى فى المحصول: وهو القول المعتدل. قال: واعلم أن صحة هذا القول إنما تثبت إذا أفسدنا القولين الأولين أما الأول: يعنى مذهب جمهور الشافعية، وهو التقييد، فضعيف جدًا، لأن الشارع لو قال: أوجبت فى كفارة القتل رقبة مؤمنة، وأوجبت فى كفارة الظهار رقبة، كيف كانت، لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر فعلمنا أن تقييد أحدهما لا يقتضى تقييد الآخر لفظا. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٥).

فإنه قيد فيها غسل اليدين إلى المرفقين[١]، وأطلق فى التيمم الأيدى[٢]، والسبب واحد وهو الحدث، وابن الحاجب قال: إن اختلف حكمهما مثل: اكس ثوبًا، وأطعم طعامًا نفيسًا، فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقًا أى سواء اتحد السبب أو اختلف، وقال المصنف وأومأ غيره إلى المخالفة فقال: ينبغى أن يكون الثوب نفيسًا كالطعام، ويشهد لجريان لجريان[٣] وهو ما ذكره الباجى فى الفصول وغيره، اختلاف قولى الشافعى، وإن القاتل إذا لم يقدر على الصيام هل يجب عليه الإطعام، حملاً لكفارة القتل على كفارة الظهار، كما قيدنا الرقبة المطلقة بالإيمان حملاً لها على الآية المقيدة، والأصح المنع، لأن آية القتل لم تتعرض إلا للإعتاق والصيام. فلا يلحق بهما خصلة ثالثة وإنما اعتبرنا الإيمان، لأن الرقبة مذكورة فى الآيتين، وإن أطلقت فى إحداهما، وأما الإطعام فمسكوت عنه من أصله والمسكوت لا يحمل على المذكور.

(م): والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما إن لم يكن أولى بأحدهما قياسًا.

(ش): ما سبق جميعه فيما إذا قيد فى موضع وأطلق فى موضع، فأما إذا أطلق فى موضع، ثم قيد فى موضعين بقيدين متنافيين، فمن قال بالحمل لفظًا، قال: يبقى المطلق على إطلاقه، إذ ليس التقييد بأحدهما أولى، ومن قال بالحمل قياسًا حمله على ما حمله عليه أولى، فإن لم يكن قياس رجع إلى أصل الإطلاق، وبهذا يندفع اعتراض الحنفية، حيث قالوا: لم قلتم لا يشترط التتابع فى قضاء رمضان مع كونه ورد مطلقًا فى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤]، ولم يحملوه على القتل ولا على صوم الظهار وكذا صوم كفارة اليمين لم يحملوه على الصوم فى كفارة القتل والظهار، فإن الأظهر عندكم جواز التفريق فيه؛ لأنا نقول هذا الحمل قد تجاذبه، أعنى صوم المتعة، حيث نص فيه على التفريق[٤] وصوم الظهار حيث نص فيه على التتابع[٥] فلم يكن إلحاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر، فتركناه على حاله، والكلام فى مطلق له مقيد واحد.

---

(١) وذلك فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ [المائدة: ٦].

(٢) وذلك فى قوله تعالى: ﴿فتيمموا صعيدًا طيبًا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوًا غفورًا﴾ [النساء: ٤٣].

(٣) كلمة «جريان» كذا بالأصل ولعلها مكررة ولعل الصواب الذى يقتضيه السياق «لجريان الخلاف».

(٤) وذلك فى قوله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم﴾ [البقرة: ١٩٦].

(٥) وذلك فى قوله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾ [المجادلة: ٤].

ونازع بعض الحنفية في كون صوم التمتع مقيدًا بالتفريق، وإنما لم يجز قبل يوم النحر؛ لأنه مضاف إلى وقت الرجوع بحرف إذا في قوله تعالى: ﴿وسبعة إذا رجعتم﴾ سلمناه لكن ليس هو في الكل بل في بعض أجزائه قال لأصحابه: ويجب بقاء كل من المقيدين على تقييده وأما حمله على تقييد صاحبه فينظر فيه، فإن تنافى الجمع بينهما كصوم الظهار مع صوم التمتع، لم يحمل أحدهما على الآخر وإن لم يتنافيا، ففي حمله من غير دليل وجهان، فإن حملناه صار كل منهما مقيدًا بالقيدين معًا، قاله الماوردي والروياني في باب القضاء: قالا: وعلى هذا يجوز حمل المطلق أيضًا على المقيدين، ويصير كل من الكلامين مفيدًا بشرطين.

(م): الظاهر والمؤول: الظاهر ما دل دلالة ظنية.

(ش): الظاهر لغة: الواضح، واصطلاحًا ما دل على معنى دلالة ظنية، إما بالوضع اللغوي كالأسد، أو العرفي كالغائط، فقوله: ما دل، جنس، وقوله: ظنية: احتراز عن النص، فإنه يدل دلالة قطعية، وهذا التعريف أعم مما ذكره المصنف في باب المنطوق والمفهوم حيث قال: ظاهر إن احتمل مرجوحًا كالأسد: فإن المراد هنا، ما يفيد معنى سواء أفاده مع معنى آخر إفادة مرجوحه أو لم يفده.

(م): والتأويل: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً ففاسد أولا لشيء فلعب لا تأويل[(١)].

(ش): التأويل لغة: من آل يؤول، أي رجع يرجع[(٢)]. واصطلاحا: ما ذكره[(٣)] فقوله

---

(١) قلت: والثالث الذي قال فيه «أو لا لشيء فلعب لا تأويل» هو تأويل باطل غير مستساغ، لأنه صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى غير ظاهر منه لا يحتمله ولا يوجد دليل عليه، وحكمه البطلان وعدم العمل به مطلقًا؛ لأن العمل به يستلزم نسخ الشريعة، وتبديلها، وهو إن لم يكن كفرًا لتعمد المتأول فهو يؤول إلى الكفر، كالمتؤولة في الأسماء والصفات، أو كالمرتدين الذين تأولا وقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ فامتنعوا عن دفع الزكاة لخليفة رسول الله ﷺ. ويعرف هذا التأويل بالآتي: ١ - يكون متعذرًا لا يحتمله اللفظ ولا يوجد دليل عليه لا شرعي ولا لغوي.

٢ - مخالفته للعلوم الشرعية واللغوية.

٣ - مخالفته لعمل الصحابة وإجماع الأمة.

٤ - إطلاقه في كل لفظ سواء كان يحتمل التأويل أو لا يحتمله كتأويلهم في المحكم والمفسر والمتشابه. انتهى. انظر: معايير التأويل والمتأولين مخطوط لنا.

(٢) قال الشوكاني: التأويل مشتق من آل يؤول إذا رجع، تقول آل الأمر إلى كذا أي رجع إليه، ومآل الأمر مرجعه. وقال النضر بن شميل: إنه مأخوذ من الإيالة، وهي السياسة يقال=

حمل الظاهر، خرج حمل النص على معناه وحمل المشترك على أحد معنييه فلا يسمى تأويلا[١]. وقوله: على المحتمل، أخرج حمل الظاهر على ما لا يحتمله. وقوله: المرجوح، احتراز عن حمل الظاهر على معناه الراجح، فلا يسمى تأويلاً، ويخرج به حمل اللفظ على مدلوله الظاهر المرجوح والمحتمل معًا فلا يسمى تأويلاً، وهذا التعريف يشمل الصحيح والفاسد، فإن حمل لدليل يصيره راجحًا فصحيح سواء كان ذلك الدليل قطعيًا أم ظنيًا. أو لما يظن دليلاً وليس كذلك ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل.

(م): ومن البعيد تأويل أمسك على ابتدى.

(ش): التأويل قد يكون قريبًا فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيدًا فيحتاج للأقوى، وقد يكون متعذرًا فيرد. وقد جرت عادة الأصوليين بذكر ضروب من التأويلات هنا؛ ليتميز الصحيح عن الفاسد؛ ليقاس عليها غيرها، والقصد بها التمرين والتدريب للرياضة نحو مسائل العويص في الفرائض. فمن البعيد تأويل الحنفية قوله ﷺ لغيلان بن سلمة وقد أسلم على عشر «أمسك أربعا وفارق سائرهن»[٢]، فإنهم حملوا أمسك على ابتدى النكاح في أربع منهن. ووجه بعده أنه لم ينقل تجديد لامنه ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين.

=لفلان علينا إيالة، وفلان أئل علينا أى سائس، فكان المؤول بالتأويل كالمتحكم على الكلام المتصرف فيه، وقال ابن فارس في فقه العربية: التأويل آخر الأمر وعاقبته، يقال: ما آل هذا الأمر مصيره، واشتقاق الكلمة من الأول وهو العاقبة والمصير. انتهى.

انظر: المرجع السابق، إرشاد الفحول (ص١٧٦)، المعجم الوسيط (٣٤/١).

(٣) قلت: وخلاصة المعنى الاصطلاحى للتأويل هو: صرف الكلام عن معنى ظاهر منه وإرادة معنى غير ظاهر منه يحتمله مع وجود دليل يؤيده فيصيره راجحا بعدما كان مرجوحا، وهو التأويل الصحيح، لا يصيره راجحا بل مرجوحا وهو التأويل الفاسد لأنه لا حكم فيه لأنه نقيضه الراجح الذى هو متعلق الظن قد حكم به ولا يقدح فى الراجح احتماله للنقيض المرجوح. أو صرف الكلام عن معنى ظاهر منه وإرادة معنى غير ظاهر منه لا يحتمله ولا يوجد دليل عليه، وهو التأويل البطال الغير مستساغ. انتهى.

انظر: معايير التأويل والمتأولين (مخطوط لنا).

(١) قلت: وحمل المشترك على أحد معنييه لا يسمى تأويلا فى حالة وجود قرينة أو دليل من غير حاجة إلى بحث ونظر وتأمل، وهو فى هذه الحالة يسمى مفسرًا أما إذا افتقر المشترك أو أى لفظ محتمل إلى البحث والنظر والتأمل حتى توجد قرينة أو دليل يدل على أحد معانى المشترك أو اللفظ المحتمل فهذا يسمى تأويلاً. انتهى. انظر: معايير التأويل والمتأولين.

(٢) سبق تخريجه.

(م): وستين مسكينًا على ستين مدًا.

(ش): من البعيد أيضا قولهم فى قوله تعالى: ﴿ستين مسكينًا﴾ [المجادلة: ٤].

أى إطعام ستين مسكينًا؛ لأن القصد رفع الحاجة وحاجة ستين مسكينًا فى يوم واحد كحاجة واحد فى ستين يومًا، فجعلوا المعدوم وهو طعام، مذكورًا؛ ليصح كونه مفعولاً لإطعام وقد جعلوا ستين مسكينًا عدمًا مع صلاحه؛ لأن يكون مفعولاً لإطعام. ثم هذه العلة رافعة لاعتبار العدد الذى هو حكم الأصل؛ فكانت مبطلة له، ولا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعكر على أصله بالإبطال، ولأن فى العدد فائدة، وهى أن دعاءهم أقرب إلى الإجابة، فلا يجوز إلغاؤها.

(م): وأيما امرأة نكحت نفسها على الصغيرة والأمة والمكاتبة.

(ش): أى حملوا المرأة فى الحديث على ذلك ووجه بعده، أن الصغيرة ليست بامرأة فى حكم اللسان، كما أن الصبى ليس برجل، وألزموا سقوط التأويل على مذهبهم؛ فإن الصغيرة لو زوجت نفسها فالعقد عندهم صحيح موقوف نفاذه على إجازة الولى ففروا من ذلك وقالوا هو محمول على الأمة، فألزموا بطلانه بقوله: فلها المهر، ومهر الأمة لا يجب لها بل لسيدها ففروا من ذلك، وقالوا: هو محمول على المكاتبة، فقيل لهم: هو باطل أيضًا، والقياس وإن قوى هنا فى نفسه لكن دلالة العام قوية، لأنه قال: أى، وهى كلمة عامة، وأكدها بكلمة ما، فيبعد الإتيان بهذه الصيغة المؤكدة مع إرادة صورة نادرة فيما بين النساء، بل لا تخطر بالبال، ومن هذا التقرير يظهر لك حسن جمع المصنف بين هذه الثلاثة وإيرادها على هذا الترتيب وهو فيه متبع لابن الحاجب وقد غفل عنه شراحه.

(م): ولا صيام لمن لم يبيت على القضاء والنذر.

(ش): لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية فى النهار، فجعلوه كاللغز، إذ حملوه على النادر مع اشتماله على صيغة العموم.

(م): وذكاة الجنين ذكاة أمه، على التشبيه.

(ش): عند الحنفية تجب ذكاة الجنين، وعند الشافعى، رضى الله عنه، أن ذكاة أمه تغنى عن ذكاته إن لم تمكن ذكاته، والحديث يروى برفع الذكاة ونصبها، والرفع هو المعروف المحفوظ، وبه ينهض استدلال الشافعى، رضى الله عنه، ورواه الحنفية بالنصب، وزعموا أنه يدل لهم على كلا الروايتين، ووجهوا النصب بوجهين:

أحدهما: أن التقدير كذكاة أمه، حذف الكاف فانتصب أى ذكاة كما تذكرون أمه.

وثانيهما: أنه أعمل فيه الذكاة الأولى؛ لأنها مصدر، فكأنه قال: فإن ذكاة الجنين ذكاة مثل ذكاة أمه والخبر محذوف أى واجبة، وأما على الرفع فلأن التقدير مثل ذكاة أمه، وحاصله حمله على التشبيه كما قاله المصنف، وأما أصحابنا فوهموا رواية النصب وقالوا: المحفوظ فى الرواية كما قاله حملة الحديث كالخطابى[1] وغيره. وهى تحتمل أوجهًا أحسنها ذكاة الجنين خبر مقدم، وذكاة أمه مبتدأ، والتقدير، ذكاة أم الجنين ذكاة له، قالوا: ولو كان كما قالت الحنفية: لم يكن للجنين مزية وحقيقة الجنين ما كان فى البطن وذبحه فى البطن لا يمكن، فعلم أنه ليس المراد أنه يذكى كذكاة أمه، بل ذكاة أمه كافية، ويؤيده رواية البيهقى: «ذكاة الجنين فى ذكاة أمه».

وفى رواية بذكاة، وأما توجيه الحنفية فضعيف، أما الأول، وهو تقدير النصب بحذف حرف الجر، قال ابن عمرون: ليس بشيء؛ لأنه يلزم منه جواز قولك: زيد عمرًا، أى كعمرو، وأما الثانى فلأن قيد حذف حرف الجر والأصل خلافه، بل رواية النصب - إن صحت - محمولة على تقدير وقت ذكاة أمه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، فانتصب على الظرف، وهو يدل للشافعى، رضى الله عنه؛ ولأن الثانى إنما يكون وقتًا للأول إذا أغنى الفعل الثانى عن الأول، وإلا فمن المحال وقوع الذكاة فى وقت الثانية، وهذا التقدير للنصب أولى من تقديرهم، لوجهين:

أحدهما: عدم احتياجه للمحذوف.

وثانيهما: موافقته لرواية الرفع، وأما ما قالوه فى تقديره الرفع، فساعدهم ابن جنى على عادته، وقال: إذا حمل على ما قاله أبو حنيفة يكون المجاز وقع فى الخبر وهو الكثير، فكان الحمل عليه أولى، وهذا مردود كما قاله ابن عمرون؛ لأن سياق الحديث وسؤالهم نلقيه أم نأكله، لم يكن؛ لأنهم شكوا أن ما أدرك ذكاته وذكى من هذا الصنف المأكول حل أكله، وإنما سألوه كما تعذر فيه الذبح فوجب حمله على ذلك ليكون الجواب مطابقًا للسؤال.

(م): و ﴿إنما الصدقات﴾ [التوبة : ٦٠] على بيان المصرف.

(ش): أى دون إرادة استيعاب الأصناف بالعطاء، ولا شك أن المقتصر على الإعطاء

---

(١) هو: حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، البستى المعروف بالخطابى، من ولد زين الدين أبى الخطاب، أخى عمر بن الخطاب. فقيه، ومحدث، ولغوى وأديب، ولد سنة ٣١٢هـ. من مصنفاته: معالم السنن فى شرح كتاب السنن لأبى داود، وغريب الحديث، وشرح البخارى، وأعلام الحديث، وإصلاح خطأ المحدثين توفى سنة ٣٨٨هـ.
انظر: تذكرة الحفاظ (٣/٢٠٩)، إنباه الرواة (١/١٢٥).

لصنف واحد معطل. للتناول.

(م): ومن ملك ذا رحم محرم، على الأصول والفروع.

(ش): هذا الحمل لبعض الشافعية، ووجه بعده، تعطيل لفظ العموم؛ فإنه يبعد أن يأتى النبى ﷺ بالصيغة العامة ويريد به الأب والابن، مع أنه له اسما آخر يعرف به، وهو أبلغ فى التعريف كمن قال: من دخل دارى فله درهم، ثم قال: أردت به الأب، لا يستحسن. فإن قيل: كيف جعل المصنف هذا بعيدًا وهو مذهبه، فالجواب أن مذهبنا، اختصاص العتق بالأصول والفروع، أما حمل الحديث فلا، وإنما تلك طريقة ضعيفة لبعض الأصحاب، وحذاقهم لا يرتضونها؛ لأنهم لا يثبتون الحديث، فقال البيهقى حديث منكر[(١)] وقال الترمذى[(٢)]: لم يتابع حمزة[(٣)] عليه، وهو خطأ عند أهل الحديث، وكذا قال ابن عساكر[(٤)]، والذى قضى عليه بالبعد: إنما هو حمل الحديث على خلاف ظاهره، وأما مقام الاحتجاج به فأمر آخر، وكذلك ما قضى عليه بالبعد من تأويلات الخصوم، فإنما بعده من قبل لفظه، ولا ينكر أن يكون عليه دليل من خارج، إلا أن تلك صناعة فقهية، وحظ الأصولى ما بيناه.

(م): والسارق يسرق البيضة، على الحديد.

(ش): هذا التأويل حكاه ابن قتيبة[(٥)].

عن يحيى بن أكثم[(٦)] قال: حضرت مجلسه يتأول البيضة على الحديد، والحبل على

---

(١) انظر: سنن البيهقى (٢٨٩/١٠).

(٢) انظر: سنن الترمذى (٤٦٧/٣)، تحفة الأحوذى (٦٥/٤).

(٣) قوله: «لم يتابع حمزة» كذا بالأصل، وهو خطأ، والصحيح، هو أن الترمذى قال: رواه ضمرة بن ربيعة عن الثورى عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبى ﷺ ولم يتابع ضمرة على هذا الحديث، وهو خطأ عند أهل الأصول. انتهى.
انظر: المرجعين السابقين.

(٤) هو: على بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله، المعروف بابن عساكر، فقيه شافعى حافظ محدث. ولد سنة ٤٩٩هـ وتوفى سنة ٥٧١هـ، من مصنفاته: تاريخ الشام، الأطراف، تبين كذب المفترى.
انظر: البداية والنهاية (٢٩٤/١٢)، وفيات الأعيان (٣٠٩/٣).

(٥) هو: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى أبو محمد الكاتب النحوى، صاحب التصانيف الحسنة المفيدة. منها: المعارف، أدب الكتاب الشعر والشعراء، غريب القرآن، مشكل الشعراء، الأشربة، ولى قضاء الدينور.
انظر: وفيات الأعيان (٤٢/٣) وما بعدها، شذرات الذهب (١٦٩/٢)، بغية الوعاة (٦٣/٢).

حبال السفن ورأيته يعجب به، وهو باطل فإن هذا ليس موضع تكثير لما يأخذه السارق؛ إنما هو موضع تقليل، وأنه لا يقال: قبح الله فلانًا عرض نفسه للضرب. فى عقد جوهر، إنما يقال: عرض يده فى خلق رث أو كبة شعر، قال: وكان الحديث أورد على ظاهر الآية فى قطع القليل والكثير، وأراد بالبيضة بيضة الدجاجة، ثم أعلم بعد: أن القطع لا يكون إلا فى ربع دينار فصاعدًا.

(م): وبلال يشفع الأذان، على أن يجعله شفعًا لأذان ابن أم مكتوم.

(ش): المشهور أن الأذان مثنى لقوله: إن بلالاً[1]، يشفع الأذان، ونقل عن بعض السلف إفراده، وأول قوله: يشفع، يجعل آذانه شفعًا لآذان ابن أم مكتوم[2] وهو ضعيف؛ لأن بلالا كان ينادى بليل، وابن أم مكتوم يتأخر حتى يقال له: أصبحت أصبحت فيكف يكون الأول شفعًا للثانى، وقد اعترض على المصنف فى هذا المثال، بأن يشفع فعل مثبت لا عموم له وجوابه: أن العموم فى المتعلق به وهو الآذان فيتناوله بجميع كلماته.

(م): المجمل[3]: ما لم تتضح دلالته.

---

(٦) هو: يحيى بن أكثم بن محمد بن قطن أبو محمد التميمى الأسيدى المروزى، فقيه، أصولى، مجتهد من القضاة ولد بمرو سنة ١٥٩هـ، وتوفى سنة ٢٤٢هـ من آثاره: التنبيه فى الفقه، إيجاب التمسك بأحكام القرآن الكريم، وغيرها.

انظر: تاريخ بغداد (١٤/٢٠٤:١٩١)، تهذيب التهذيب (١١/١٥٨،١٥٩).

(١) هو: بلال بن رباح الحبشى، مولى أبى بكر الصديق رضى الله عنهما، ومؤذن رسول الله ﷺ سفرًا وحضرًا، ولما توفى رسول الله ﷺ ذهب إلى الشام للجهاد، وأقام بها إلى أن توفى سنة ٢٠هـ وقيل غير ذلك، روى عنه جماعات من الصحابة والتابعين.

انظر: الإصابة (١/١٦٩)، أسد الغابة (١/٢٤٣)، تهذيب الأسماء (١/١٣٦)، حلية الأولياء (١/١٤٧).

(٢) هو: عبد الله بن أم مكتوم الأعمى القرشى العامرى، كان قديم الإسلام بمكة، وهاجر إلى المدينة قيل مع مصعب بن عمير قبل رسول الله، وقيل قدمها بعد بدر بيسير فنزل دار القراء، وكان رسول الله ﷺ يستخلفه على المدينة فى أكثر غزواته شهد فتح القادسية وكان معه اللواء يومئذ ثم رجع بعدها إلى المدينة، ولم يسمع بذكره بعد عمر بن الخطاب. روى عن النبى ﷺ وروى عنه عبد الله بن شداد، وعبد الرحمن بن أبى ليلى وغيرهما.

انظر: الإصابة (٢/٥١٦)، الاستيعاب (٢/٢٥٠، ٤٩٥).

(٣) المجمل فى اللغة: المبهم من أجمل الأمراء إذا أبهم، وقيل: هو المجموع من أجمل الحساب إذا جمع وجعل جملة واحدة، وقيل هو المتحصل من أجمل الشىء إذا حصله وفى الاصطلاح: هو=

(ش): إنما قال: «ما»، ولم يقل: لفظ ليشمل القول والفعل، إنما قال: لم تتضح دلالته، ولم يقل: لم يدل بمعين، احترازًا عن المهمل؛ إذا لا دلالة له، وهذا له دلالة ولكن غير واضحة.

(م): **فلا إجمال فى آية السرقة.**

(ش): أى لا فى اليد ولا فى القطع خلافًا لبعض الحنفية[1]، فإن اليد للعضو إلى المنكب حقيقة، وإطلاقها هنا على الكوع من إطلاق الكل على الجزء، وقد دل عليه دليل، وهو فعل النبى ﷺ، والإجماع وذلك أولى من الإجمال المؤدى إلى التعطيل، وأما القطع فإبانة المفصل فهو ظاهر فيه، فلا إجمال.

(م): **ولا فى نحو، ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾** [النساء: ٢٣].

(ش): أى فيما وقع فيه التحريم، على الأعيان؛ لأن المعقول فيه التصرف، فيعم جميع أنواعه من العقد على الأم، ووطئها، وهذه المسألة مكررة سبقت فى باب العموم فى قوله: وقد يعم اللفظ عرفًا كالفحوى، ونحو: ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾، وإنما أعادها؛ لأن عادة الأصوليين يذكرون هنا الخلاف عن الكرخى، واحتج عليه الشيخ أبو حامد، بأن الصحابة احتجوا بظاهر هذه الآيات فى إثبات التحريم ولم يرجعوا لغيره، وعلى الأول فيكون من المجاز المنقول حتى صار حقيقة عرفية، وقيل: إنه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على أن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بأفعال المكلفين دون أعيانهم، ولهذا عرفوا الحكم بأنه الخطاب المتعلق بفعل المكلف، وذهب السرخسى، وفخر الإسلام من الحنفية إلى أن الحكم متعلق بالعين، كما يتعلق بالفعل، ومعنى حرمة العين خروجها

=ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين سواء كان عدم التعين بوضع اللغة أو بعرف الشرع أو بالاستعمال. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٧)، المصباح المنير (١/١١٠)، المداخل الأصولية.

(١) قال بعض الحنفية: إنها مجملة إذ اليد العضو من المنكب والمرفق والكوع لاستعمالها فيها والقطع للإبانة والشق لاستعماله فيهما. وأجاب الجمهور: بأن اليد تستعمل مطلقة ومقيدة، فالمطلقة تنصرف إلى الكوع بدليل آية التيمم وآية السرقة وآية المحاربة. وأجاب بعضهم بأن اليد حقيقة فى العضو إلى المنكب ولما دونه مجاز فلا إجمال فى الآية وهذا هو الصواب. وقد جاءت السنة بأن القطع من الكوع فكان ذلك مقتضيًا للمصير إلى المعنى المجازى فى الآية. ويجاب عما ذكر فى القطع بأن الإجمال إنما يكون مع عدم الظهور فى أحد المعنيين وهو ظاهر فى القطع لا فى الشق الذى هو مجرد قطع بدون إبانة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٠).

من أن تكون محلاً للفعل شرعًا، كما أن حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعًا فلا ضرورة إلى اعتبار الحذف أو المجاز، وأيضًا معنى الحرمة المنع، فمعنى حرمة الفعل، أن العبد يمنع من اكتسابه وتحصيله، فالعبد ممنوع عنه، ولذلك لا يقال: لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه، ومعنى حرمة العين، منعه من التصرف فيها، فالعين ممنوعة. والعبد ممنوع عنها، وذلك كما إذا صببت الماء الذى بين يديه وهو أبلغ.

(م): ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ [المائدة: ٦].

(ش): أى لا إجمال فيها[1] خلافًا لبعض الحنفية، بل هو حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم، وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض فيصدق مسح البعض، وعزاه فى المحصول للشافعي، رضى الله عنه، ونقل ابن الحاجب عنه ثبوت التبعيض بالعرف.

(م): «لا نكاح إلا بولى».

(ش): الصيغ الواردة فى الشرع لذوات واقعة كقوله: «لا نكاح إلا بولى»[2]، و«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[3]، «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[4].

اختلفوا فيها فالجمهور على أنها ليست مجملة بناء على القول بثبوت الحقائق الشرعية، وإن الشرعى مخصوص بالصحيح، وإنه محمول على الشرعى دون اللغوى وغيره من المجملات ومع ذلك لا وجه للإجمال، إذ لا شك فى انتفاء الذوات، وذهب القاضى أبو بكر وبعض المعتزلة إلى أنها مجملة بناء على نفيه الحقائق الشرعية، وإن الشرعى للأعم من الصحيح والفاسد، والقائلون بالإجمال، اختلفوا فى سببه على ثلاثة مذاهب:

أحدها: كون اللفظ لم يرد به نفي الوقوع؛ إذ وقوعه مشاهد، وإنما أريد به أمر آخر لم يذكر، وهو غير معلوم فكان مجملاً.

الثاني: أنها ظاهرة فى نفى الوجود ونفى الحكم فصار مجملاً.

الثالث: مترددة بين نفى الكمال ونفى الجواز، وهو الذى صرح به القاضى فى

---

(١) وإلى ذلك ذهب الجمهور، وذهب الحنفية إلى أنه مجمل لتردده بين الكل والبعض، والسنة بينت البعض، وحكاه فى المعتمد عن أبى عبد الله البصرى، ثم اختلف القائلون بأنه لا إجمال، فمنهم من قال بمسح جميع الرأس، ومنهم من قال بالبعض، ومنهم من قال: بجواز الاثنين، وهو الحق، فقد جاء فى السنة مسح كل الرأس، ومسح بعضه فكان ذلك دليلاً مستقلاً على أنه يجزئ مسح البعض سواء كانت الآية من قبيل المجمل أم لا. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٠).

(٢) سبق تخريج هذا الحديث.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث.

(٤) سبق تخريج هذا الحديث.

التقريب، وزعم المازرى أن القاضى يقول بالوقف فى هذه المسألة، قال: وهو غير مذهب الإجمال، فنقول: يحتمل عندى نفى الإجمال ونفى الكمال لا أكثر من ذلك، حتى يعلم دليل من أحد الأمرين، والقائل بالإجمال يقول إنه يستغرق جميع الأشياء فالتحق بالمجملات.

(م): «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان».

(ش): ذهب أبو الحسين وأبو عبد الله البصريان إلى أنه مجمل لتردده، والجمهور على خلافه؛ لظهوره فى نفى المؤاخذة والعقاب، ولكن هل ذلك بالعرف أو باللغة؟ جزم ابن الحاجب بالأول، وهو الذى قاله القاضى فى التقريب، تفريعًا على ثبوت الأسماء الشرعية، وذكر ابن السمعانى الثانى. واعلم أن المصنف تقدم له فى باب العموم، نفى أن يكون هذا عامًا، حيث قال: لا المقتضى، وهنا نفى أن يكون مجملاً وهو فى هذا الاضطراب متابع لابن الحاجب.

(م): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

(ش): هذه سبقت فى «لا نكاح إلا بولى»، فلا وجه للتكرار، وقال ابن دقيق العيد: صار بعض الأصوليين إلى أن هذا اللفظ مجمل من حيث إنه يدل على نفى الحقيقة، وهى غير منتفية، فيحتاج إلى الإضمار، ولا سبيل إلى إضمار كل محتملة لوجهين:

أحدهما: أن الإضمار إنما احتيج إليه للضرورة، والضرورة تندفع بإضمار فرد، فلا حاجة إلى إضمار أكثر منه.

وثانيهما: أن إضمار الكل قد يناقض؛ لأن إضمار الكل يقتضى إثبات أصل الصحة ونفى الصحة معارضة، وإذا تعين إضمار فرد، فليس البعض أولى من البعض، فتعين الإجمال. وجواب هذا، بأنّا لا نسلم أن الحقيقة غير منتفية، إنما تكون غير منتفية لو حمل لفظ الصلاة على غير عرف الشرع، وكذلك الصيام وغيره، وأما إذا حمل على عرف الشرع، فيكون منتفيًا حقيقة، ولا يحتاج إلى الإضمار المؤدى إلى الإجمال، ولكن ألفاظ الشرع محمولة على عرفه؛ لأنه الغالب، ولأنه المحتاج إليه عنه، فإنه بعث لبيان الشرعيات لا لبيان موضوعات اللغة.

(م): لوضوح دلالة الكل وخالف قوم.

(ش): هو راجع لجميع ما سبق، وقد بينا وجه الظهور والخلاف فيها.

(م): وإنما الإجمال فى مثل: القرء والنور والجسم، ومثل: المختار؛ لتردده بين الفاعل والمفعول.

(ش): الإجمال يكون تارة فى المفرد وتارة فى المركب وللأول أسباب:

أحدها: أن يكون وضع لذلك كالقرء للطهر والحيض، والشفق على الحمرة والبياض، وهذا ما ذكره ابن الحاجب وغيره، ولكن للإمام تقى الدين فى شرح المقترح، دقيقة الفرق بين المجمل والمشترك، أن المجمل يستدعى ثبوت احتمالين متساويين بالنسبة إلى الفهم، سواء وضع اللفظ لهما على وجه الحقيقة أو فى أحدهما مجاز وفى الآخر حقيقة فالإجمال إنما هو بالنسبة إلى الفهم، والمشترك لا يكون إلا لاحتمالين متساويين بالنسبة إلى الوضع لا بالنسبة إلى الفهم فلا يكون مجملاً، انتهى.

ثانيها: صلاحية اللفظ لمتماثلين بوجه، وذلك كالنور، للعقل ونور الشمس بالنهار.

ثالثها: صلاحيته لمتماثلين، وذلك كالجسم للسماء والأرض، والرجل لزيد وعمرو، وهذا الذى قلته ذكره الغزالى.

رابعها: صلاحيته للفاعل والمفعول، كالمختار تقول: اخترت فلانًا، فأنا مختار وهو مختار، قال العسكرى[1]: ويتميز بحرف الجر، فتقول فى الفاعل مختار لكذا وفى المفعول مختار من كذا.

(م): وقوله تعالى: ﴿**أو يعفو**﴾.

(ش): الإجمال فى التركيب له أمثلة منها هذه الآية، لتردد الذى بيده عقدة النكاح بين الزوج والولى، ولذلك اختلف فيه، فقال الشافعى: بالأول، ومالك: بالثانى.

ويرجح قول الشافعى؛ لأنه المروى عن على وابن عباس عالمى الصحابة، ولا يعرف لهما مخالف من الصحابة، إنما المخالف الزهرى، ومجاهد والحسن، ثم هو جار على القواعد، فإن الولى لا يجوز له أن يعفو عن مال اليتيم بوجه من الوجوه، وحمل المحتمل على موافقة القواعد الشرعية أولى. واعلم أن المصنف تابع ابن الحاجب فى جعله هذا من الإجمال، وهو منازع فيه على مذهبه؛ لظهوره عند الشافعى، رضى الله عنه، فى الزوج ومع ذلك لا إجمال.

(م): ﴿**إلا ما يتلى عليكم**﴾.

---

(١) هو: الحسن بن عبد الله بن منهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكرى أبو هلال العالم بالأدب نسبته إلى عسكر مكرم من كور الأهواز. من مصنفاته: الصناعتين فى النظم والنثر، والمحاسن فى تفسير القرآن الكريم، جمهرة الأمثال، معانى الأدب، لم يرد فى وفاة العسكرى شىء.
انظر: معجم الأدباء (٢٥٨/٨)، الأعلام (١٩٦/٢)، معجم المؤلفين (٢٤٠/٣).

(ش): ومنها أن يكون موضوعًا لجملة معلومة، إلا أنه دخلها استثناء مجهول، فيكون مقتضيًا لإجمال جميعه، كقوله تعالى: ﴿**أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم**﴾ [المائدة: ١]، فإنه صار مجملاً لما دخله الاستثناء، ومثله قوله تعالى: ﴿**ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق**﴾ [الإسراء: ٣٣]، لما كان الحق مجملاً صار ما نهى عنه. من القتل مجملاً، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا أو حرم حلالاً»(١).

(م): ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم**﴾ [آل عمران: ٧].

(ش): ومنها التردد بين العطف والقطع كالواو فى قوله تعالى: ﴿**والراسخون فى العلم**﴾، ومن ثم جاء الخلاف فى جواز الوقف على قوله: ﴿**إلا الله**﴾، وقد سبقت هذه المسألة. وهذا يحسن أن يكون معدودًا من أسباب الخلاف، لا أن الأصح فيه الإجمال لما سبق من ترجيح خلافه.

(م): وقوله عليه السلام: «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة فى جداره»(٢).

(ش) ومنها التردد فى مرجع الضمير إلى ما تقدم، فإن ضمير الجوار يحتمل العود على نفس أى فى جدار نفسه وعلى جاره، أى فى جدار جاره؛ ولهذا اختلف قول الشافعى، رضى الله عنه، فى الجدار المختص بأحد الجارين هل للآخر وضع الجذوع عليه، والجديد المنع، بناء على أن الضمير فى جداره لصاحب الخشبة، أى لا يمنعه الجار أن يضع خشبة على جدار نفسه، ويرجح هذا بأنه الأوفق للقاعدة النحوية فى عود الضمير للأقرب.

(م): وقولك زيد طبيب ماهر.

(ش): ومنها فى مرجع الصفة، فإن ماهرًا قد يرجع إلى الطبيب وقد يرجع إلى زيد ويتفاوت المعنى باعتبارهما(٣).

---

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا حرم حلالاً أو أحل حرامًا، والمسلمون على شروطهم إلا شرطًا حرم حلالاً أو أحل حرامًا». رواه الإمام أحمد فى مسنده (٣٦٦/٢)، وأبو داود، ورواه عن عبد الله بن عمر بن عوف المزنى عن أبيه عن جده مرفوعًا، الترمذى فى سننه (٦٣٤/٣، ٦٣٥)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) حديث: «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة فى جداره» رواه البخارى فى صحيحه (١٧٣/٣)، ومسلم فى صحيحه (١٢٣٠/٣)، ومالك فى الموطأ (٧٤٥/٢)، وأحمد فى مسنده (٢٤٠/٢).

(٣) أى باعتبار الصفة، وباعتبار العلمية فبالاعتبار الأول يكون ماهرًا فى طبه، وبالاعتبار الثانى، أى إلى زيد، فتكون مهارته فى الطب وفى غيره.

(م): والثلاثة زوج وفرد.

(ش): ومنها تردد اللفظة بين جميع الأجزاء وجميع الصفات نظرًا إلى اللفظ، وإن كان أحدهما يتعين من خارج، كقولك: الثلاثة زوج وفرد، فإنه بالنظر إلى دلالة اللفظ. لا يتعين أحدهما، وبالنظر إلى صدق القائل يتعين أن يكون المراد منه جميع الأجزاء، فإن حمله على جميع الصفات أو بعضها يوجب كذبه.

(م): والأصح وقوعه فى الكتاب والسنة.

(ش): أى خلافًا لداود، وقال الصيرفى: ولا أعلم أحدًا أباه غيره، الدليل على ما سبق من الآيات والأحاديث.

فائدة: هل نكلف بالتزام شيء قبل ورود البيان، قال صاحب «القواطع»: قالوا: إن التزام المجمل قبل بيانه واجب، واختلف أصحابنا فى كيفية التزامه قبل البيان على قولين:

أحدهما: أنّا متعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان.

الثانى: أنّا متعبدون قبل البيان بالتزامه مجملا، وبعد البيان بالتزامه مفسرًا.

وهذا الخلاف مما فات المصنف ذكره، وهو قريب من الخلاف السابق فى العام، هل يجب اعتقاد عمومه وورد التخصيص؟

(م): وأن المسمى الشرعى أوضح من اللغوى وقد تقدم.

(ش): أى فيحمل على الشرعى، إلا أن يدل دليل على إرادة اللغوى، لاستقراء عرف الشارع غالبًا فى إطلاق لفظ الصلاة وغيرهما، لما ثبت له فيه عرف استعمال، وقيل: مجمل، وبه قال القاضى، قال الأبيارى: وهو يناقض مذهبه فى نفى الأسماء الشرعية، اللهم إلا أن يكون له قول آخر بإثباتها، وإلا فالإجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال، أو يكون ذلك تفريعًا منه على قول من يثبتها، وهذا ضعيف. فإنه من أين له الحكم عليهم بأنهم يسوون بين النسبة إلى المسميين؟ وقوله: وقد تقدم، أى فصل الحقيقة والمجاز.

(م): فإن تعذر حقيقة فيرد إليه بتجوز، أو يحمل على اللغوى، أقوال.

(ش): إذا وردت لفظة لها مسمى لغوى ومسمى شرعى وتعذر الشرعى حقيقة، ولم يمكن الرد إليه إلا بتجوز، كقوله: «الطواف بالبيت صلاة»[1]، فإنه لا يمكن حمله على الصلاة الشرعية حقيقة، رد إلى المجاز فيحمل على أن حكمه حكم الصلاة فى الطهارة

---

(١) الحديث أخرجه عن ابن عباس مرفوعًا، البيهقى فى سننه (٥/٨٥)، والحاكم فى المستدرك (١/٤٥٩)، (٢/٢٦٧)، والنسائى فى سننه (٥/١٧٦)، والدارمى فى سننه (٢/٤٤)، وأخرجه الإمام أحمد (٣/٤١٤)، والنسائى عن رجل أدرك النبى ﷺ.

والستر ونحوها؛ لأن عرف الشارع تعريف للأحكام، فيرد كلامه إلى الشرعى ما أمكن، وقيل: يحمل على اللغوى، حتى يقال: المراد بالصلاة، الدعاء وقيل: مجمل، لتردده بينهما، ولم يحك ابن الحاجب فيه القول بالحمل على اللغوى.

ونظير المسألة أيضًا، أن يتعذر الحمل على اللغوى كما يتعذر على الشرعى، فهل يرد إلى الشرعى أو يكون مجملاً، فيه هذا الخلاف، وعبارة المصنف شاملة لكل من الصورتين، فإن قوله: تعذر، أعم من الشرعى أو اللغوى، والغزالى ذكر الأولى ومثل لها الطواف بالبيت صلاة كما ذكرنا، ويمكن أن يكون مثالاً للثانية، فإن الطواف ليس هو نفس الصلاة الشرعية ولا اللغوية، فهل يرد إلى الشرعية أو يكون مجملاً، ومثل الأولى بقوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»(1) قال: فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه يسمى جماعة ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها.

(م): والمختار أن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين ليس ذلك المعنى، أحدهما: مجمل، فإن كان أحدهما فيعمل به ويوقف الآخر؟.

(ش): إذا أمكن حمل الكلام على ما يفيد معنيين، وحمله على ما يفيد معنى واحدًا وهو متردد بينهما، فهو مجمل، وقيل: يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وبين مالا يفيد واختاره الآمدى وأطلق المسألة تبعًا للغزالى، وحمله المصنف على ما إذا كان المعنى الواحد ليس واحدًا من المعنيين، فهذا لا يتجه خلاف فى العمل بذلك المعنى، بل يقطع بكونه مجملاً، ولا يقال: الحمل على ما يفيد معنيين أولى، لكونه أكثر فائدة، لأنَّا نقول: إنما يتحقق هذا لو كان المعنى الواحد أحد المعنيين، أما إذا لم يكن فهو قسيمه، وفى العمل به دفع لأحد محتملى اللفظ بمجرد كونه الآخر أكثر فائدة وهو لا يوجب هذا، فأما إذا كان المعنى الواحد، أحدهما، أى أحد المعنيين من المحل الآخر فيعمل به، أى بالمعنى الواحد على كل حال، ولا يتجه فيه خلاف، لأنه إن كان هو تمام المراد باللفظ فلا إشكال وإلا فهو أحد المرادين فلا مانع من العمل، ويقف الآخر، فإنه محل النظر.

* * *

---

(1) الحديث أخرجه عن أبى أمامة وأبى موسى، رضى الله عنهما، مرفوعًا، الإمام أحمد فى مسنده (٥/٢٥٤)، ابن ماجه فى سننه (١/٣١٢)، والدارقطنى فى سننه (١/٢٨٠)، والحاكم فى المستدرك (٤/٢٣٤).

البيان والمبين[١]

(م): البيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال[٢].

(ش): هذا نقله ابن السمعاني وغيره عن أبي بكر الصيرفي، وزاد عنه إمام الحرمين وابن الحاجب، والوضوح، وإنما اختاره المصنف لأنه أجاب عما أورده ابن الحاجب عليه؛ فإن القاضي قال: يخرج عنه البيان ابتداء، وهو الظاهر من غير سبق إجمال. وأجاب المصنف أن الصيرفي منع تسميته بيانًا، فإن البيان الذي هو فعل المبين، إنما يكون لما ليس واضحًا؛ ولأن ما ورد ابتداء، أفاد علمًا لم يكن حاصلاً للسامع فهو قبل السماع، كمن أشكل عليه خطاب سبق وروده، واعترض عليه إمام الحرمين بأنه تجوز بالخبر، والمجاز لا يدخل في التعريف، وأجاب المصنف بأن المجاز الظاهر يجوز دخوله وإلا لم يسلم لهم تعريف.

(م): وإنما يجب لمن يريد فهمه اتفاقًا.

---

(١) البيان: في اللغة مشتق من البين وهو الفراق؛ لأنه يوضح الشيء ويزيل إشكاله، قاله ابن فورك وفخر الدين الرازي في المحصول، وقال أبو بكر الرازي: سمي بيانا لانفصاله عما يلتبس من المعاني.

أما المبين في اللغة: المظهر من بان إذا ظهر يقال بيَّن فلان كذا إذا أظهره وأوضح معناه. والمبين في الاصطلاح: هو ما افتقر إلى البيان. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٨).

(٢) قلت: هذا التعريف ناقص، وتمامه: «إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي» وهو قول الصيرفي، قال القاضي في مختصر التقريب: وهذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب الشافعي، واعترضه ابن السمعاني بأن لفظ البيان أظهر من لفظ إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، ولاحظ إمام الحرمين والغزالي والآمدي والفخر الرازي وأكثر المعتزلة، الدليل: فقالوا هو الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن بالمطلوب، وحكى أبو الحسين عن أبي عبد الله البصري أنه العلم الحادث، لأن البيان هو ما به يتبين الشيء والذي يتبين به الشيء هو العلم الحادث، وقال العبدري: الصواب أن البيان هو مجموع هذه الأمور، وقال السرخسي: اختلف أصحابنا في معنى البيان فقال أكثرهم: هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب، وقال بعضهم هو ظهور المراد للمخاطب، والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب، وقال الاسفرايني: قال أصحابنا: إنه الإفهام بأي لفظ كان، وقال الدقاق: إنه العلم الذي يتبين به المعلوم، وقال الشافعي في الرسالة: إن البيان اسم جامع لأمور مجتمعة الأصول متشبعة الفروع.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٧، ١٦٨)، البرهان لإمام الحرمين (١/١٢٤)، الإحكام للآمدي (٣/٣١) أصول السرخسي (٢/٢٦).

(ش): لأن الفهم شرط التكليف، وإن لم يرد لم يجب، ولهذا ذهب بعضهم إلى أنه لا يجب البيان فى الخبر، وإنما يجب فى التكاليف التى يحتاج إلى معرفتها للعلم بها.

(م): والأصح أنه قد يكون بالفعل.

(ش): بدليل أنه - عليه الصلاة والسلام - بين الصلاة والحج بالفعل، وقال: «خذوا عنى مناسككم»[1]، و«صلوا كما رأيتمونى أصلى»[2].

وقيل: يمتنع، لأنه يطول فيتأخر البيان به مع إمكان تعجيله، ومحل الخلاف ما إذا ورد مجملاً ثم فعل فعلا يصلح أن يكون بيانًا له فيعلم بذلك أنه واقع منه على جهة البيان، وإلا للزم خلو المجمل عن البيان، وهو ممتنع، أما إذا قال: القصد بما كلفتم بهذه الآية ما أفعله، ثم فعل فعلاً، فلا خلاف أن يكون بيانًا له، قاله القاضى فى التقريب.

واعلم أنه لا خلاف فى وقوع البيان بالقول وإنما الخلاف فى الفعل، وسكتوا عن الإشارة والكتابة[3]، فيحمل أن يكون على خلاف الفعل، لكن قال صاحب كتاب

---

(١) الحديث أخرجه عن جابر رضى الله عنه مرفوعًا بألفاظ متقاربة الإمام مسلم فى صحيحه (١٠٠٦/٢)، والإمام أحمد فى المسند (٣٧٨/٣)، وأبو داود فى سننه (٢٠١/٢)، والنسائى فى سننه (٢١٩/٥).

(٢) أخرج هذا الحديث عن أبى قلابة عن مالك بن الحويرث، البخارى فى صحيحه (١١٧/١) والإمام أحمد فى المسند (٥٣/٥)، والدارمى فى سننه (٢٨٦/١).

(٣) قال ابن السمعانى: يقع بيان المجمل بستة أوجه: أحدها: بالقول وهو الأكثر. والثانى: بالفعل. والثالث: بالكتاب كبيان أسنان الديات وديات الأعضاء، ومقادير الزكاة فإنه صلى الله عليه وآله وسلم بينهما بكتبه المشهورة. والرابع: بالإشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا وهكذا يعنى ثلاثين يوما، ثم أعاد الإشارة بأصابعه ثلاث مرات وحبس إبهامه فى الثالثة إشارة إلى أن الشهر، قد يكون تسعة وعشرين. الخامس: بالتنبيه وهو المعانى والعلل التى نبه بها على بيان الأحكام، كقوله فى بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب إذا جف، وقوله فى قُبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمض». السادس: ما خص العلماء بيانه عن اجتهاد وهو ما فيه الوجوه الخمسة إذا كان الاجتهاد موصلا إليه من أحد وجهين إما من أصل يعتبر هذا الفرع به، وزاد شارح اللمع وجها سابعا وهو: البيان بالترك كما روى أن آخر الأمرين ترك الوضوء مما مست النار.

قال الأستاذ أبو منصور: ويقع بيان من الله سبحانه وتعالى بها كلها خلا الإشارة. انتهى بتصرف. انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٤،١٧٣).

«الواضح» من الحنفيه: لا أعلم خلافًا فى أن البيان يقع بهما[1].

(م): وأن المظنون يبين المعلوم.

(ش): هذا نقله القاضى فى «التقريب» عن الجماهير وقال: إنه المختار، واختاره الإمام الرازى واقتصر ابن الحاجب على نقله عن أبى الحسين، ثم اختار أن البيان يجب أن يكون أقوى دلالة من المبين، وعن الكرخى، المساواة، واستنكر الهندى ذلك وقال: لا يتوهم فى حق أحد، أنه ذهب إلى اشتراط أنه كالمبين فى قوة الدلالة، فإنه لو كان كذلك لما كان بيانًا له، بل كان هو يحتاج إلى بيان آخر، وحكى القاضى عن العراقيين، التفصيل بين ما يعم وجوبه سائر المكلفين لبيان أقدار الصلاة والزكاة وصفاتهما وميقاتهما، فيجب أن يكون بيانه معلومًا متواترًا، وبين مالا تعم به البلوى وتختص معرفته بالعلماء كقدر نصاب السرقة وأحكام المدبر والمكاتب فيقبل فى بيانه خبرًا لواحد فحصل ثلاثة مذاهب.

(م): وأن المتقدم وإن جهلت عينه من القول والفعل، هو البيان، وإن لم يتفق البيانان كما لو طاف بعد الحج طوافين وأمر بواحد، فالقول، وفعله ندب أو واجب متقدمًا أو متأخرًا، وقال أبو الحسين المتقدم.

(ش): إذا ورد بعد المجمل قول وفعل، فإما أن يتفقا فى الحكم أو يختلفا: فإن اتفقا فإما أن يعلم المتقدم منهما أولاً، فإن اتفقا وعلم المتقدم منهما فهو البيان قولاً كان أو فعلاً، والثانى تأكيد. وإن جهل فأحدهما هو البيان من غير تعيين له، وقيل: يتعين غير الأرجح للتقديم، لأن المرجوح لا يكون تأكيدًا للراجح لعدم الفائدة، واختاره الآمدى. وإن لم يتفقا كما لو طاف ﷺ بعد الحج طوافين، وأمر بطواف واحد، فالمختار أن البيان هو القول، وفعله إما ندب له ﷺ أو واجب عليه لا علينا سواء كان متقدمًا على الفعل

---

(١) قال الزركشى: لا خلاف أن البيان يجوز بالقول، واختلفوا فى وقوعه بالفعل، والجمهور على أنه يقع بيانا خلافا لأبى إسحاق المروزى منا والكرخى من الحنفية حكاه الشيخ أبو إسحاق فى التبصرة. انتهى.

قال الشوكانى: ولا وجه لهذا الخلاف فإن النبى صلى الله عليه وآله وسلم بيّن الصلاة والحج بأفعاله، وقال: «صلوا كما رأيتمونى أصلى، حجوا كما رأيتمونى أحج، وخذوا عنى مناسككم»، ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك لا من شرع ولا من عقل، بل مجرد مجادلات ليست من الأدلة فى شىء. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٣).

أو متأخرًا؛ لأن الجمع بين الدليلين أولى[١]، وقال أبو الحسين: البيان هو المتقدم قولاً كان أو فعلاً، كما فى صورة اتفاق القول والفعل وهو باطل، لأنه يلزمه نسخ الفعل بالقول إذا وقع القول متقدمًا مع إمكان الجمع بينهما.

(م): مسألة: تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وإن جاز.

(ش): أى بناء على جواز تكليف مالا يطاق، وعدل عن تعبير ابن الحاجب بالحاجة، فإن الأستاذ أبا إسحاق، لم يستحسنها، وقال: هى عبارة تليق بمذهب المعتزلة القائلين إن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف، وعدل عن قوله ممتنع، إلى قوله: غير واقع، لمطابقته لأصول الأشاعرة، فإنهم وإن جوزوه، فلا يقضى بوقوعه كما سبق، والغرض إنه لم يقع، وقوله: إن جاز، لا ينافى قوله فى مباحث الكتاب: ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل.

تنبيه: قولهم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الفعل، هل المراد به وقت إمكان الفعل، أو وقت تضييق الزمان، مثاله، إذا زالت الشمس، ولم يبين للمكلف ما يفعل، هل يكون هذا تأخيرا للبيان، أولا يكون، إلى أن يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة، الذى صرح به القاضى أبو بكر، أن المراد وقت جواز الشروع فى الفعل، فيكون تأخير البيان عن وقت الزوال تأخيرًا للبيان عن وقت الحاجة، وعلى هذا يشكل تعليلهم المنع بأنه تكليف ما لا يطاق، لأنه إذا تبين له فى نصف الوقت لم يكن تكليفًا بما لا يطاق، وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(م): وإلى وقته واقع عند الجمهور، سواء كان للمبين ظاهر أم لا، وثالثها: يمتنع فى غير المجمل وهو ما له ظاهر، ورابعها: يمتنع تأخير البيان الإجمالى فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطئ، وخامسها: يمتنع فى غير النسخ، وقيل: يجوز تأخير النسخ اتفاقًا، وسادسها: لا يجوز تأخير بعض دون بعض.

(ش): فى تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الفعل مذاهب:

أحدها: أنه جائز وواقع مطلقًا، سواء كان للمبين ظاهر، كتأخير بيان التخصيص،

---

(١) وهو مذهب الجمهور، وصححه الفخر الرازى وابن الحاجب سواء كان متقدما أو متأخرًا، ويحمل الفعل على الندب؛ لأن دلالة القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل، فإنه لا يدل عليه إلا بواسطة انضمام القول إليه، والدال بنفسه أولى، وذهب أبو الحسن البصرى إلى أنه المتقدم منهما، القول أو الفعل، هو البيان كما فى صورة اتفاقهما. انتهى، وقد أبطل الشارح هذا القول كما سيأتى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٣)، المحصول (٤٧٦/١)، الإحكام للآمدى (٣٨/٣).

وبيان مدة النسخ، أم لا، وبه قال أكثر أصحابنا وغيرهم[(١)].

والثاني: أنه ممتنع، وعزاه القاضي في «التقريب» للمعتزلة ووافقهم كثير من الظاهرية كابن داود، ومن أصحاب الشافعي ، رضي الله عنه، كأبي إسحاق المروزي[(٢)] وأبي بكر الصيرفي، وتبعه ابن الحاجب في النقل عن الصيرفي، لكن نقل الأستاذ أبو إسحاق رجوعه عنه[(٣)].

وثالثها: يمتنع في غير المجمل، وهو ماله ظاهر[(٤)]، وقد سبق تفسيره، وبه قال الكرخي، قال الأبياري في شرح البرهان: من المعتزلة من فرق بين العام والمجمل، فقال: يجوز تأخير بيان المجمل، إذ لا يحصل فيه تجهيل، ولا يجوز تأخير بيان العموم لما فيه من إلباس، ومنهم من عكس ذلك فقال: يجوز تأخير بيان العموم لما فيه من أجل الفائدة بخلاف المجمل، فإن وروده لا فائدة فيه. وكان ينبغي للمصنف أن يقول: وقيل عكسه.

---

(١) قال ابن برهان: وعليه عامة علمائنا من الفقهاء والمتكلمين، ونقله ابن فورك والقاضي أبو الطيب، والشيخ الشيرازي وابن السمعاني عن ابن سريج والاصطخري وابن أبي هريرة وابن خيران والقفال وابن القطان، والطبري، والشيخ أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الشافعي واختاره الرازي في المحصول، وابن الحاجب وقال الباجي: عليه أكثر أصحابنا، وحكاه القاضي عن مالك، واستدلوا بقوله سبحانه ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه﴾ وثم للتعقيب مع التراخي. انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٤).

(٢) هو: إبراهيم بن أحمد بن إسحاق الشافعي، كان ورعًا زاهدًا متعمقًا، انتهت إليه رئاسة الشافعية ببغداد بعد ابن سريج، وكان أحد أصحاب الوجوه، نشر مذهب الشافعي في العراق وسائر الأمصار، ومصر واجتمع الناس عليه. من شيوخه: ابن سريج، ومن تلاميذه: أحمد بن علي الجويقي، وأبو علي بن أبي هريرة. من مصنفاته: شرح مختصر المزني، الفصول في معرفة الأصول، وكتاب الشروط، توفي سنة ٤٣٠هـ.

انظر: شذرات الذهب (٣٥٥/٢)، وفيات الأعيان (٢٦/١)، الفتح المبين (١٨٨/١).

(٣) قال القاضي عبد الوهاب: قالت المعتزلة والحنفية: لابد أن يكون الخطاب متصلا بالبيان أو في حكم المتصل احترازا من انقطاعه بعطاس ونحوه من عطف الكلام بعضه على بعض قال ووافقهم بعض المالكية والشافعية، واستدل هؤلاء بما لا يسمن ولا يغني من جوع، فقالوا لو جاز ذلك فإما أن يكون إلى مدة معينة أو إلى الأبد وكلاهما باطل، أما إلى مدة معينة، فلكونه تحكما ولكونه لم يقل به أحد، وأما إلى الأبد فلكونه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم. وأجيب عنهم: باختيار جوازه إلى مدة معينة عند الله، وهو الوقت الذي يعلم أنه يكلف به فيه فلا تحكم. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٤).

(٤) «ما له ظاهر» كالعام والمطلق والمنسوخ ونحو ذلك.

ورابعها: يمتنع تأخير البيان الإجمالى، ومثل هذا العموم مخصوص، وهذا المطلق مقيد، وهذا الحكم ينسخ. ولا يمتنع تأخير البيان التفصيلى، وبه قال أبو الحسين، لكنه خصه بما له ظاهر بخلاف المشترك[١].

وخامسها: يمتنع فى غير النسخ، ويجوز فيه، وهو قول الجبائى، وعبر بعضهم عن هذا بتعبير حسن فقال: ومنهم من جوز فى الأحكام لقبولها النسخ، وهو عندهم يرجع إلى البيان دون الوعد والوعيد، وظهر بهذا السياق أن النسخ من محل الخلاف[٢]، لكن قضية كلام القاضى وإمام الحرمين والغزالى أنه يجوز تأخير النسخ بلا خلاف، والخلاف فيما عداه.

وسادسها: لا يجوز تأخير بعض دون بعض، وإنما يجوز التأخير دفعة، وإلا لاعتقد المخاطب ببيان البعض أن لا إشكال بعده، وهذا يتعلق بمسألة أخرى، وهى أنه على القول بالجواز، فهل يجوز التدريج على البيان؟ فمنهم من منعه وقال: إذا شرع فى البيان وجب أن يبين الجميع، فإن اقتصاره على إخراج صورة من العموم يوهم كون الباقى مقطوعًا باستقراره، والصحيح الجواز، فإنه يبين ما تدعو الحاجة إليه، ولما[٣] عن الاستطاعة فقال: «زاد وراحلة»[٤]، ولم يتعرض لأمن الطريق فى ذلك الوقت وإن كان شرطًا.

(م): وعلى المنع المختار أنه يجوز لرسول الله ﷺ تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة، وأنه يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص، ولا بأنه مخصص.

(ش): يتفرع على المنع من تأخير البيان مسألتان:

إحداهما: يجوز تأخيره ﷺ تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة، فإن وجوب معرفتها إنما

---

(١) نقله عن أبى الحسين البصرى فخر الدين الرازى ونقله عن الدقاق والقفال وأبى إسحاق.

(٢) وممن قال: بجواز تأخير بيان النسخ دون غيره، أبو الحسن فى المعتمد وأبو على، وأبو هاشم وعبد الجبار، قال الشوكانى: ولا وجه له أيضًا لعدم الدليل الدال على عدم جواز التأخير فيما عدا النسخ وقد عرفت قيام الأدلة المتكثرة على الجواز مطلقا فالاقتصار على بعض ما دلت عليه دون بعض بلا مخصص باطل. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٥).

(٣) بياض بالأصل، وما يقتضيه السياق هو أن يكون الكلام «ولما سئل» .

(٤) الحديث عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله، ما يوجب الحج؟ قال: «الزاد والراحلة» أخرجه الترمذى فى سننه (١٧٧/٣)، وقال: هذا حديث حسن، والعمل عليه عند أهل العلم أن الرجل إذا ملك زادًا وراحلة وجب عليه الحج.

هو لوجوب العمل، ولا عمل قبل الوقت، وقيل: يمتنع، لوجوب المبادرة عليه، وكلام الرازى والآمدى يقتضى أن الخلاف فى تبليغ غير القرآن من الأحكام، أما القرآن فيجب ذلك فيه قطعًا، ولا يتجه بينهما فرق.

الثانية: يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص، بل يجوز إسماع المخصوص بدون مخصصه، خلافا للجبائى، فإنه منعه من المخصص السمعى دون العقلى، وتعبير المصنف بالموجود يفهم أن من ليس موجودًا حالة نزول التخصيص لا يشترط إسماعه بلا خلاف، لعدم إمكانه، وينبغى جعل الألف واللام فيه للعموم؛ فإن القائل بالإعلام يشترط إعلام الجميع ولا يكتفى بإسماع بعضهم، وقوله: ولا بأنه مخصص، هذا العطف يقتضى طرد الخلاف السابق هنا، وليس كذلك، بل ينبغى الجمع كما قال القاضى على جواز أن يسمع الله المكلف العام من غير أن يعلمه أن فى العقل ما يخصصه، ولعله أراد المخصص السمعى.

(م): النسخ[1]: اختلف فى أنه رفع أو بيان.

(ش): أكثر المحققين من الأصوليين على أنه رفع، وبه قال القاضى والغزالى ومعناه أنه لولا طرئان النسخ لبقى الحكم، إلا أنه زال لطرئان الناسخ، وذهب الأستاذ أبو إسحاق وإمام الحرمين وأكثر الفقهاء إلى أنه بيان، ومعناه أن الخطاب الأول انتهى بذاته فى ذلك

---

(١) النسخ فى اللغة: الإبطال والإزالة ومنه نسخت الشمس الظل والريح آثار القدم، ومنه تناسخ القرون، وعليه اقتصر العسكرى، ويطلق ويراد به النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته ومنه قوله تعالى: ﴿إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾ ومنه تناسخ المواريث. ثم اختلفوا هل هو حقيقة فى المعنيين أم فى أحدهما دون الآخر، فحكى الصفى الهندى عن الأكثرين أنه حقيقة فى الإزالة، مجاز فى النقل، وقال القفال الشاشى: إنه حقيقة فى النقل. وقال القاضى أبو بكر البقلانى والقاضى عبد الوهاب والغزالى: إنه حقيقة فيهما، مشترك بينهما لفظا لاستعماله فيهما.

قلت: وقد نقل الشوكانى خلاف العلماء فى ذلك إلى أن قال: والجواب عن الأول من وجهين: أحدهما أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين، فهب أنه كذلك لكن متمسكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لا إسنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس. وعن الثانى: أن النقل أخص من الزوال لأنه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة حصلت عقيبها صفة أخرى، فإذا مطلق العدم أعم من عدم تحصيل شىء آخر عقيبه، وإذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة فى العام أولى من جعله حقيقة فى الخاص انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٨٣،١٨٤)، القاموس المحيط (١/٢٧١)، لسان العرب (٣/٦١).

الوقت ثم حصل بعده حكم، والدليل الذى يرد مبينًا للحكم الجديد يعرف ذلك بيان، وأنكروا كونه رفعًا، بناء على أن الحكم راجع إلى كلام الله تعالى، هو قديم، والقديم لا يرتفع، وأجيب بأن المرفوع تعلق الحكم النسبى لا ذاته، وحاصله أنهم اتفقوا على أن الحكم السابق انعدم، لانعدام تعلقه، لا لانعدام ذاته، إذ الحكم قديم، واتفقوا على أن الحكم اللاحق عنده تحقق عدم الأول، لكن اختلفوا فى عدم الأول، هل يضاف إلى وجود الثانى فيقال: إنما ارتفع الأول بوجود الثانى، فهو حينئذ رافع له، أو لا يضاف إليه، بل يقال: الأول انتهى، لأنه من نفس الأمر لم يكن له صلاحية الدوام لكونه مغيبا عند الله تعالى إلى غاية معلومة، فيكون الناسخ بيانا لها؟ وهو كالخلاف الكلامى فى أن زوال الأعراض بالذات أو بالضد؟ فإن من قال ببقائها. قال: إنما ينعدم المتقدم لطرئان الطارئ، ولولاه لبقى، ومن لم يقل ببقائها قال: إنه ينعدم بنفسه، ثم يحدث الضد الطارئ، وليس له تأثير فى إعدام الضد الأول.

وكالخلاف الفقهى فى الزائل العائد، فإن القائل بأنه كالذى لم يزل يجعل العود بيانا لاستمرار حكم الأول، والقائل بأنه كالذى لم يعد يقول: ارتفع الحكم بالزوال فلا يرتفع حكمه بالعود، وبهذا يظهر وهم من ظن أن النزاع لفظى.

(م): والمختار رفع الحكم الشرعى بخطاب[(١)].

(ش): هذا أقرب الحدود على القول بأنه رفع، فخرج بالرفع: المباح بحكم الأصل؛ إذ ليس حكمًا شرعيًا، ولهذا رد الأصحاب ما نقل عن مالك أن الكلام كان مباحا فى الصلاة فى ابتداء الإسلام على الإطلاق، ثم نسخ بما لا يتعلق بمصلحة الصلاة، بالإجماع، وبقى ما سواه على أصل الإباحة، فقالوا: هذا ليس بنسخ، لأن إباحة الكلام لم تكن بخطاب من جهة الشرع، وإنما كان الناس منه على الأصل، ويخرج أيضًا: ابتداء إيجاب العبادة من الشرع، يزيل حكم العقل من براءة الذمة، ولا يسمى نسخًا، وقوله: بخطاب: يشمل النسخ باللفظ والمفهوم، إذ يجوز النسخ بذلك كما سيأتى، وخرج به الرفع بالنوم والغفلة والموت والجنون.

---

(١) قلت: وهو قول الزركشى، وفيه أن الناسخ قد يكون فعلا لا خطابا، وفيه أيضا أنه أهمل تقييده بالتراخى ولا يكون نسخ إلا به. أما ابن الحاجب فقال هو: رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر. واعترض عليه بأن الحكم راجع إلى كلام الله سبحانه وهو قديم والقديم لا يُرفع ولا يزول، وأُجيب بأن المرفوع تعلق الحكم بالمكلف لا ذاته ولا تعلقه الذاتى، وقال الشوكانى فى حده: الأولى أن يقال هو رفع حكم شرعى بمثله مع تراخيه عنه. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٨٤،١٨٥)، شرح الكوكب المنير (٣/٥٢٦).

تنبيهان: قد يشكل على الحصر فى الخطاب جواز النسخ بالفعل، وقد جعل الأئمة منه نسخ الوضوء مما مست النار بأكل الشاة ولم يتوضأ ولا خطاب فيه، وهو كثير، ثم رأيت المصنف قال: قولنا: بخطاب، لا يتافيه قولنا بعد ذلك أن المتأخر من أقواله وأفعاله ناسخ؛ لأنه لم يرد بالخطاب إلا ما يقابل الفعل؛ ولأن المراد بالناسخ هناك ما دل على النسخ، لا أنه نفسه ناسخ، والفعل نفسه لا ينسخ، وإنما يدل على نسخ سابق، ولا يمكن أن يكون فعلاً ناسخًا؛ لأن له أزمنة متعاقبة، فلو كان هو الناسخ لما تحقق نسخ إلا بعد انقضائه، فكان قبل انقضائه واقفًا على وجه باطل، وهذا محال. انتهى.

ولا يخفى ما فيه الخروج عن ظاهر كلام الأصحاب، مع أنه قد أطلق على الفعل تخصيصًا كما سبق فى باب التخصيص، ولم يذكر فيه هذا التأويل.

الثاني: علم من اقتصار المصنف على هذا أن قول ابن الحاجب متأخر فيخرج نحو: صل عند كل زوال إلى آخر الشهر، لا حاجة إليه، فإن هذا ليس يرفع؛ لأن الحكم لم يثبت بأول الكلام، إذ الكلام بآخره فكيف يرفع. والاستغناء عنه بقولنا: بخطاب، فإنه لابد أن يتأخر عن الذى رفعه، وعدل عن قوله: بدليل شرعى، إلى: خطاب، ليفرع عليه المسألة الآتية.

(م): فلا نسخ بالعقل، وقول الإمام: من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول.

(ش): علم من قوله: الحكم الشرعى بخطاب أنه لابد أن يكون الحكمان أعنى الناسخ والمنسوخ شرعيين، لأن العجز يزيل التعبد الشرعى، ولا يقال: إنه نسخ، ولا يكون النسخ بالعقل، وخالف فيه الإمام فقال فى «المحصول»: من سقط رجلاه فقد نسخ عنه غسلهما، وهو مدخول، إذ لا خطاب، وزوال الحكم لزوال سببه لا يكون نسخًا. ولكن الخلاف فيه سهل لرجوعه إلى التسمية.

(م): ولا بالإجماع، ومخالفتهم تتضمن ناسخا.

(ش): هذا ألحقه المصنف بخطه على الحاشية، وضرب عليه فى باب التخصيص؛ لأن المسألة هنا أمس، وحاصله أن لا يقع النسخ بالإجماع، لأنه لا ينعقد إلا بعد وفاة النبى ﷺ، فلا يتصور أن ينسخ ما كان من الشرعيات فى زمنه، وبعده لا نسخ[1]، فأما

(١) قلت: أما تصور الإجماع فى حياته فلا ينعقد بدونه، فإن كان ما أجمعوا عليه مخالف لقوله ﷺ لصار لغوًا باطلا لا يعتد به ولا يلتفت إليه، وحاشا للصحابة أن يكون لهم قول: يخالفون فيه رسول الله ﷺ. فإن قيل به جدلاً فلا اعتبار به بل الاعتبار بقوله ﷺ وحده والحجة فيه لا فى غيره.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٩٢).

الإجماع بما يخالف النص الخاص أو العام بالكلية، فلا يكون إجماعهم ناسخًا لذلك النص، بل يكون إجماعهم تضمن ناسخًا اقتضى ذلك، وهو مستند الإجماع، وحاصله أن النسخ بدليل الإجماع لا بنفس الإجماع، وعلى هذا ينزل نص الشافعي ، رضي الله عنه، الذي نقله البيهقي في المدخل: أن النسخ كما يثبت بالخبر يثبت بالإجماع[1].

(م): ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما فقط.

(ش): مثال نسخهما معا ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها: «كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات»، فنسخن بخمس معلومات[2]. ومثال نسخ الحكم دون التلاوة الاعتداد في الوفاة بالحول، لقوله تعالى: ﴿**متاعًا إلى الحول غير إخراج**﴾ [البقرة: ٢٤٠]، نسخ بقوله تعالى: ﴿**يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا**﴾ [البقرة: ٢٣٤]، ومثال نسخ التلاوة دون الحكم ما رواه الشافعي ، رضي الله عنه، وغيره عن عمر ، رضي الله عنه، كان فيما أنزل: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهم البتة»[3]، وقال ابن السمعاني: ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه، ومن نسخ الحكم مع بقاء لفظه؛ لأنه يؤدى إلى أن يبقى الدليل ولا مدلول، والآخر يؤدى إلى أن يرتفع الأصل ويبقى التابع، والصحيح هو الجواز؛ لأن التلاوة والحكم فى الحقيقة شيئان مختلفان، فجاز نسخ إحداهما، وتبقية الآخر كالعبادتين تنسخ إحداهما دون الأخرى، وظاهر كلام المصنف طرد الخلاف فى نسخهما وعليه عبارة ابن الحاجب، وقال فى شرحه: الخلاف فى نسخهما معًا لا يتجه إلا لمن يمنع نسخ القرآن من حيث هو، والمقصود بهذا الخلاف الخاص إنما هو نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وإنما ذكروا نسخهما لضرورة التفسير، وإن كان لا يخالف فيه أحد ممن يجوز وقوع النسخ فى القرآن، وعلم من قوله:

---

(١) قال الشوكانى: إذا عرفت هذا علمت أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد أيام النبوة، وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة، فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما، ولا يمكن أن يكون الناسخ للإجماع إجماعًا آخر لأن هذا الإجماع الثانى إن كان لا عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الإجماع الأول خطأ، والإجماع لا يكون خطأ فبهذا يستحيل أن يكون الإجماع ناسخا أو منسوخًا ولا يصلح أيضًا أن يكون الإجماع منسوخا بالقياس لأن من شروط العمل به أن لا يكون مخالفًا للإجماع. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٩٣).

(٢) حديث عائشة رضى الله عنها رواه الإمام مسلم فى صحيحه (١٠٧٥/٢)، والترمذى فى سننه (٤٥٥/٣، ٤٥٦)، وأبو داود فى سننه (٢٣٠/٢)، والدارمى فى سننه (١٥٧/٢).

(٣) حديث عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، رواه الإمام مالك فى الموطأ (٨٢٤/٢)، وابن ماجه فى سننه (٨٥٣/٢). وانظر: ترتيب مسند الإمام الشافعى (٨١/٢).

بعض القرآن امتناع نسخ كل القرآن، وهو إجماع.

(م): ونسخ الفعل قبل التمكن.

(ش): إذا أوجب شيئًا ثم نسخه قبل التمكن من الفعل فالجمهور على الجواز، وقال القاضى فى التقريب: إنه قول جميع أهل الحق، ونقل ابن السمعانى عن الصيرفى وأكثر الحنفية المنع، وتصوير المصنف ذكره الغزالى وغيره، وصورها أبو الحسين بالنسخ قبل وقت الفعل وتبعه ابن الحاجب، والأحسن أن يقال قبل مضى مقدار ما يسعه من وقت، ليشمل ما إذا حضر وقت العمل، ولكن لم يمض مقدار ما يسعه، فإن هذه الصورة من محل النزاع، وعبارة المصنف تشملها، والقائلون بالجواز أرادوا أنه نسخ الخطاب الذى لم يتقدم به عمل البتة، وحينئذ فلا يتوجه نقل الإمام، فإن المراد نسخ الحكم المتلقى من الخطاب قبل التمكن من مقتضاه البتة.

(م): والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة.

(ش): يجوز نسخ القرآن بالقرآن بالإجماع كالعدتين، ويجوز بالقرآن للسنة كالتوجه لبيت المقدس، إذا قلنا إنه كان ثابتًا بالسنة فإنه نسخ بالقرآن، وكذلك المباشرة بالليل كانت محرمة على الصائم بالسنة ثم نسخت بالقرآن، قال ابن السمعانى: وذكر الشافعى، رضى الله عنه، فى «الرسالة» ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز، ولوح فى موضع آخر بالجواز، فخرجه أكثر أصحابنا على قولين: أحدهما: لا يجوز، وهو الأظهر من مذهبه، والثانى: يجوز وهو الأولى بالحق، فإن النبى ﷺ صالح المشركين عام الحديبية، على أن من جاءه من المشركات مسلمة يردها إليهم، ثم نسخها الله تعالى بقوله: ﴿**فلا ترجعوهن إلى الكفار**﴾ [الممتحنة: ١٠]، وترك الصلوات يوم الخندق حتى مضى هوى من الليل ثم صلاها على الترتيب، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿**وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة**﴾ الآية [النساء: ١٠٢].

(م): وبالسنة للقرآن وقيل: ممتنع بالآحاد، والحق لم يقع إلا بالمتواترة، وقال الشافعى: حيث وقع بالسنة فمعها قرآن، أو بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة.

(ش): يجوز النسخ بالسنة للقرآن متواترًا أو آحادًا، أما الآحاد: فنقل جماعة الاتفاق على الجواز، ونقل بعضهم المنع، والحق أنها مسألة خلافية، وممن حكى الخلاف فيها القاضى أبو بكر وغيره، واختاروا الجواز، وجعلوا القول بالمنع ساقطًا، لكن عزاه بعضهم للأكثرين، وأنهم فرقوا بينه وبين تخصيص العام، المتواتر بالآحاد؛ أن التخصيص بيان

وجمع بين الدليلين، والنسخ رفع وإبطال، فإن قلت: كيف ساغ للمصنف تمريض قول الأكثرين؟ قلت: لأنهم إنما أنكروا الوقوع ولم ينكروا الجواز إلا الأقلون، وكلامه فى الجواز، وهذا وارد على عبارة ابن الحاجب، قال فى شرحه: والأكثرون نفوا الوقوع، وخالف جماعة من الظاهرية. وفصل القاضى والغزالى فقالا بوقوعه فى زمان النبى ﷺ دون ما بعده، ونقل القاضى الإجماع على المنع بما بعده، قال: وإنما اختلفوا فى زمانه، وقال أبو الحسين فى «المعتمد»: إن قيل: فقد قبلوا خبر الواحد فى نسخ حكم معلوم، نحو قبول أهل قباء نسخ القبلة، قيل: ذلك جائز فى العقل و فى صدر الإسلام.

قال أصحابنا: ولولا إجماع الصحابة على المنع لجوزناه.

وقد قال أبو على الجبائى: إن النبى ﷺ قد كان أخبرهم بنسخ القبلة، وأنه ينفذ إليهم بنسخها فلانًا، وأعلمهم صدقه فكانوا قاطعين على صدقه، فلم ينسخوا القبلة إلا بخبر معلوم، وأما المتواتر فالمشهور الجواز أيضًا؛ إذ هما جميعًا وحى من الله تعالى، ويوجبان العلم والعمل، وإنما اختلفا فى أن السنة نقص منها الإعجاز، كذا وجهه ابن عطية، وقيل: لا ينسخ، وإنما يكون حكم القرآن مؤقتًا، ثم تأتى السنة مستأنفة من غير أن يتناوله نسخ، قال ابن عطية: وهذا لا يستقيم؛ لأنا نجد السنة ترفع ما استقر من حكم القرآن على حد النسخ، ولا يرد ذلك نظير ولا يتحوم منه أصل.

واعلم أن المنصوص للشافعى ، رضى الله عنه، المنع، وظاهره إنما نفى الوقوع فقط، والحق الوقوع لكن وراء الوقوع، أمر آخر، وهو أنه إذا وقع نسخ السنة بالكتاب، فعلى أى وجه يكون؟ هل يشترط اقتران سنة معاضدة للكتاب ناسخة؟ وإذا وقع نسخ الكتاب بالسنة، هل يشترط العاضد؟ فهذا هو محل كلام الشافعى ، رضى الله عنه، وحاصله أنه لا يقع نسخ السنة إلا بالكتاب والسنة جميعًا؛ لتقوم الحجة على الناس بالأمرين معًا، ولئلا يتوهم انفراد أحدهما عن الآخر، فإن الكل فى الحقيقة من عند الله تعالى، ولكن لبيان حكم الله تعالى طريقان: طريقة الكتاب وطريقة السنة، فليجتمعان هنا دفعًا لهذا التوهم، ولتقوم الحجة على الناس بهما ولأمر ثالث وهو: انتقال المكلفين من سنة رسول الله ﷺ إلى سنته، وفى ذلك فائدة الاطلاع على عظمة النبى ﷺ كما فى نسخ القرآن بسنته، وأما العكس فانتقال الناس من سنة إلى سنة، كما يترتب عليه الأجر العظيم؛ لأن من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، والنبى ﷺ هو صاحب السنة الحسنة كلها، فله الأجور أبدًا لا تتناهى، فإذا نسخ الله تعالى سنة نسختها سنة ليتحصل له هذا الأجر، ودليل هذا كله الاستقراء، وإنه لم يقع إلا على هذا الوجه، هذا تقرير كلام المصنف، وكلام الشافعى، رضى الله عنه، فى «الرسالة» يقتضى أن السنة لا يثبت

نسخها إلا بسنة، ولا ينعقد الإجماع على أنها منسوخة إلا مع ظهور الناسخ، قال: فإن قال: أيحتمل أن تكون له سنة مأثورة وقد نسخت، ولا تؤثر له السنة التى نسختها؟ فلا يحتمل هذا، وكيف يحتمل أن يؤثر ما وضع فرضه، ويترك ما يلزم فرضه، ولو جاز هذا خرجت عامة السنن بأن يقولوا لعلها منسوخة، وليس ينسخ فرض أبدًا إلا إذا أثبت مكانه فرض، فإن قال: فهل تنسخ السنة بالقرآن؟ قيل: لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبى ﷺ فيه سنة تبين أن سننه الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله.

(م): وبالقياس، وثالثها: إن كان جليًا، والرابع: إن كان فى زمنه – عليه الصلاة والسلام – والعلة منصوصة.

(ش): صورة النسخ بالقياس أن ينص على إباحة التفاضل فى الأرز مثلا، فهل ينسخ بالمستنبط من نهيه – عليه الصلاة والسلام – عن الأصناف الستة أو عن بيع الطعام مثلاً بمثل؟ اختلفوا فيه على مذاهب:

أحدها: الجواز مطلقا، وجرى عليه المصنف.

والثانى: المنع مطلقا وهو المذهب المنصوص للشافعى ، رضى الله عنه، كما رأيته فى كلام أبى إسحاق المروزى، وهو الموافق لما سبق عنه أن النسخ لا يكون إلا بجنسه، فلا ينسخ الكتاب إلا بالكتاب، والسنة إلا بالسنة. وقال القاضى حسين: إنه المذهب، وابن السمعانى: إنه الصحيح؛ لأن القياس لا يستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص، وعزاه القاضى أبو بكر للأكثرين واختاره، وجعل المانع السمع لا العقل[1].

والثالث: يجوز بالقياس الجلى دون غيره.

---

(١) والمنع مذهب الجمهور، ونقله القاضى أبو بكر فى التقريب عن الفقهاء والأصوليين، وعللوا ذلك بأن القياس يستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص ولأنه دليل محتمل والنسخ يكون بأمر مقطوع ولأن شرط القياس أن لا يكون فى الأصول ما يخالفه ولأنه إن عارض نصا أو إجماعا فالقياس فاسد الوضع، وإن عارض قياسا آخر فتلك المعارضة إن كانت بين أصلى القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعا إذ هو من باب نسخ النصوص وإن كانت بين العلتين فهو من باب المعارضة فى الأصل والفرع لا من باب القياس. قال الصيرفى لا يقع النسخ إلا بدليل توقيفى ولاحظ للقياس فيه أصلا. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٩٢).

قال الأنماطى[١]: وهذا فى الحقيقة يرجع إلى ما قبله، لأن القياس الجلى فى معنى النص.

والرابع: إن كان فى زمنه عليه الصلاة والسلام وعلته منصوصة جاز، وإلا فلا، واختاره الآمدى، وجعل ذلك الهندى محل وفاق، أعنى المنع بعد وفاته ﷺ، قال: وينبغى أن يكون الخلاف بالنسبة إلى حكم ثابت بالقياس؛ إذ الثابت بالنص لا ينسخ بالقياس الظنى، وأما بالقياس القطعى سواء نص على علته أم لا ، كقياس الأمة على العبد فى التقويم فإنه يجوز؛ لأنه فى معنى النص على الحكم، وأما الثابت بالإجماع فلا يمكن نسخه به؛ لأن الإجماع لا ينسخ كما لا ينسخ.

واقتضى كلام ابن السمعانى تخصيص الخلاف فى نسخه لأخبار الآحاد خاصة، وقد أورد على المصنف أنه كيف يجتمع تجويزه هذا، مع قوله تبعًا للأصوليين فى القياس على المستنبط أن لا تكون معارضة فى الأصل بمعارض وإذا كانت المعارضة تقطعها عن العمل، فقياس المستنبط ملغى عند المعارضة، وإذا كان ملغى لا يكون ناسخًا، قال المصنف: وهذا السؤال لا يختص بنا، بل هو على من جوز النسخ بالقياس، واشترط فى العلة أن لا تعارض فى الأصل، قال: ونحن إذا قلنا: ينسخ، فلا نريد به إلا القياس المعتبر الصحيح، ولا يكون صحيحًا معتبرًا، إلا إذا سلمت العلة فيه عن معارض فى الأصل، فلا مناقضة بين الكلامين، ونحن لم نقل: إن القياس ينسخ وإن كانت علته مستنبطة، بل أطلقنا بأنه ناسخ، وإنما يكون ناسخًا إذا كان معتبرًا، وإنما يعتبر إذا سلمت علته عن المعارضة.

(م): ونسخ القياس في زمنه – عليه الصلاة والسلام – وشرط ناسخه إن كان قياسًا أن يكون أجلى وفاقًا للإمام وخلافًا للآمدى.

(ش): ذهب عبد الجبار وغيره إلى أنه لا يجوز نسخ القياس؛ لأنه مستنبط من أصل، فما دام حكم الأصل باقيًا، وجب بقاء حكم الفرع، وجوزه الجمهور، لكن فى زمن النسخ، وهو زمنه ﷺ؛ لأن طريق النسخ حاصل وهو الوحى، فأما بعد الرسول فلا يتصور نسخه؛ لأنه إما أن ينسخ بنص حادث وهو مستحيل، أو بنص كان موجودًا من قبل لكن المجتهد المستنبط لعلة القياس غفل عنه، فباطل، لأنه تبين فساد القياس من

---

(١) هو: عثمان بن سعيد بن بشار أبو القاسم الأحول النمطى، نسبة إلى الأنماط وهى البسط التى تفرش، كان أحد الفقهاء، شافعى نشر المذهب ببغداد، وعليه تفقه ابن سريج وروى عنه أبو بكر الشافعى. توفى سنة ٢٨٨هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٤١)، تاريخ بغداد (١١/٢٩٢)، شذرات الذهب (٢/١٩٨).

أصله، فلا نسخ، وإما أن ينسخ بالإجماع وهو باطل لما ذكرنا، وصورة المسألة، أن يقول الشارع: حرمت المفاضلة فى البر؛ لأنه مطعوم، فهذا نص منه على الحكم وعلته، فإذا قلنا: هذا إذن فى القياس فقاسوا الأرز على البر، فعاد وقال بعد ذلك: بيعوا الأرز بالأرز متفاضلاً، جاز، قالوا: ولا يشترط أن يكون ناسخه النص كما مثلنا، بل يجوز بالقياس أيضًا بأن ينص على حكم آخر على ضد حكم أصل ذلك القياس، وشرط الإمام الرازى وغيره فى هذا الناسخ: أن يكون أجلى، بأن تكون الأمارة الدالة على علية المشترك بين هذا الأصل والفرع راجحة على الأمارة الدالة على علية المشترك بين الأصل والفرع، وفى المسألة مذهب ثالث صار إليه كثير من الحنابلة كما فى الخطاب: الفرق ما بين ما علته منصوصة، فهو كالنص ينسخ كما ينسخ به، وإن كانت مستنبطة فلا، ومتى وجدنا نصًا بخلافه تبينا فساد القياس، واختاره الآمدى قال الهندى: وينبغى أن يكون موضع الخلاف فى أنه هل يمكن نسخه بدون نسخ أصله؟ أما نسخه مع نسخ أصله، أو نسخ أصله، ولم يتعرض لنسخة ففيه خلاف الحنفية، إذ جوزوا صوم رمضان بنية من النهار قياسًا على ما ثبت من نسخه صوم عاشوراء بنية من النهار، حين كان واجبًا مع زوال حكمه بالنسخ، وبقاء الفرع على حاله لكن لا يكون هذا النسخ إلا بالنص؛ لأن حكم النص لا ينسخ بالقياس، قلت: سيأتى فى قول المصنف: والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه الفرع، وكان ينبغى جمعهما فى موضع واحد.

(م): ويجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح.

(ش): فيه مسألتان: إحداهما: يجوز نسخ الفحوى دون أصله، فينسخ الضرب دون التأفيف، كالنصين ينسخ أحدهما مع بقاء الآخر، وحكاه ابن السمعانى عن أكثر المتكلمين. والثانى: المنع، ونقله عن أكثر الفقهاء، ولعل مأخذ الخلاف أن دلالته لفظية أو قياسية. **الثانية:** يجوز نسخ الأصل دون الفحوى، كنسخ التأفيف دون الضرب؛ لأن التأذى به أعظم، ولا يلزم من إباحة اليسير إباحة الكثير، وقيل: يمتنع، لأن الفرع يتبع الأصل، ويتحصل فى الصورتين ثلاثة أقوال: ثالثها: منع الأول وجواز الثانى، وعليه ابن الحاجب.

(م): والنسخ به.

(ش): أى بالفحوى، وادعى له الإمام والآمدى فيه الاتفاق، ولكن الخلاف موجود، نقله الشيخ أبو إسحاق فى «شرح اللمع»، بناء على أن الفحوى قياس، والقياس لا يكون ناسخًا، وحكاه ابن السمعانى عن الشافعى ، رضى الله عنه، قال: لأنه جعل الفحوى فى قوله تعالى: ﴿**ولا تقل لهما أف**﴾ [الإسراء: ٢٣]، فى تحريم الضرب قياسًا على

التأفيف، فعلى قوله لا يصح النسخ به، لأن القياس لا يجوز أن ينسخ النص وهذه المسألة فى المنهاج دون المختصر.

(م): والأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم الآخر.

(ش): إذا قلنا بالجواز ففى استتباع نسخ أحدهما نسخ الآخر، مذاهب:

أحدها: نعم، واختاره البيضاوى؛ لتلازمهما.

والثانى: المنع.

والثالث: أن نسخ الأصل يتضمن نسخ الفحوى؛ لأنها تابعة ولا يتصور بقاء التابع بدون متبوعه، ونسخ المفهوم لا يتضمن نسخ الأصل، وقال ابن برهان فى «الأوسط»: إنه المذهب. واعلم أن هذا التعليل مشكل بقولهم: إذا نسخ الوجوب بقى الجواز.

(م): ونسخ المخالفة وإن تجردت عن أصلها لا الأصل دونها فى الأظهر.

(ش): أى يجوز نسخ مفهوم المخالفة مع نسخ الأصل ودونه، ذكره القاضى عبد الوهاب وغيره.

وقد قالت الصحابة: «إنما الماء من الماء»(١)، نسخ مفهومه بقوله: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»(٢)، وبقى أصله وهو وجوب الغسل من الإنزال، وأما نسخ الأصل بدون مفهوم المخالفة، فذكر الصفى الهندى فيه احتمالين قال: وأظهرهما أنه لا يجوز؛ لأنه إنما يدل على العدم، باعتبار ذلك القيد المذكور، فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما بنى عليه، وعلى هذا نسخ الأصل نسخ المفهوم، وليس المعنى منه أنه يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتى، بل المعنى أن يرتفع العدم الذى كان شرعيًا، ويرجع إلى ما كان عليه من قبل.

(م): ولا النسخ بها.

(ش): هذا تابع فيه ابن السمعانى؛ فإنه قال: دليل الخطاب يجوز نسخ موجبه، ولا يجوز النسخ بموجبه؛ لأن النص أقوى من دليله، لكن الشيخ أبو إسحاق فى «اللمع» حكاه وجهًا، وقال: المذهب الصحيح الجواز؛ لأنه فى معنى النطق.

---

(١) الحديث عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله تعالى عنه، أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه (٢٦٩/١)، والترمذى فى سننه (١٨٦/١)، والبيهقى (١٦٧/١)، وأبو داود (٥٦/١).

(٢) حديث عائشة رضى الله عنها رواه الإمام أحمد فى المسند (٤٧/٦، ٩٧)، والترمذى فى السنن (١٨٢/١)، والنسائى فى السنن (٩٢/١)، وأبو داود (٦٤/١)، وابن ماجه فى السنن (١٩٩/١)، والإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٢٤٨/٢).

(م): ونسخ الإنشاء ولو كان بلفظ القضاء أو الخبر أو قيد بالتأبيد وغيره مثل: صوموا أبدًا صومًا حتمًا، وكذا: الصوم واجب مستمر أبدًا، إذا قاله إنشاء، خلافًا لابن الحاجب.

(ش): النسخ يقع فى الإنشاء فى الجملة بالإجماع، لكن اختلف فى صور منه:

إحداها: أن يقع الإنشاء بلفظ نحو: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾ [الإسراء: ٢٣]، ونحوه. وذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز وقوع النسخ فيه، وزعم أن لفظ القضاء إنما يستعمل فيما لا يتغير حكمه، وهذا القول غريب لا يعرف فى كتب الأصول، وإنما أخذه المصنف من كتب التفسير.

الثانية: جميع الأخبار المقصود بها الأمر أو النهى نحو: ﴿**والوالدات يرضعن أولادهن**﴾ [البقرة: ٢٣٣] فهو وإن كانت صورته صورة الخبر، لكن معناه الإنشاء، فيرد النسخ عليه كسائر الأوامر، وخالف فيه أبو بكر الدقاق[1] كما نقله ابن السمعانى وغيره تغليبا للفظ الخبر على معنى الأمر.

الثالثة: إذا قيد بالتأبيد، وما فى معناه نحو: صوموا أبدًا، صوموا حتمًا، نقل ابن السمعانى عن بعض المتكلمين منعه لمناقضته الأبدية، وقالوا: لا يجوز النسخ إلا فى خطاب مطلق، وزعموا أن جوازه يؤدى إلى البداء، والصحيح الجواز؛ لأنه إذا جاز أن يقال: لازم غريمك أبدا ويريد إلى وقت القضاء جاز أن يقال: افعل كذا أبدًا، ويراد إلى وقت النسخ، ونقله ابن برهان عن المعظم، قال: لأن القصد به المبالغة لا الدوام.

الرابعة: الصوم واجب مستمر أبدا. إذا قاله إنشاء منع ابن الحاجب نسخه؛ لأنه خبر فتطرق النسخ إليه يلزم الخلف، بخلاف الإنشاء لفظًا ومعنى نحو: صوموا أبدًا. واختار المصنف التسوية بين الصورتين؛ لأنه وإن كان بصورة الخبر فهو فى معنى الإنشاء، فجاز كالإنشاء المحض، وحاصله أن القيد بالتأبيد لا يمتنع معه النسخ، بل هو تأكيد سواء كان فى الخبر أو الإنشاء.

(م): ونسخ الأخبار بإيجاب الإخبار بنقيضها.

---

(١) هو: محمد بن محمد بن جعفر الدقاق الشافعى الفقيه الأصولى، القاضى المعروف بابن الدقاق نسبة إلى بيعه للدقيق ويلقب أيضًا بالخياط، له كتاب فى الأصول فى مذهب الشافعى، ولد سنة ٣٠٦هـ وتوفى سنة ٣٩٢هـ.

انظر: تاريخ بغداد (٣/٢٢٩)، طبقات الشافعية للأسنوى (١/٥٢٢)، النجوم الزاهرة (٤/٢٠٦).

(ش): أطلق الجمهور أن النسخ لا يدخل الخبر، وفصل القاضى أبو بكر، فقال: هذا فى خبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ، فأما أمرنا بالإخبار بشيء فيجوز نسخه بالنهى عن الإخبار به، وجرى عليه المصنف، وسواء كان مما يتغير، كما لو قال: كلفتكم أن تخبروا بقيام زيد، ثم يقول: كلفتكم بأن تخبروا بأن زيدًا ليس بقائم، ولا خلاف فى جوازه؛ لاحتمال كونه قائمًا وقت الإخبار بقيامه، غير قائم وقت الإخبار بعدم قيامه، أو كان مما لا يتغير، وككون السماء فوق الأرض مثلا، وفى هذه الصورة منعت المعتزلة؛ لأن أحدهما كذب والتكليف به قبيح، وهو مبنى على التقبيح العقلى.

(م): لا الخبر، وقيل: يجوز إن كان عن مستقبل.

(ش): أما نسخ خبر الله تعالى ورسوله - عليه الصلاة والسلام - فيمتنع مطلقًا، أما إذا لم يتغير مدلوله فبالإجماع، وأما المتغير، كإيمان زيد وكفره ونحو ذلك، فكذلك سواء كان الخبر ماضيا أو مستقبلا على الصحيح؛ لأنه يؤدى إلى دخول الكذب فى أخبار الله تعالى ورسوله ﷺ، مثاله قوله تعالى: ﴿**إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم**﴾ [الإنفطار: ١٣، ١٤] وقوله ﷺ: «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى»[1]. وقيل: يجوز مطلقا، وهو قول القاضى أبى يعلى، وعلى هذا يجوز الوعد والوعيد قبل الفعل، كقوله: من بنى هذا الحائط فله درهم، ثم يرفع ذلك، وقيل: يجوز إن كان مدلوله مستقبلاً وإلا فلا، واختاره البيضاوى، قال الخطابى: إنه الصحيح، فقال: النسخ يجرى فيما أخبر الله تعالى أن يفعله؛ لأنه يجوز تعليقه على شرط بخلاف إخباره عما لا يفعله، إذ لا يجوز دخول الشرط فيه، قال: وعلى هذا تأول ابن عمر النسخ فى قوله تعالى: ﴿**وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله**﴾ [البقرة: ٢٨٤]، فإن نسخها بعد ذلك برفع حديث النفس، وجرى ذلك مجرى العفو والتخفيف عن عباده، وهو كرم وفضل وليس بخلف.

(م): ويجوز النسخ ببدل أثقل.

(ش): كصوم عاشوراء برمضان، والحبس فى البيوت فى الزنا بالحد. ومنع منه بعضهم عقلا، وبعضهم سمعا وهو قول ابن داود، وذكر ابن برهان أن بعضهم نقله عن الشافعى ، رضى الله عنه، وليس بصحيح. أما الأخف والمماثل فلا خلاف فى جواز النسخ به كالعدة.

---

(١) حديث جابر، رضى الله عنه، مرفوعًا، رواه الترمذى فى سننه (٥٣٩/٤، ٥٤٠)، وقال حديث حسن، ورواه الإمام أحمد فى المسند (٢١٣/٣)، ورواه أبو داود (٢٣٦/٤)، ورواه ابن حبان. انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (١٣١/٨، ١٣٢)، والحاكم فى المستدرك (٦٩/١).

(م): وبلا بدل لكن لم يقع، وفاقًا للشافعى.

(ش): فى النسخ بلا بدل مسألتان:

إحداهما: الجواز، وعليه المعظم؛ لأن المصلحة قد تقتضيه، وخالف فيه جماهير المعتزلة، كما قاله إمام الحرمين؛ بناء على أن النسخ يجمع معنى الرفع والنقل.

الثانية: الوقوع، وعليه الأكثر، وكلام الشافعى ، رضى الله عنه، فى «الرسالة» يقتضى المنع، ومراده أنه لم يقع، بحيث يعود الأمر كهو قبل الشرع، كقوله: نسخت الصدقة عند المناجاة، وصيرت الحال بعد النسخ غير محكوم عليه بشىء بل هو كالأفعال قبل الشرع، وهذا وإن قلنا: بجوازه، لم يقع، ولا ينبغى أن يكون فيه خلاف، وكلام الشافعى ، رضى الله عنه، مصرح بأن البدل الذى لا يقع النسخ إلا به انتقالهم من حكم شرعى إلى حكم شرعى، وذلك أعم من أن يعادوا إلى ما كانوا عليه، كمناجاة الرسول، أو يحدث شىء مغاير لذلك، كما فى نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالكعبة، وأنهم لا يتركون غير محكوم عليهم بشىء، وجعل المصنف الصور أربعًا:

إحداها: الجواز، ولم يخالف فيه إلا بعض المعتزلة.

ثانيها: الوقوع بلا بدل أصلاً بحيث يعود الأمر كهو قبل الشرع، ولا يعرف فى منعه خلاف.

ثالثها: وقوعه ببدل من الأحكام الشرعية، أما إحداث أمر مخالف لما كان واجبًا أولاً، كالكعبة بعد القدس، أو الحكم بإباحة ما كان واجبًا كالمناجاة، والنسخ لم يقع إلا هكذا، كما قال الشافعى – رضى الله عنه.

رابعها: وقوعه ببدل بشرط أن يكون تأصيلا لأمر آخر، كالكعبة بعد القدس، ولم يشترطه الشافعى ، رضى الله عنه، ومن ذهب إليه فقوله مردود عليه، ومن نقله عن الشافعى ، رضى الله عنه، فلم يفهم مراده بالبدل.

(م) مسألة: النسخ واقع عند كل المسلمين، ويسميه أبو مسلم تخصيصًا، فقيل خالف، فالخلف لفظى.

(ش): أشار بالمسلمين إلى أن غيرهم خالف فيه[1] وهم اليهود فرارًا من لزوم

---

(١) قلت: بل خالف فيه بعض المسلمين كأبى مسلم الأصفهانى وسيأتى ذكر ذلك فى كلام الشارح، وذكر الشوكانى ذلك وقال: فإنه قال: إنه جائز غير واقع وإذا صح هذا عنه فهو دليل على أنه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلاً فظيعا، وأعجب من جهله بها حكاية من حكى=

البداء[١]، وهو محال على الله تعالى لأن المصلحة بعد تسليمها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال، كمنفعة شرب دواء فى وقت أو حال، وضرورة فى آخر، فلم يتجدد ظهور ما لم يكن، بل تجددت مصلحة لم تكن، فلم يلزم البداء.

وعن أبى مسلم الأصفهانى، إنكار النسخ، ثم قيل: لم ينكر النسخ مطلقًا.

وإنما أنكر النسخ فى القرآن؛ لقوله تعالى: **﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾** [فصلت: ٤٢]، وقيل: خلافه لفظى؛ لأنه يجعل ما كان مغيًا فى علم الله تعالى كما هو، مغيًا باللفظ، ويسمى الجميع تخصيصًا، ولا فرق عنده بين أن يقول: **﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾** [البقرة: ١٨٧]، وأن يقول: صوموا مطلقًا وعلمه محيط، بأنه سينزل لا تصوموا وقت الليل، والجمهور يجعلون الأول تخصيصًا والثانى نسخًا، فلا خلاف فى المعنى[٢].

=عنه الخلاف فى كتب الشريعة فإنه إنما يعتد بخلاف المجتهدين لا بخلاف من بلغ فى الجهل إلى هذه الغاية. انتهى.

قلت: وقد أنكر النسخ فى عصرنا هذا بعض من ينتسب إلى ما يسمى بالمدرسة العقلانية المستنيرة كالشيخ محمد الغزالى ومن وافقهم على بعض أصولهم كالدكتور محمد عبد المنعم عمارة وغيرهم.

(١) قال الشوكانى: لم يحك الخلاف فيه إلا عن اليهود، وليس بنا إلى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة ولا هذه بأول مسألة خالفوا فيها أحكام الإسلام حتى يذكر خلافهم فى هذه المسألة، ولكن هذا من غرائب أهل الأصول على أنا قد رأينا فى التوراة فى غير موضع أن الله سبحانه رفع عنهم أحكاما لما تضرعوا إليه وسألوا منه رفعها، وليس النسخ إلا هذا، ولهذا لم يحكه من له معرفة بالشريعة الموسمية إلا عن طائفة من اليهود وهم الشمعونية ولم يذكروا لهم دليلا إلا ما ذكره بعض أهل الأصول من أن النسخ بداء، والبداء ممتنع عليه وهذا مدفوع بأن النسخ لا يستلزم البداء لا عقلا ولا شرعا. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٨٥).

(٢) قال الشوكانى: وقد أول جماعة خلاف أبى مسلم الأصفهانى المذكور سابقا بما يوجب أن يكون الخلاف لفظيا، قال ابن دقيق العيد: نقل عن بعض المسلمين إنكار النسخ لا بمعنى أن الحكم الثابت لا يرتفع، بل بمعنى أنه ينتهى بنص دل على انتهائه فلا يكون نسخا، ونقل عنه أبو إسحاق الشيرازى، والفخر الرازى وسليم الرازى أنه إنما أنكر الجواز، وأن خلافه فى القرآن خاصة لا كما نقل عنه الآمدى وابن الحاجب أنه أنكر الوقوع، وعلى كلا التقديرين فذلك جهالة منه عظيمة للكتاب والسنة ولأحكام العقل فإنه إن اعترف بأن شريعة الإسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فهذا بمجرده يوجب عليه الرجوع عن قوله، وإن كان لا يعلم ذلك فهو جاهل بما هو من الضروريات الدينية. وأن كان مخالفا لكونها ناسخة للشرائع فهو خلاف كفرى لا يلتفت إلى قائله. نعم إذا قال إن الشرائع المتقدمة مغياة بغاية هى البعثة المحمدية وأن=

(م): والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع.

(ش): أى خلافا للحنفية؛ لأن الفرع تابع للأصل، فإذا بطل الحكم فى الأصل، بطل فى الفرع، وإذا قلنا: لا يبقى، فسماه بعضهم نسخًا، ولم يستحسنه المصنف، فلهذا عبر تبعا لابن الحاجب بقوله: لا يبقى، ولم يقل: لا ينسخ معه حكم الفرع، فإن الأصحاب لا يقولون: إن حكم الفرع ينسخ بارتفاع حكم الأصل، بل يزول حكمه لزوال كون العلة معتبرة، وإذا زال لزوال علته لا يقال: إنه منسوخ.

(م): وإن كل شرعى يقبل النسخ، ومنع الغزالى - رحمه الله - نسخ جميع التكاليف، والمعتزلة: نسخ وجوب المعرفة والإجماع على عدم الوقوع.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: اختلفوا في أن كل واحد من الأحكام، هل هو قابل للنسخ أم لا؟ فذهب أصحابنا إلى تجويزه، وصارت المعتزلة إلى أن من الأحكام مالا يقبل، هو ما يكون بذاته أو يلازم ذاته حسنًا أو قبيحًا، لا يختلف باختلاف الأزمان، كحسن معرفة البارى والعدل، وقبح الجهل والجور، وهو بناء على أصلهم من الحسن والقبح العقليين.

الثانية: اختلفوا فى أنه هل يجوز أن تزول التكاليف بأسرها بطريق النسخ؟ فمنعه المعتزلة، ووافقهم الغزالى، لأن نسخها يستدعى معرفة الناسخ والمنسوخ فيجب معرفته ضمنًا، وهو نوع من التكليف، فلو انتفت جميع التكاليف لم تنتف. والمختار الجواز، كغيرها، وأجمع الكل على عدم الوقوع، وإنما الخلاف فى الجواز ردها العقلى.

تنبيه: علم بهذا التقرير أنه كان ينبغى للمصنف تقديم نسخ المعرفة على نسخ جميع التكاليف.

(م): والمختار أن الناسخ قبل تبليغه ﷺ الأمة لا يثبت فى حقهم، وقيل: يثبت بمعنى الاستقرار فى الذمة، لا الامتثال.

(ش): الحكم الشرعى ما دام فى السماء لا يثبت له حكم، كفرض خمسين صلاة ليلة الإسراء، وكذلك بعد نزوله من السماء وقبل أن يبلغه جبريل إلى النبى ﷺ فإذا بلغ النبى ﷺ يثبت حكمه فى حقه وحق كل من بلغه، وأما من لم يبلغه، فإن تمكن من العلم به ثبت حكمه فى حقه قطعًا، وإلا فهو محل الخلاف، والجمهور أنه لا يثبت، لا بمعنى الامتثال ولا بمعنى الثبوت فى الذمة، وقال بعضهم يثبت بالمعنى الثانى كالنائم، ولا نعلم

=ذلك ليس بنسخ فذلك أخف من إنكار كونه نسخًا غير مقيد بهذا القيد. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٨٥).

أحدًا قال بثبوته بالمعنى الأول، وذكر القاضي في «التقريب»: أن الخلاف لفظي، وذكر في «مختصر التقريب»: أن المثبتين يقولون: لو قدر ممن لم يبلغه الناسخ إقدام على الحكم الأول كان دليلاً، لكنه تعذر لجهله، واعلم أن ما رجحه المصنف تابع فيه ابن الحاجب وغيره، لكن ابن برهان في «الأوسط» عزاه للحنفية، وحكى الثبوت عن مذهبنا، ونصره، وهو ما يوجد لأصحابنا المتقدمين، وقال الروياني في باب الوكالة من «البحر»: إذا نسخ الله حكمًا، وعلم رسوله، هل يكون نسخا في حق من لم يعلم من أمته؟ فيه طريقان:

أحدهما: فيه وجهان كالوكالة.

والثاني: لا يكون نسخًا في حقهم قطعًا، وبه قال أبو حنيفة؛ لأن أمر الشريعة يتضمن تركه المعصية، ولا يجوز أن يكون عاصيًا مع جهله به، وما فسر به المصنف الثبوت لابد منه، وقال ابن دقيق العيد: لا شك أنه لا يثبت في حكم التأثيم، وهل يثبت في حكم القضاء؛ إذ هو من الأحكام الوضعية؛ هذا فيه تردد؛ لأنه ممكن بخلاف الأول؛ لأنه يلزم منه تكليف ما لا يطاق.

(م): أما الزيادة على النص فليست بنسخ خلافًا للحنفية، ومثاره هل رفعت، وإلى المأخذ عود الأقوال المفصلة والفروع المبينة.

(ش): الزيادة إما أن تستقل بنفسها عن العبادة المزيد فيها أو لا، والأول: إما أن يكون من غير جنس الأول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة، فليس بنسخ بالإجماع، أو من جنسه، كزيادة صلاة على الصلوات الخمس، فليس بنسخ أيضًا عند الجماهير، وقال بعض أهل العراق: إنه نسخ[(١)]؛ لأنه تغير الوسط.

والثاني: ما ليس بمستقل، كزيادة ركعة أو ركوع، أو زيادة صفة في رقبة الكفارة، كالإيمان، فذهب أصحابنا إلى أنه لا تكون نسخا، وقالت الحنفية: إنها نسخ، واختاره بعض أصحابنا، وادعى أنه مذهب الشافعي ، رضي الله عنه، وزيفه ابن السمعاني، ومثار الخلاف أن الزيادة هل رفعت حكمًا شرعيًا فيكون نسخًا، أو لم ترفع فلا؟ فلو وقع الاتفاق على أنها رفعت حكما شرعيًا، لوقع على أنها نسخ أو على أنها لا ترفع،

---

(١) قال الشوكاني: وذهب بعض أهل العراق إلى أنها تكون نسخا لحكم المزيد عليه كقوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾؛ لأنها تجعلها غير الوسطى. وهو قول: باطل لا دليل عليه ولا شبهة دليل، فإن الوسطى ليس المراد بها المتوسطة في العدد بل المراد بها الفاضلة، ولو سلمنا أن المراد بها المتوسطة في العدد لم تكن تلك الزيادة مخرجة لها عن كونها مما يحافظ عليه فقد علم توسطها عند نزول الآية وصارت مستحقة لذلك الوصف وإن خرجت عن كونها وسطى. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٩٥).

لوقع على أنها ليست بنسخ، فالنزاع على الحقيقة فى أنها رفع أم لا، وإلى هذا المأخذ ترجع الأقوال المفصلة فى المسألة، فعن عبد الجبار هى نسخ إن غيرت حكم المزيد عليه كجعل الصلاة الثنائية أربعًا، وإن لم تغير كإضافة التغريب إلى الجلد فليس بنسخ، واختاره القاضي، وقيل: إن أسقطت دليل الخطاب كانت نسخا، وإن تغير موجب النص كما فى قوله: «إنما الماء من الماء»، مع الأمر بالغسل من التقاء الختانين، حكاه أبو حاتم فى «اللامع» عن بعض أصحابنا، وقيل: إن أفاد النص خلافها، وأبو الحسين: إن أزلت حكمًا يجوز انتساخه بدليلها، جاز إثباتها ثم ذلك نسخ إن كان الحكم الزائل شرعيًا.

(م): وكذا الخلاف فى جزء العبادة أو شرطها.

(ش): كما أن الزيادة على النص ليس نسخا، فكذا النقصان منه عندنا سواء كان المنسوخ جزءًا أو شرطًا، ومنهم من قال: يكون نسخًا، ومنهم من فصل بين الجزء والشرط، فقال: إسقاط الجزء نسخ للعبادة كالركوع أو السجود، وإسقاط الشرط كالطهارة ليس نسخًا، وهو مذهب القاضى عبد الجبار ووافقه الغزالى فى الجزء، وتردد فى الشرط، وجعل الهندى الخلاف فى الشرط المتصل، كاستقبال القبلة فى الصلاة، فأما المنفصل منها كالطهارة فإيراد الإمام وغيره يشعر بأنه لا خلاف فيه، وكلام غيره يقتضى إثبات الخلاف فى الكل، قلت: وبالأول صرح صاحب «المسودة»، فقال: الخلاف فى المتصل كالتوجه، فأما المنفصل كالوضوء فلا يكون نسخًا لها إجماعًا، لكن صرح ابن السمعانى بالثانى، فقال: صورة المسألة فيما لو قدر ناسخ الوضوء أو نسخ استقبال القبلة، وفى هذا وأمثاله يكون الكلام ظاهرًا فى أنه لا يكون نسخًا للصلاة، قال: فأما فى إسقاط الجزء كالركوع فينبغى أن يكون على ما ذكرنا فيما إذا زيدت ركعة على ركعتين. قلت: يشير إلى أنه يجىء هنا مذهب عبد الجبار من التفصيل بين أن يغير المزيد عليه أو لا.

(م): خاتمة: يتعين الناسخ بتأخره، وطريق العلم بتأخره الإجماع، أو قوله ﷺ: هذا ناسخ: أو بعد ذاك، أو كنت نهيت عن كذا فافعلوه، أو النص على خلاف الأول، أو قول الراوى: هذا سابق.

(ش): يتعين الناسخ بتأخره عن المنسوخ بأنه رفع لحكم سابق، وللعلم بتأخره طرق:

أولها: الإجماع كنسخ الزكاة سائر الحقوق فى المال، ذكره ابن السمعاني، وقول

زر[١] لحذيفة[٢]: أى ساعة تسحرتم مع رسول الله ﷺ؟ قال: هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع[٣]، وأجمع المسلمون على أن طلوع الفجر يحرم الطعام والشراب مع بيان ذلك من قوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا﴾ [البقرة: ١٨٧]، ذكره الخطيب البغدادى. قال الأصحاب: فيكون الإجماع مبينًا لا ناسخًا.

ثانيها: نصه، عليه السلام، على ذلك كقوله: هذا ناسخ، أو هذا بعد ذلك كحديث المتعة، أو كنت نهيت عن كذا فافعلوه، كقوله، عليه السلام: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»[٤].

ثالثها: أن ينص على خلاف الأول، ولا يمكن الجمع.

رابعها: أن يقول الراوى: هذا سابق، كقول جابر[٥]: «كان آخر الأمرين من رسول

---

(١) هو: زر بن حبيش بن حباشة بن أوس الأسدى الكوفى التابعى الكبير المخضرم، قال النووى: أدرك الجاهلية، وسمع عمرو عثمان وعليًا وابن مسعود وآخرين من كبار الصحابة، روى عنه جماعة من التابعين منهم الشعبى والنخعى وعدى بن ثابت، واتفقوا على توثيقه وجلالته. توفى سنة ٨٢هـ. وهو ابن مائة وعشرين عامًا.
انظر: شذرات الذهب (١/٩١)، تهذيب الأسماء واللغات (١/٩٧).

(٢) هو: الصحابى حذيفة بن اليمان أبو عبد الله حليف بنى عبد الأشهل من الأنصار، وأصله من اليمن، أسلم حذيفة وأبوه وهاجرا إلى رسول الله ﷺ، وشهدا أحدًا فقتل أبوه يومئذ، شهد الخندق وما بعدها، وهو صاحب سر رسول الله ﷺ فى المنافقين، فتح الرى وهمذان والدينور، وشهد فتح الجزيرة، وولاه عمر المدائن فتوفى فيها سنة ٣٦هـ.
انظر: حلية الأولياء (١/٢٧٠)، الإصابة (١/٣١٦) وما بعدها.

(٣) أخرجه الإمام أحمد فى المسند (٥/٣٩٦)، والنسائى فى سننه (٤/١١٦)، وابن ماجه فى سننه (١/٥٤١).

(٤) أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه (٢/٦٧٢)، وأبو داود فى سننه (٣/٢١٨)، والترمذى فى سننه (٣/٣٧٠)، والنسائى فى سننه (٤/٧٣)، وابن ماجه فى سننه (١/٥٠١).

(٥) هو: الصحابى الجليل جابر بن عبد الله ين عمر الأنصارى أبو عبد الله السلمى المدنى، أحد المكثرين من الرواية عن رسول الله ﷺ، وروى عنه جماعة من أئمة التابعين، استشهد أبوه فى أحد فأحياه الله وكلمه، وغزا جابر مع رسول الله ﷺ تسع عشرة غزوة، ولم يشهد بدرًا ولا أحدًا، منعه أبوه، وكان آخر الصحابة موتًا بالمدينة سنة ٧٨هـ، وإذا أطلق جابر فى كتب الحديث والفقه فهو المقصود.
انظر: الإصابة (١/٢١٤)، شذرات الذهب (١/٨٤).

الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار»[1] وقول علي: «أمرنا بالقيام للجنازة، ثم قعد»[2].

(م): ولا أثر لموافقته أحد النصين للأصل، أو ثبوت إحدى الآيتين في المصحف، وتأخر إسلام الراوي، وقوله: هذا ناسخ لا الناسخ، خلافًا لزاعميها.

(ش): قيل: يثبت النسخ بأمور غير ما سبق، والأصح فيها خلافه، فهاهنا كون أحد النصين شرعيًا والآخر موافق للبراءة الأصلية، وزعم بعضهم أن الناسخ الشرعي؛ لأن الانتقال من البراءة إلى اشتغال الذمة يقين، والعود إلى الإباحة ثانيًا شك وهو بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة، **ومنها:** ثبوت إحدى الآيتين في المصحف قبل الأخرى؛ فإن ترتيب الآيات ليس على ترتيب النزول، **ومنها:** تأخر إسلام الراوي؛ لجواز أن يسمع متقدم الإسلام بعده، **ومنها:** قول الراوي: هذا ناسخ؛ لأنه قد يكون عن اجتهاد، وقيل: يثبت به، وقال الكرخي: إن عينه فقال: هذا ناسخ هذا لم يرجع إليه؛ لاحتمال أنه قال عن اجتهاد، وإن لم يعينه، بل قال: هذا منسوخ قبل، حكاه أبو الحسين في «المعتمد». قلت: وظاهر نص الشافعي، رضي الله عنه: أنه يثبت به النسخ، وقد احتج أصحابنا بقول عائشة في الرضعات: «أن العشر منهن نسخن بخمس»، وقول المصنف: «لا الناسخ»، أي إذا ثبت كون الحكم منسوخًا، ولم يدر ما نسخه فقال الراوي: هذا الناسخ، فإنه يقبل، وهذه مسألة غريبة قل من استثناها أو ذكرها: ويقال عليه: ما الفرق بين قول الراوي: هذا ناسخ، وقوله: هذا الناسخ حيث لم نقبله في الأول، ونقبله في الثاني؟ والجواب: أنّا لم نقبله في هذا ناسخ، لأنه قد يكون عن اجتهاد، بخلاف ما إذا ثبت النسخ على الجملة، ولكن لم ندر عين الناسخ، فإنه إذا عينه قبلناه منه؛ لأنه لما ثبت أصل النسخ من غيره كان تعيينه أسهل من أصل ابتدائه، ونظيره من الفقه: لو عرف عموم الحريق، وجهل هل أحرقت الوديعة، يقبل قول المودع: إنها احترقت من غير يمين، بخلاف ما إذا لم يعرف عمومه، وكذلك لو قال من طلق زوجته رجعيًا: طلقتك، وقال: أردت الطلقة السابقة، لا إحداث طلقة آخرى يقبل، بخلاف ما لو لم يكن تقدمه طلاق.

* * *

---

(١) رواه الحازمي في الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص٥٠).

(٢) رواه مسلم في صحيحه (٢/٦٦٢)، ومالك في الموطأ (١/٢٣٢)، والترمذي في سننه (٣/٣٦١،٣٦٢)، والبيهقي في سننه (٤/٢٧).

(م) الكتاب الثانى
فى السنة[(١)]

وهى أقوال محمد ﷺ وأفعاله.

(ش): المراد بأقواله: التى ليست على وجه الإعجاز، ويدخل فى الأفعال التقرير؛ لأنه كف عن الإنكار، والكف فعل على المختار، فكان ينبغى أن يزيد وهمه، وقد احتج الشافعى، رضى الله عنه، فى الجديد على استحباب تنكيس الرداء فى خطبة الاستسقاء بجعله أعلاه أسفله لحديث: «أنه ﷺ استسقى وعليه خميصة له سوداء، فأراد أن يأخذ بأسفلها يجعله أعلاها، فلما ثقلت عليه قبلها على عاتقه»[(٢)]، فجعلوا ما هم به ولم يفعله سنة، وقد سبقت مباحث الأقوال من الأمر والنهى، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، والكلام الآن في الأفعال.

(م): الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – معصومون لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوًا وفاقًا للأستاذ والشهر ستانى وعياض والشيخ الإمام.

(ش): أى لا يصدر عنهم ذنب لا صغيرة ولا كبيرة، لا عمدًا ولا سهوًا، بل طهر الله تعالى ذواتهم عن جميع النقائص.

---

(١) السنة فى اللغة: هى الطريقة المسلوكة وأصلها من قولهم: سننت الشىء بالمسن إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سنا أى طريقا، وقال الكسائى معناها الدوام فقولنا: سنة معناه الأمر بالإدامة من قولهم سننت الماء إذا واليت فى صبه. قال الخطابى: أصلها الطريقة المحمودة، فإذا أطلقت انصرفت إليها وقد يستعمل فى غيرها مقيدة كقوله: من سن سنة سيئة. وقيل: هى الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة كما فى الحديث الصحيح: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»، أما معناها الشرعى والاصطلاحى: السنة هى قول النبى ﷺ وفعله وتقريره، وتطلق بالمعنى العام على الراجب وغيره فى عرف أهل اللغة والحديث وأما فى عرف أهل الفقه فإنما يطلقونها على ما ليس بواجب، وتطلق على ما يقابل البدعة. وقيل: فى حدها اصطلاحًا: هى ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحًا ليس معه المنع من النقيض. وقيل: هى ما واظب على فعله النبى ﷺ مع ترك ما بلا عذر.

وقيل: هى فى العبادات النافلة وفى الأدلة ما صدر عن النبى ﷺ من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير وهذا هو المقصود هنا. انتهى. بتصرف من إرشاد الفحول (ص٣٣).

(٢) الحديث عن عبد الله بن زيد أخرجه النسائى فى سننه (١٥٦/٣).

ونقله ابن برهان عن اتفاق المحققين؛ لأنّا أمرنا باتباعهم فى أفعالهم وآثارهم وسيرهم، أمرًا مطلقًا من غير إلزام قرينة، وما ورد مما يخالفه حمل على أنهم فعلوه بتأويل، ومنهم من يحمله على ما قبل النبوة، وهذه الطريقة يجب اعتقادها وإطراح ما عداها، فجزى الله تعالى المصنف خيرًا بالجزم بها.

(م): فإذا لا يقر محمد ﷺ أحدًا على باطل.

(ش): أى بلا خلاف، وأتى بالفاء؛ لينبه على تفرع ذلك على وجوب العصمة، وعلى وجه المناسبة لذكر هذه المسألة قبل أفعال النبى ﷺ، التى يجب اتباعه فيها، وإنما قال: أحدًا، لئلا يتوهم قراءة، لا يقر بفتح القاف فيكون خطأ[1].

(م): وسكوته بلا سبب ولو غير مستبشر على الفعل مطلقًا، وقيل: إلا فعل من يغريه على الإنكار، وقيل: إلا الكافر ولو منافقًا، وقيل: إلا الكافر غير المنافق، دليل الجواز للفاعل وكذا لغيره، خلافًا للقاضى.

(ش): إذا فعل فعل بحضرة النبى ﷺ أو فى عصره، وعلم به، ولم ينكر كان دليلاً على الجواز مطلقًا[2]، لما سبق، وسواء استبشر به مع ذلك أم لا، لكن دلالته على الجواز مع الاستبشار أقوى، وقد تمسك الشافعى ، رضى الله عنه، فى القيافة، واعتبارها فى النسب بكلا الأمرين: الاستبشار، وعدم الإنكار فى قصة المدلجى[3]، ولهذا قال

---

(١) والشارح يعنى أن دخول كلمة «أحدًا» لئلا يتوهم القارئ أن كلمة «لا يقر» بفتح القاف فيكون السياق هكذا «فإذا لا يقر محمد ﷺ على الباطل» وهذا خطأ فاحش يعنى أنه ﷺ يجوز عليه الباطل – وحاشاه ذلك – ولا يُقر عليه.

(٢) ويرد هذا الإطلاق قول من قال أن النبى ﷺ كان يسكت على قول وفعل الكافر وسكوته تقرير ومع ذلك لم يدل ذلك على الجواز، وأجيب عن هذا الرد بأن النبى ﷺ كان كثيرًا ما يسكت عن المنافقين لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم.

ذكر ذلك الشوكاني. قلت: وهذا الجواب لا يرد قول من ردوا الإطلاق، قال إمام الحرمين: فإنه لا يبعد أن يرى رسول الله ﷺ أبيًا عليه ممتنعًا من القبول منه على أمر، فلا يتعرض له، وهو معرض عنه، لعلمه بأنه لو نهاه لما قبل نهيه، بل يأباه، وذلك بأن يكون ممن يراه منافقا، أو كافرًا، فلا يحمل تقريره هؤلاء، وسكوته عنهم على إثبات الشرع، فهذا تفصيل لابد منه فى التقرير. انتهى.

انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/٣٢٨)، إرشاد الفحول (ص٤١).

(٣) هو: الصحابى مجزر وقيل: محرز؛ لأنه كان يجز نواصى الأسارى من العرب، ابن الأعور بن جعدة الكناني المدلجى، ذكر فيمن فتح مصر، وشهد الفتوح بعد النبى ﷺ، واعتبر قوله فى حكم شرعى فى إثبات النسب بالقافة، وحديثه فى الصحيح مشهور.

المصنف: «ولو غير مستبشر» ، ليعلم حكم المستبشر من طريق الأولى، وسواء كان المسكوت عنه من يغريه الإنكار أو لا، كافرًا كان أو منافقًا، والقول باستثناء من يغريه الإنكار إغراء؛ حكاه ابن السمعانى عن المعتزلة، بناء على أنه لا يجب إنكاره عليه للإغراء، قال: والأظهر أنه يجب إنكاره ليزول توهم الإباحة، والقول باستثناء ما إذا كان الفاعل كافرًا أو منافقًا، قول إمام الحرمين، والقول بالاقتصار على الكافر ذهب إليه المازرى[1]، وهو أظهر؛ لأنه أهل للانقياد فى الجملة، وكما يدل للجواز للفاعل، فكذا لغيره إذا ثبت حكمه على الواحد، حكمه على الجماعة، وذهب القاضى إلى اختصاصه بمن قرر، ولا يتعدى إلى غيره، فإن التقرير لا صيغة له تعم، والصحيح أنه يعم سائر المكلفين؛ لأنه فى حكم الخطاب، وخطاب الواحد خطاب للجميع.

تنبيهان:

الأول: علم من تفسيره بالجواز أنه يدل على الإباحة، وقد سأل الشيخ صدر الدين ابن الوكيل عن هذه المسألة، الشيخ الإمام السبكى، أنه هل يحمل على الإباحة أو لا يقضى بكونه مباحًا أو واجبًا أو ندبًا محل توقف؟ فلم يستحضر الشيخ الإمام فيها نقلاً، واحتج إلى أنه يدل على الإباحة؛ لأنه لا يجوز الإقدام على فعل حتى يعرف حكمه، فمن هنا دل التقرير على الإباحة، قلت: وقد ذكرها أبو نصر بن القشيرى فى كتابه فى الأصول، وحكى التوقف فيه عن القاضى، ثم رجح حمله على الإباحة؛ لأنه الأصل.

الثانى: سكت عما علم فعله على عهد النبى ﷺ، ولكن لم يعلم انتشاره انتشارًا يبلغ النبى ﷺ. وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينى فى شرح «كتاب الترتيب»: هل يجعل ذلك سنة؟ اختلف قول الشافعى فيه؛ ولهذا أجرى قولين بإجزاء الأقط فى الفطرة؛ لأنه لم يكن قد علم أنه بلغ النبى ﷺ ما كانوا يخرجون فى الزكاة من الأقط.

(م): وفعله غير محرم؛ للعصمة، وغير مكروه؛ للندرة.

(ش): فعله ﷺ لا يمكن أن يقع فيه محرم، لوجوب العصمة، ولا مكروه، لندرة وقوعه من آحاد المسلمين، فكيف من سيد المتقين. كذا قالوه، وأنا أقول: لا يتصور منه وقوع مكروه، فإنه إذا فعل شيئًا وكان مكروهًا فى حقنا، فليس بمكروه منه، لأنه يفيد به

=انظر: الإصابة (٣/٣٤٥)، الاستيعاب (٣/٥٠١)،، تهذيب الأسماء (٢/٨٣).

(١) قلت: ذكر الشوكانى أن الجوينى ألحق بالكافر المنافق، وخالفه المازرى، أى فى إلحاق المنافق بالكافر لاقتصاره على الكافر - وقال المازرى: إنا نجرى على المنافق أحكام الإسلام ظاهرًا؛ لأنه من أهل الإسلام فى الظاهر، وقد أجيب عليه بما سبق.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤١).

التشريع وبيان الجواز، ولهذا قال ابن الرفعة فى كلامه على الجمع بين الأذان والإقامة: الشيء قد يكون مكروهًا ويفعله النبى ﷺ؛ لبيان الجواز، ويكون أفضل فى حقه ﷺ.

تنبيه: سكتوا عن خلاف الأولى، وفيه ما ذكرنا فى المكروه، وقد قال النووى فى وضوئه ﷺ مرة مرة ومرتين مرتين: قال العلماء: هو فى ذلك الوقت أفضل فى حقه من التثليث؛ لأجل بيان التشريع.

(م): وما كان جبليًا أو بيانًا أو مخصصًا به فواضح.

(ش): الجبلى: كالقيام، والقعود، والأكل، والشرب. والبيان: كقطعه السارق من الكوع؛ بيانًا لقوله تعالى: ﴿**فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة: ٣٨]. والمخصص به كالضحى والأضحى ووجه الوضوح، أما فى الجبلى، فالندب لاستحباب التأسى به، وحكى الأستاذ أبو إسحاق فيه وجهين:

أحدهما: هذا، وعزاه لأكثر المحدثين، قال: والأقل فيه أن يستدل به على إباحة ذلك.

الثانى: أنه لا يتبع فيه إلا بدلالة. انتهى. أما فى البيان والمخصص به، فكونه واجبًا عليه؛ لأنه - عليه السلام - بعث للتشريع فيما يجب عليه، منه بيان المجمل وبيان التخصيص، وقال أبو على بن أبى هريرة: قد يفعل الشيء لمعنى يختص به، ثم يصير بعد ذلك سنة، كالاضطباع والرمل، وسكت الأصوليون عن قسم آخر، وهو ما إذا شككنا، هل فعله لمعنى يختص به، أو يشاركه فيه غيره؟ وقد تعرض له الماوردى فى باب صلاة العيدين من «الحاوى»، وحكى عن أبى إسحاق المروزى أنه يفعل مثل فعله اقتداء به[(1)].

(م): وفيما تردد بين الجبلى والشرعى كالحج راكبًا تردد.

---

(١) قال الشوكانى: والحق أنه لا يقتدى به، فيما صرح لنا بأنه خاص به كائنا ما كان إلا بشرع يخصنا، فإذا قال مثلا واجب علىَّ مندوب لكم كان فعلنا لذلك الفعل لكونه أرشدنا إلى كونه مندوبا لنا لا يكونه واجبًا عليه، وإن قال: هذا مباح لى أو حلال ولم يزد على ذلك لم يكن لنا أن نقول هو مباح لنا أو حلال لنا وذلك كالوصال، فليس لنا أن نواصل هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال لنا أما لو ورد ما يدل على ذلك كما ثبت أنه ﷺ واصل أياما تنكيلا لمن لم ينته عن الوصال، فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذى ورد عنه ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه كابن الزبير، وأما لو قال: هذا حرام علىّ وحدى ولم يقل حلال لكم فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشيء، أما لو قال: حرام علىّ حلال لكم فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشيء فليس فى ترك الحلال ورع.

انظر: إرشاد الفحول (ص٣٥،٣٧).

(ش): أى يحمل على الجبلى؛ لأن الأصل عدم التشريع، أو على الشرعى؛ لأنه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات، وقد حكى الرافعى فيه وجهين فى مسألة ذهابه إلى العيد فى طريق ورجوعه فى آخر، وقال: إن الأكثرين على التأسى فيه، وقال أبو حاتم القزوينى فى كتابه «تجريد التجريد»: إن أصحابنا اختلفوا فى جلسة الاستراحة: فمنهم من قال: هى مسنونة، ومنهم من قال: شرعت للاستراحة، وليس لها محل السنن، والصحيح الأول.

(م): وما سواه إن علمت صفته فأمته مثله على الأصح.

(ش): ما سوى ما تقدم إن علمت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة فأمته مثله فى الأصح؛ لوجوب الاقتداء به، وقيل: مثله فى العبادات فقط.

(م): وتعلم بنص وتسوية بمعلوم الجهة ووقوعه بيانًا أو امتثالاً لدال على وجوب أو ندب أو إباحة.

(ش): تعلم جهة الفعل بجهات:

منها: نصه على أنه واجب، و مندوب، أو مباح.

ثانيها: تسويته بما علمت جهته؛ كقوله: هذا الفعل مساو للفعل الفلانى، وكان ذلك الفعل المشار إليه معلوم الجهة.

ثالثها: وقوعه بيانًا لآية مجملة دل على أحدهما، ولم يظهر بيانها بالقول، فنعلم أن هذا الفعل بيان لها.

رابعها: كونه امتثالاً لنص يدل على وجوب أو ندب أو إباحة، فيلحق بما دل عليه.

واعلم أن قوله: «بيانًا»، أى يكون حكمه حينئذ فى حقنا كالمبين، وحاصله أن فعله إذا كان بيانًا كان له جهتان: من حيث البيان هو تابع لما بينه، ومن حيث التشريع واجب مطلقا، واتباع التأسى له إنما هو فى الأولى، وأما الثانية فكالجبلى، فلهذا قرنه المصنف فيما سبق مع الجبلى فى الوضوح. أى لا يجب علينا اتباعه فيه من تلك الحيثية، وبهذا اندفع إشكال فى كلامه حيث قال: وما سواه، أى سوى ما هو بيان أو جبلى أو تخصيص، ثم قسمه إلى بيان وامتثال، فجعل قسم الشىء قسيمه.

(م): ويخص الوجوب أمارته كالصلاة بالأذان وكونه ممنوعًا لو لم يجب كالختان والحد.

(ش): يعلم الوجوب بالعلامات الدالة عليه غير ما سبق، **فمنها:** وقوعه على صفة تقرر فى الشرع أنها أمارة الوجوب؛ كالصلاة بالأذان والإقامة، ومن ثَم كانت صلاة

العيدين والكسوف والاستسقاء سنة، لأنه لم يكن يؤذن لها، **ومنها**: أن يكون ممنوعًا منه لو لم يجب، فإذا فعله الرسول ﷺ استدلينا بفعله على وجوبه كالختان وقطع اليد فى السرقة، فإن الجرح والإبانة ممنوع منهما، فجوازهما دليل وجوبهما، وإنما عدل المصنف عن تمثيل «المنهاج» و«المحصول» بالقيامين والركوعين فى الخسوف؛ لأن ذلك مستفاد من جهة أنه بيان للمأمور لامن هذه الجهة، ولأن الأصح أنه لا يجب، بل لو صلاها كسائر الصلوات صح كما قاله النووى - رحمه الله، فى «شرح المهذب»، لكن هذه القاعدة منقوضة بسجود السهو والتلاوة فى الصلاة؛ فإنه سنة مع أنه زيادة ممتنعة لو لم يرد الشرع بها، وكذا رفع اليدين على التوالى فى تكبيرات العيد، وذكر فى «المنهاج» خاصية ثالثة، وهو كونه جزء شرط لموافقة نذر، وحذفه المصنف؛ لأن النذر لا يتصور من النبى ﷺ بناء على أنه مكروه، وفيه ما سبق.

(م): والندب مجرد قصد القربة وهو كثير.

(ش): الندب منصوب على أنه مفعول يخص السابق، أى يخص الندب قصد القربة مجردًا عن أمارة دالة على الوجوب، فإنه يدل على أنه مندوب؛ لأن الرجحان ثبت بقصد القربة، والأصل عدم الوجوب، وهو كثير. **ومنها**: التخيير بينه وبين فعل لم يثبت وجوبه؛ لأن التخيير لا يقع بين واجب وما ليس بواجب وذكر الماوردى فى «الحاوى»، محتجًا على عدم وجوب الأذان بأنه إنما ثبت عن مشورة أوقعها النبى ﷺ بين أصحابه حتى يقرروا رؤيا عبد الله بن زيد[1] على الأذان، وليس هذا من صفات الواجب، وإنما يكون من صفات المندوب؛ لأنه ما شرعه بنفسه وإنما أثره على فعل غيره.

(م): وإن جهلت فقيل للوجوب، وقيل: للندب، وقيل: للإباحة، وقيل: بالوقف فى الكل، وفى الأولين مطلقًا، وفيها إن لم يظهر قصد القربة.

(ش): إذا لم تعلم جهة الفعل بالنسبة إليه وبالنسبة إلى الأمة، فيه مذاهب:

أحدها: الوجوب، قال ابن السمعانى: إنه الأشبه بمذهب الشافعى ، رضى الله عنه، وأنه الصحيح، لكنه لم يتكلم إلا فيما ظهر فيه قصد القربة والمصنف مال إلى الوجوب مطلقا:

---

(١) هو: عبد الله بن زيد بن ثعلبة بن عبد ربه الأنصارى الخزرجى، الحارثى أبو محمد، وقيل ليس فى آبائه ثعلبة، شهد العقبة وبدرًا والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ ، وهو الذى أُرى الأذان فى النوم، فأمر النبى ﷺ بلالاً أن يؤذن على ما رآه عبد الله، له عدة أحاديث، وروى عنه ابن المسيب وغيره، توفى سنة ٣٢هـ وصلى عليه عثمان رضى الله عنهما.
انظر: الإصابة (٣٠٤/٢)، أسد الغابة (٢٤٧/٣)، الاستيعاب (٣٠٣/٢).

والثاني: الندب، وعزى للشافعي رضى الله عنه.

والثالث: الإباحة، واختاره الإمام في «البرهان».

والرابع: الوقف في الكل حتى يقوم دليل على ما أريد منا، وعليه جمهور المحققين، كالصيرفي، والغزالي وأتباعهم، وصححه القاضي أبو الطيب ونقله عن الدقاق وابن كج، وقالوا: لا يدرى أنه للوجوب أو للندب أو الإباحة؛ لاحتمال هذه الأمور كلها، واحتمال الخصوصية به، ثم منهم من أجرى الخلاف في الأولين أي الوجوب أو الندب مطلقًا، أي سواء ظهر قصد القربة أم لا؛ كما نقله الهندي، غير أن الأول تقوى فيه الوجوب والندب، لأ، القرينة قرينة على إرادتهما وتضعف الإباحة، والثاني بالعكس وقوله: وفيهما إن لم يظهر قصد القربة، كذا رأيته بخط المصنف في الأصل، وهو معكوس، والصواب: إن ظهر قصد القربة فللوجوب أو للندب وإلا فللإباحة، وعلم من تخصيصه بالأولين أنه لا يجيء هنا القول بالإباحة؛ لأن قصد القربة لا يجامع استواء الطرفين، وأجراه الآمدي، وفيه نظر.

(م): وإذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرر مقتضى القول فإن كان خاصًا به فالتأخر ناسخ، فإن جهل فثالثها: الأصح الوقف، وإن كان خاصا بنا فلا معارضة فيه. وفي الأمة: المتأخر ناسخ إن دل على التأسي فإن جهل التاريخ فثالثها: الأصح، يعمل بالقول، وإن كان عاما لنا وله، فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مر إلا أن يكون العام ظاهرًا فيه، فالفعل تخصيص.

(ش): التعارض بين الشيئين تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما صاحبه، والقسمة العقلية فيه بحسب ما تقدم ثلاثة؛ لأنه إما أن يتعارض الفعلان، أو القولان، أو الفعل والقول.

فأما الأول: فالمشهور عند المتأخرين أنه غير متصور؛ لأن الفعلين إن تناقض حكمهما فيجوز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبًا وفي غيره بخلافه؛ لأن الأفعال لا عموم لها(١)، ولعل لهذا لم يذكر المصنف هذا القسم وإن ذكره في «المنهاج» و«المختصر» بقولهما: الفعلان لا يتعارضان، ولم يحك في شرحه لهما خلافًا فيه، لكن حكى جماعة

---

(١) قال الشوكاني: اعلم أنه لا يجوز التعارض بين الأفعال بحيث يكون البعض منها ناسخا لبعض أو مخصصا له، لجواز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه؛ لأن الفعل لا عموم له فلا يشمل جميع الأوقات المستقبلة ولا يدل على التكرار، هكذا قال جمهور أهل الأصول على اختلاف طبقاتهم. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٣٨).

قولاً بحصول التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق فى صلاة الخوف(١).

ولهذا رجح الشافعى ، رضى الله عنه، منهما ما هو أقرب لهيئة الصلاة، وقدم بعضهم الأخير منهما إذا علم. نعم، استثنى ابن الحاجب وغيره ما إذا دليل من خارج على وجوب تكرير الفعل أو لأمته؛ فإن الفعل الثانى يكون ناسخًا(٢)، لكن العمل فى الحقيقة بذلك الدليل، وأما تعارض القولين فقد ذكره فى باب التعادل والترجيح. والكلام هنا فى تعارض القول والفعل، وحاصل ما قاله أنه إن دل على تكرر مقتضى القول: فالقول إما خاص به، أو خاص بنا، أو عام لنا وله:

الأول: أن يكون خاصًا به، فالمتأخر ناسخ للمتقدم، سواء كان قولاً، أو فعلاً، ولا تعارض بينهما فى حق الأمة؛ لعدم تناول القول إياهم، فإن جهل المتأخر منهما فأقوال.

أحدها: العمل بالقول لقوته.

والثانى: بالفعل.

والثالث: الوقف إلى قيام الدليل؛ لأنه لو عمل بأحدهما لزم الترجيح بلا مرجح.

الثانى: أن يكون القول خاصًا بنا، فلا معارضة فيه أى فى حقه، لعدم تناول القول إياه، وأما فى حق الأمة فإما أن يدل على وجوب التأسى فى ذلك الفعل أو لا، فإن دل فالمتأخر ناسخ للمتقدم قولاً أو فعلاً، وإن لم يدل فلا تعارض بالنسبة إلينا لعدم تعلق

---

(١) حكى ابن العربى فى كتاب المحصول له ثلاثة أقوال: الأول التخيير، والثانى تقديم المتأخر كالأقوال إذا تأخر بعضها، والثالث حصول التعارض وطلب الترجيح من الخارج، قال مالك والشافعى: إنه يرجح من هذه الصفات ما هو أقرب إلى هيئة الصلاة، وقدم بعضهم الأخير منها إذا علم. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٣٨).

(٢) قال القرطبى: يجوز التعارض بين الفعلين عند من قال بأن الفعل يدل على الوجوب فإن علم التاريخ فالمتأخر ناسخ، وإن جهل فالترجيح، وإلا فهما متعارضان كالقولين وأما على القول بأنه يدل على الندب أو الإباحة فلا تعارض، وقال الغزالى فى المنخول: إذا نقل فعل وحمل على الوجوب ثم نقل فعل يناقضه، فقال القاضى: لا يقطع بأنه ناسخ لاحتمال أنه انتهى مدة الفعل الأول، قال: وذهب ابن مجاهد إلى أنه نسخ، وتردد فى القول الطارئ على الفعل، وجزم الكيا بعدم تصوّر تعارض الفعلين ثم استثنى من ذلك ما إذا علم بدليل أنه أريد به إدامته فى المستقبل بأنه يكون ما بعده ناسخا له، قال: وعلى مثله بنى الشافعى مذهبه فى سجود السهو قبل السلام وبعده. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٣٨، ٣٩).

الحكم بنا، فإن جهل التاريخ فالأقوال الثلاثة، لكن الأصح عند الجمهور هنا العمل بالقول؛ لأنه أقوى من الفعل، وإنما لم يكن الوقف هنا مختارًا لكونه ضعيفًا بخلاف الأول، وهو ما إذا كان القول خاصًا به، لأنَّا متعبدون فى هذا القسم بأحد الحكمين، أى القول أو الفعل، بخلاف الأول، فاعلمه.

الثالث: أن يكون القول عامًا له ولنا، فنقدم الفعل أو القول له وللأمة كما سبق، يعنى أن المتأخر ناسخ قولاً كان أو فعلا، هذا إذا كان القول المتأخر متناولاً له بطريق النص، فإن كان بطريق الظهور كالإتيان بلفظ عام، مثل أن يقول: هذا الفعل واجب على المكلفين، وقلنا: المخاطب يدخل فى عموم خطابه، فيكون الفعل السابق مخصصًا لهذا العموم؛ لأن التخصيص عندنا لا يشترط تأخيره عن العام، وهذا الاستثناء زاده المصنف على المختصرات.

* * *

الكلام فى الأخبار(١)

(م): المركب إما مهمل، وهو موجود خلافًا للإمام، وليس موضوعًا.

(ش): لا خلاف أن المهمل يوجد فى المفردات، أما المركبات بأن يكون المدلول لفظًا مركبًا مهملاً فقال الإمام: الأشبه أنه غير موجود؛ لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض

---

(١) الخبر فى اللغة: مشتق من الخبار وهى الأرض الرخوة؛ لأن الخبر يثير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه، وهو نوع مخصص من القول وقسم من الكلام اللسانى وقد يستعمل فى غير القول كقول الشاعر:

تخبرك العينان ما القلب كاتم

وقول المعرى:

نبى من الغربان ليس على شرع ... يخبرنا أن الشعوب إلى صدع

ولكنه استعمال مجازى لا حقيقى لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق إلى فهم السامع إلا القول.

أما اصطلاحًا: فقد ذكر الشوكانى فى حده أقوالا كثيرة للعلماء ليس هنا موضعها فلتراجع فى مكانها، ثم قال: والأولى أن يقال فى حد الخبر هو ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته وهذا الحد لا يرد عليه شىء مما سبق. وقد اختلف هل الخبر حقيقة فى اللفظى والنفسى أم حقيقة فى اللفظى مجاز فى النفسى أم العكس كما وقع الخلاف فى الكلام على هذه الثلاثة الأقوال لأن الخبر قسم من أقسامه، وإذا عرفت الاختلاف فى تعريف الخبر عرفت بأنّ ما لا يكون كذلك ليس بخبر ويسمونه إنشاء وتنبيها ويندرج فيه الأمر والنهى والاستفهام والنداء والتمنى والعرض والترجى والقسم. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص٤٣، ٤٤).

الإفادة، فحيث لا إفادة لا تركيب، وخالفه البيضاوى، ومثله بلفظ الهذيان فإن موضوعها ألفاظ مركبة مهملة، فيقال لضرب من الهوس أو غيره لا يقصد بها الدلالة على شيء وجرى عليه المصنف، وحكى الهندى كلام الإمام، ثم قال: وهذا حق، إن عنى بالمركب ما يكون جزؤه دالا على جزء المعنى حين هو جزؤه، وإن عنى به ما يكون لجزئه دلالة فى الجملة ولو فى غير معناه، وما يكون مؤتلفًا من لفظين كيف كان التأليف، وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل، أما الأول فمثل: عبد الله، إذا كان علمًا، فإن اسم العلم يدل عليه، وهو لفظ مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب، وأما الثانى: فلفظ الهذيان، فإنه يدل على المركب من مهملتين أو من لفظة مهملة ومستعملة، وهو غير دال على المعنى المركب، هذا إن أراد بعدم دلالته على معنى المعنى المركب، أما إن أراد به لا يدل على معنى أصلاً، وأراد باللفظ المركب المعنى الثانى فينتقض بالثانى دون الأول، انتهى. «وليس موضوعًا» أى: للعرب بلا خلاف.

(م): وإما مستعمل، والمختار أنه موضوع.

(ش): يشير إلى الخلاف فى أن المركبات موضوعة أم لا؟ والراجح كما قاله القرافى وغيره أنها موضوعة، لأن العرب حجرت فى التراكيب كما حجرت فى المفردات، فعلى هذا تكون دلالة المركب على معناه بالمطابقة لكن الذى رجحه النحويون؛ كابن مالك، وابن الحاجب وغيرهما، أنها ليست موضوعة، وإلا لكان استعمال الجمل يتوقف على النقل عن العرب كما فى المفردات.

(م): والكلام ما تضمن من الكلم إسنادًا مفيدًا مقصودًا لذاته.

(ش): «ما تضمن من الكلم»: بيان لجنس الكلام، وأنه ليس خطأ ولا رمزًا ولا إشارة، وإطلاق الكلام عليها مجازًا، و«ما»، بمعنى شيء، فيصلح للواحد فما فوقه، وقوله «من الكلم» يخرج به الواحد وهو أحسن من قول «المفصل»: «ما تركب من كلمتين»؛ لشموله ذى الكلمات، فإن بعض الكلام تكثر أجزاؤه حتى يصير خمسين كلمة وستين كلمة وثمانين كلمة؛ كقوله تعالى: ﴿**إن فى خلق السموات والأرض**﴾ إلى ﴿**يعقلون**﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿**إذا الشمس كورت**﴾ إلى ﴿**أحضرت**﴾ [التكوير: ١: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾، إلى ﴿**ما ملكت أيمانكم**﴾ [النساء: ٢٣،٢٤]، وأحسن من قول ابن الحاجب: ما تضمن من كلمتين؛ لأنه إن سلم من عدم تناول ذى الكلمتين، لكن لم يتناول ذا الكلمات؛ لأن ما تضمن كلمتين لابد من كونه ذا أجزاء، من جملتها الكلمتان؛ فإن التضمن غير المتضمن، والشيء لا يتضمن نفسه، والمراد بالإسناد: تعليق خبر بمخبر عنه، كزيد قائم أو طلب مطلوب عنه، كاضرب،

فيخرج النسبة التقيدية، كتسبة الإضافة فى: غلام زيد، ونسبة النعت فى نحو: الرجل الخياط من قولنا: جاء الرجل الخياط.

واحترز بالمفيد من نحو: السماء فوق الأرض، والواحد نصف الاثنين، فلا يسمى كلامًا إلا مجازًا، وبالمقصود: عن كلام النائم؛ والساهى والطيور والقابلة للتلقين، وبالذات عن المقصود لغيره كجهله للشرط قبل جوابها، فإنها ليست بكلام؛ لأنها لم تقصد لذاتها، بل المقصود لذاته هو الجواب، والشرط مذكور لأجله، فإن قولك: إنْ يقم زيد أقم، لم تقصد الحديث عن زيد، بل عن نفسك بالقيام مشروطًا بقيام زيد، وكذا الجمل الموصول بها، من: جاء أبوه، من قولنا: الذى جاء أبوه، لأن من شرط صحة الوصل بها يكون معناها معهودًا عند السامع، وإنما يقصد بها إيضاح معنى الموصول؛ لأنها مُنزلة منزلة جزء كلمة، والكلمة التامة ليست كلامًا فيكف بما هو جزء منها!.

تنبيهات:

الأول: هذا التعريف ذكره ابن مالك فى التسهيل، وهو لا يخلو عن إشكال، ولك أن تنازع فى عدم تسمية نحو: السماء فوق الأرض كلامًا؛ لأنه خبر، بدليل أن يقال فيه: صدقت أو كذبت، ومتى كان خبرًا كان كلامًا، لأنه قسم منه، ولا حاجة لقوله: مقصودًا؛ فإن ذكر الإسناد يغنى عما احترز به عنه لما سبق فى ذكر الإسناد، وهو منتف فى النائم ونحوه، وكذا لا حاجة للقيد الأخير؛ لأنهم شرطوا فى جملة الصلة، والصلة كونها خبرية، وهو قسم من الكلام، والظاهر أنه أخذ القيد هنا بالمعنى الأعم، لا ما يحسن السكوت عليه، وإلا فمتى أخذناه بهذا المعنى الخاص، فركنا الكلام، التركيب والإفادة، ولهذا قال فى «شرح الكافية»: وفى الاقتصار على «مفيد» كفاية.

الثانى: هذا بالنسبة لاصطلاح النحاة، وقد سبق أول الاستثناء أن القاضى أبا بكر يشرط فيه صدوره من ناطق واحد، وسبق ما فيه من «الارتشاف»، وليس من شرط الكلام قصد الناطق به، ولا كونه صادرًا من ناطق واحد، ولا إفادة المخاطب شيئًا يجهله، خلافًا لزاعمى ذلك، بل إذا حصل الإسناد كان كلامًا ولو من غالط أوساه أو مخطئ أو من ناطقين، أو تركيب لا يستفيد المخاطب منه شيئًا أو تركيب محال. انتهى، وهذا اعتبار كثير من النحويين أعنى اعتبار التركيب الإسنادى فقط وأما فى اصطلاح الفقهاء فيطلق على الكلمة الواحدة، وأقل ما تكون من حرفين، أو حرف مفهم، ولهذا أبطلوا الصلاة به، قال ابن مالك فى «التسهيل»: ولهذا انتهى الصحابة - رضى الله تعالى عنهم - عن الكلمة فما فوقها حين نهوا عن الكلام فى الصلاة، وهو شائع فى اللغة، وفى الصحاح الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير، فيقع على الكلمة الواحدة وعلى

الكلام، بخلاف الكلم؛ فإنه لا يكون أقل من ثلاث كلمات.

الثالث: قال النحاة: لا يتركب الكلام إلا من اسمين، أو اسم وفعل؛ لأنه يستدعى محكومًا عليه ومحكومًا به، والمحكوم عليه لا يكون إلا اسمًا، والمحكوم به يصح أن يكون اسمًا وأن يكون فعلاً.

ونقضه المنطقيون بالقضية الشرطية، قالوا: ولا محيص عنه إلا بتخصيص المدعى بالقول الجازم، ونقض أيضًا بالنداء؛ فإنه كلام مركب من اسم وحرف، وأجيب بأن النداء فى تقدير الفعل، وقيل عليه: لو كان فى تقدير الفعل لكان محتملاً للصدق والكذب، وجاز أن يكون خطابًا مع الثالث؛ لأن الفعل الذى قدر النداء به كذلك، وجوابه منع الملازمتين، وإنما يصدقان لو كان الفعل المقدر به إخبارًا لا إنشاء، غاية ما فى الباب أنه فى بعض موارد الاستعمال إخبار، لكن لا يلزم منه أن يكون إخبارًا فى جميع الموارد؛ لجواز أن يكون من الصيغ المشتركة بين الإخبار والإنشاء كألفاظ العقود.

(م): وقالت المعتزلة: إنه حقيقة فى اللسانى، وقال الأشعرى مرة: فى النفسانى، وهو المختار، ومرة: مشترك، وإنما يتكلم الأصولى فى اللسانى.

(ش): والكلام يطلق بثلاثة اعتبارات:

أحدها: اللفظى التام، وهو اصطلاح النحاة.

وثانيها: اللفظ الناقص، وهو الكلمة الواحدة، وهو اصطلاح اللغويين، وقد سبقا.

والثالث: النفسى، وهو الفكر التى يدبرها الإنسان فى نفسه قبل أن يعبر عنها باللسان، وعبر عنه ابن مالك بالمعنوى فقال: وهو الذى أشار إليه عمر ، رضى الله عنه، إذا قال: وكنت زورت[1]، مقالة أعجبتنى أردت أن أقدمها بين يدى أبى بكر، ومن الدليل على إثباته قوله تعالى: ﴿**ويقولون فى أنفسهم**﴾ [المجادلة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿**والله يشهد إن المنافقين لكاذبون**﴾ [المنافقون: ١]، ومعلوم أن الله تعالى ما كذبهم فى قوله: ﴿**إنك لرسول الله**﴾[2]؛ لأنهم صدقوا فيه، فى القول القائم بنفوسهم، وهو

---

(١) قول عمر، رضى الله عنه: «وكنت زورت» إلخ أى هيأت وأصلحت من التزوير، وهو إصلاح الشىء وتحسينه، وقالها رضى الله عنه فى سقيفة بنى ساعدة عندما اجتمع الصحابة لاختيار خليفة رسول الله ﷺ، وورد فى البخارى بلفظ: هيأت كلامًا، وفى رواية أخرى: ما زورت كلامًا لأقوله إلا سبقنى به أبو بكر. انتهى.

انظر: لسان العرب (٤/٣٣٦)، فتح البارى (٧/٢٠)، الإنصاف للباقلانى (ص١١٠)، الكامل لابن الأثير (٢/٢٢٢)، سيرة ابن هشام (٢/٤٩٠).

(٢) لفظ الجلالة «الله» لا يوجد فى المخطوط ووضعناه ليستقيم المعنى ﴿إنك لرسول الله﴾.

قولهم فى أنفسهم: ما أنت برسول. وقوله تعالى: ﴿**وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور**﴾ [الملك: ١٣]، فأخبر أن ما يسره قول، وأيضًا فإن قول القائل: افعل، يريد به الإيجاب أو الندب أو الإباحة، وصورة اللفظ واحد، فيعلم أن الإيجاب: معنى فى النفس يتميز بالقرائن.

إذا علمت هذا، فاختلف فى أنه حقيقة فيما هو، على أقوال.

أحدها: أنه حقيقة فى اللسانى خاصة، وإنما خصه المصنف بالمعتزلة؛ لأنه لم يصر إليه أحد من أئمتنا.

والثانى: أنه حقيقة فى النفسانى، مجاز فى اللفظى الدال عليه، تسمية للدليل باسم المدلول، فيطلق عليها كلام مجازًا؛ لدلالتها على الكلام الحقيقى، كما تسمى علمًا فى قولك: سمعت علمًا، وإنما تريد العبارات الدالة على المعلوم، والمجاز قد يشتهر اشتهار الحقائق، وهو أحد قولى الأشعرى، واختاره إمام الحرمين فى باب الأوامر من «البرهان»، قال: لكون النفسى جنسًا ذا حقيقة لا يتغير، والعبارات تختلف، فما لم يتغير الاسم له حقيقة، وأنكر عليه ذلك، فإنه لا يتلقى معرفة الحقيقة، والمجاز مثل ذلك، قال الهندى: ولا شك أن الاشتقاق لا يشهد لهم فى أنه حقيقة فى هذا المعنى، قلت: مرادهم فى القديم لا يطلق الكلام، فإنهم يوافقونا على أنه فى الحادث حقيقة فى اللفظ، وإنما صار إليه الأشعرى فى أحد قوليه إلى هذا؛ فرارًا من قول المعتزلة المؤدى إلى خلق القرآن، ومن قول الحشوية بأنه الحرف والصوت المؤدى إلى أن تكون الذات المقدسة محلاً للحوادث، ولم يرد الأشعرى أنه حقيقة لغوية، وقد قال الشيخ الإمام أبو إسحاق الشيرازى فى كتاب «الحدود» الكلام نوعان: قديم، ومحدث: فالمحدث كلام المخلوقين، وينقسم إلى: معنى فى النفس يجده كل عاقل بالضرورة قبل أن ينطق به، وإلى ما يكون أصواتا مترتبة، وكلاهما كلام على الحقيقة، والقديم: هو كلام الله سبحانه، قائم بذاته المقدسة لا يشبه كلام المخلوقين، فليس بحرف ولا صوت؛ لأن الكلام صفته ومن شأن الصفة أن تتبع الموصوف، فإذا كان الموصوف لا يشبه شيئًا، فكذلك صفاته لا تشبه صفات غيره، وإنما غلط الخصوم فى إلحاقهم الغائب بالشاهد، قال: فحصل أن كلام الخلق ينقسم إلى نفسى، ولفظى، بخلاف القديم، وهو كما تقول: علم المخلوق ينقسم إلى ضرورى وكسبى، بخلاف القديم، فكما أن علمنا لا يشبه علمه، فكذلك كلامنا لا يشبه كلامه، وإن كان الكلام فى الجملة حد جامع، وهى الصفة التى يستحق من قامت به أن يشتق منها اسم المتكلم، لكن يختلفان فى التفصيل؛ قال: ومن أصحابنا من قال: كلام الخلق فى الحقيقة هو ما فى النفس، وما يوجد بالنطق يسمى كلامًا مجازًا، قال: والأول أصح؛ لما

قلناه، ولأنه أحسم للشغب. انتهى.

والثالث: أنه حقيقة فيهما بالاشتراك، وعزاه الهندى للأكثرين، وقال إمام الحرمين: إنه الطريقة المرضية عندنا، وهو معنى كلام الأشعرى، وكذا قال ابن القشيرى والشيخ أبو إسحاق وغيرهما، وقالوا: إنها تدرأ تشعب الخصوم، وحكاه فى «المحصول» عن المحققين، وقال الآمدى فى «غاية المرام»: إنكار تسمية النفسى كلامًا لا يستقيم، نظرًا إلى إطلاق الوضع اللغوى؛ فإنه يصح أن يقال: فى نفسى كلام، وفى نفس فلان كلام؛ ومنه قوله تعالى: ﴿**ويقولون فى أنفسهم**﴾ [المجادلة: ٨]، قال: ولا نظر إلى كونه أصليًا فيه أو فيما يدل عليه من العبارات، أو فيهما، كيف! وحاصل هذا النزاع ليس إلا فى قضية لغوية، وإطلاقات لفظية، ولا حرج فيها بعد فهم المعنى، وكذا قال الأبيارى فى «شرح البرهان»: المسألة لغوية محضة، والقطع بأحدهما لم يثبت عندى، وأهل العربية مطبقون على إطلاق الكلام على الألفاظ.

(م): فإن أفاد بالوضع طلبًا، فطلب ذكر الماهية استفهام، وتحصيلها أو تحصيل الكف عنها أمر ونهى، ولو من ملتمس وسائل.

(ش): فاعل أفاد هو المركب، وأراد بالوضع أنه يفيده إفادة أولية، وعدل عن قول «المنهاج»: بالذات المثبته للتنبيه على صواب العبارة، واحترز عما يفيد الطلب باللازم؛ كقولك: أنا أطلب منك أن تذكر لى حقيقة الإنسان، فإنه لا يسمى استفهامًا؛ وأن تسقينى الماء، فإنه لا يسمى أمرًا؛ لأنهما وإن دلا على الطلب، لكن ليس بالصيغة؛ لأن صيغة الخبر لم توضع للطب، وعدل عن قول «المنهاج»: الطلب للماهية إلى قوله طلب ذكر الماهية؛ لأنها أحسن، لموافقتها المقصود، والحاصل أن المركب إن أفاد طلبًا لذاته، فإن كان الطلب لذكر ماهية الشيء فهو استفهام؛ كقولك: ما هذا؟ ومن هذا؟ أو إن كان لتحصيل أمر ما من الأمور فأمر، أو الكف عنه فنهى، وزاد المصنف هذا على قول «المنهاج»: ولتحصيل أمر؛ فإنه إن أراد تحصيل الفعل الذى ليس بكف فالتقسيم غير حاصر لخروج طالب الكف بالمنهى عنه، وإن أراد تحصيل الفعل مطلقا كفا كان أو غيره، لزم دخول النهى فى حد الأمر، وهما حقيقتان مختلفتان، فلهذا استوفى المصنف القسمين بالحصر، وهو بناء على أن الكف فعل وهو المختار. ومثال الملتمس: قول القائل لمماثله: افعل كذا، أو السائل هو المشتغل كقول من يجعل نفسه دون المطلوب منه وهو سؤال، سواء كان دونه فى نفس الأمر أم لا، وما صرح به المصنف من دخولهما فى الأمر بناء على ما سبق منه فى باب الأوامر، إن الأمر لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلاء، واستند إلى قول ابن دقيق العيد فى شرح العنوان أن تسمية التساوى بالالتماس اصطلاح

خاص، وقال الأبيارى فى شرح البرهان: اختلف فى تسمية الدعاء أمرًا، فأباه النحويون وأكثر الأصوليين، ومنهم من قال: يصح أن يأمر الأدنى الأعلى، وهذا غير متحقق فى التحريم والإيجاب، فإن قيل: كلامه إنما هو فى المركب، وصيغة الأمر مفردة؛ لأن جزء لفظها لا يدل على جزء معناها قلنا: فى صيغة الأمر ضمير مستكن فى حكم اللفظ به؛ بدليل توكيده وتثنيته وجمعه فقم، قم أنت، قوما وقوموا.

(م): وإلا فما لا يحتمل الصدق والكذب تنبيه وإنشاء، ومحتملها الخبر.

(ش): أى وإن لم يفد بالوضع طلبًا، أى لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية، لكنه يدل عليه باللازم، فإما أن يحتمل الصدق والكذب أولا، فما لا يحتملهما يسمى تنبيهًا، أى نبهت به على مقصودك بالكلام، ويندرج فى التنبيه التمنى، كـ«ليت» الشباب يعود، والترجى نحو: لعل لى مالا فأنفقه، والقسم والنداء، فإنه لا يحسن أن يقال لقائلها: صدقت أو كذبت، وهو فى هذا متابع للمحصول، فإنه جعل هذه الأقسام مما لا يدل على الطلب بالوضع لكن البيانيون أطلقوا عليها اسم الطلب، وقالوا: إنه يتنوع إلى طلب حصول ما فى الخارج أن يحصل فى الذهن كالاستفهام، أو طلب حصول ما فى الذهن أن يحصل فى الخارج، وقالوا: إنه ينحصر بالاستقراء فى خمسة أقسام: الاستفهام، والأمر، والنهى، والنداء، والتمنى، وادعاء القرافى فى «الفروق» الإجماع على أن الأمر والنهى والقسم والترجى والتمنى والنداء من قسم الإنشاء، لا يخالف ما نقلناه عن البيانيين؛ لأنهم جزموا بأن الطلب من الإنشاء، وقسموا الإنشاء، إلى طلب وغيره، نعم الأمر والنهى ليسا من الإنشاء على طريقة الرازى، وتابعه المصنف، وقوله: وإنشاء، أى ويسمى أيضًا إنشاء، من قولهم: أنشأ يفعل كذا، أى ابتدأ، ثم نقل إلى إيقاع لفظ لمعنى يقارنه فى الوجود، وقوله: ومحتملهما، أى وإن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر، وزعم قوم منهم الغزالى، أن التعبير بالتصديق والتكذيب أحسن من الصدق والكذب؛ لأن من الأخبار ما لا يحتمل إلا الصدق كخبر الصادق، وما لا يحتمل إلا الكذب كما لو قال: الواحد نصف العشرة، ولم يرتضه المصنف، فإن احتماله لهما بحسب المفهوم، والخبر من حيث هو محتمل لذلك، وتعين أحد الاحتمالين فى بعض الأفراد بحسب الخارج لخصوصية ومزية، لا يخرج احتمال ماهية الخبر، من حيث هى محتملاتها، ثم إن التصديق والتكذيب عبارة عن الإخبار بكون الكلام صدقًا أو كذبًا، فتعريفه دور.

(م): وأبى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم، وقد يقال: الإنشاء ما يحصل مدلوله فى الخارج بالكلام، والخبر خلافه، أى ماله خارج صدق أو كذب.

(ش): ذهب قوم منهم الإمام الرازى إلى أن الخبر لا يحد؛ لأنه ضرورى؛ لأن كل

واحد يعلم أنه موجود، والخبر جزء من هذا الخبر وقيل: يعسر الحد، وهوكالخلاف فى تعريف العلم والوجود والعدم، والصحيح خلافه، ثم اختلف القائلون بتحديده، فقيل: ما يحتمل الصدق والكذب، وقد سبق، ومنهم من قال: يعرف بتعريف مقابله، فقال: الإنشاء ما يحصل مدلوله فى الخارج بالكلام، كبعت وتزوجت، وطلقت، فإنه إذا وردت من المكلف رتب عليها الشرع مقتضياتها، إما مع اللفظ أو آخر حرف منه على الخلاف المشهور، والمراد بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ، والخبر بخلافه، أى ما يقال له فى الخارج صدق أو كذب، والحاصل أن النسبة فى الإنشاء وجودها مع وجود اللفظ لا وجود لها قبله، والنسبة فى الخبر خارجية قبل وجود اللفظ ثم اللفظ يخبر عنها، وهو معنى قولهم: الإنشاءات يتبعها مدلولها، والأخبار تتبع مدلولاتها؛ قال القرافى: وليس المراد التبعية فى الوجود، وإلا لما صدق ذلك إلا فى الماضى فقط، فإن الحاضر مقارن، والمستقبل وجوده بعد الخبر، بل المراد أنه تابع لتقرر مخبره فى زمانه، ماضيًا كان أو حاضرًا أو مستقبلاً وقد أورد على هذا التعريف الأخبار عن المستقبلات، نحو: سيقوم زيد، فإنه عند النطق به ليس له خارج صدق ولا كذب، فلا يمكن وصفه بذلك، وعند وجود المخبر ليس الخبر موجودا يصفه بصدق؛ ولا شك أن الإخبار عن المستقبلات بوصف للصدق والكذب؛ قال تعالى: ﴿**ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون**﴾ [الأنعام: ٢٨]، فلو قال: إن كان محكومًا فيه بنسبة خارجية فهو الخبر كما فعل ابن الحاجب كان أولى، وكان بعض مشايخنا يقول: التحقيق أن لكل من نسبة الإنشاء والخبر العقليين نسبة فى الخارج، غير أن النسبة العقلية فى الخبر تابعة للنسبة الخارجية، وأخرج الكلام تابعًا لها فى الظاهر، والنسبة الخارجية فى إنشاء تابعة للنسبة العقلية، أخرج الكلام ليوقع على حسبه.

تنبيهات:

الأول: قوله: «وقد يقال»: إشارة إلى قول آخر خلاف ما ذكره أولاً من التقسيم إلى ثلاثة: طلب وإنشاء وخبر، وهذا القائل قسمه إلى قسمين: خبر أو إنشاء، وجعل الطلب داخلاً فى الإنشاء، لأنه ردد الكلام بين ما له خارج وبين مالا خارج له، وجعل الإنشاء ما ليس له خارج، وذلك يشمل الطلب والإنشاء، وذهب ابن مالك إلى قول ثالث، وهو انقسامه إلى خبر وطلب، ويرد عليه أن من الكلام ما ليس بخبر ولا طلب كالشرط فى الإنشاء نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإنه ليس بخبر، إذ لا يحتمل الصدق والكذب، ولا بطلب لانحصار الطلب عندهم فى الأقسام الخمسة السابقة، واعلم أن من حصره فى ثلاثة أقسام فسر الإنشاء بإيقاع لفظ، بمعنى يقاربه فى الوجود، كإيقاع البيع ببعت، ومن

حصره في قسمين فسر الإنشاء بما لا نسبة له في الخارج، وبهذا ينحل الإشكال المشهور في أن الطلب لا يدخل في الإنشاء؛ إذ الإنشاء لابد فيه من المقارنة، والطلب بخلافه؛ فإن هذا اعتراض مركب على المذهبين؛ فإن من قسمه قسمين لم يفسر الإنشاء بهذا التفسير.

الثاني: قوله: والخبر بخلافه، أي ماله خارج، جعله هذا قسيمًا لما قبله فيه نظر؛ فإن من فسر الإنشاء بما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام، فسر الخبر بما يحصل وجوده في الخارج بغيره مثل: زيد منطلق، فإنه يمكن علمه بالمشاهدة، بخلاف الأمر والنهي فإنه لا يمكن استفادته إلا من المتكلم، ومن فسر الخبر بما له خارج يطابقه أولاً، فسر الإنشاء بما ليس له خارج أصلاً، ولم يفسر أحد الطرفين كما فصل المصنف، وقد أورد على القائلين بما له خارج أن الخبر قد يكون متعلقه ذهنيًا فلا يشترط في الخبر مطابقته لما في الخارج، بل مطابقته لما في نفس الأمر.

الثالث: وهو سؤال على قولهم: إن صدق الخبر ومطابقته للواقع، فإن المخبر بالواقع قد أكذبه الله تعالى في القذف في قوله: ﴿**فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون**﴾ [النور: ١٣]، وقال العلماء: لا تصح توبته إلا بإكذابه نفسه، ولا شك قد يكون صادقًا في نفس الأمر، فكيف يكون كاذبًا ويؤمر بتكذيب نفسه، وأجيب بأن القاذف كاذب في حكم الله تعالى، وإن كان خبره مطابقًا لمخبره، أي أنه يعاقب معاقبة المفترى الكذاب، فلا تتحقق توبته حتى يعترف بأنه كاذب عند الله، كما أخبر به عنه، فإذا لم يعترف بذلك، وقد جعله الله كاذبًا، أي قوله له مع إصراره على مخالفة حكم الله عليه بالكذب.

(م): ولا مخرج له عنهما؛ لأنه إما مطابق للخارج أو لا، وقيل: بالواسطة، فالجاحظ: إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه، أولا مطابق مع الاعتقاد ونفيه: فالثاني فيهما واسطة، وغيره: الصدق: المطابقة لاعتقاد المخبر، طابق الخارج أو لا وكذبه عدمها، فالساذج واسطة، والراغب الصدق: المطابقة الخارجية مع الاعتقاد فإن فقدا فمنه كذب وموصوف بهما بجهتين.

(ش): ذهب الجمهور إلى أن الخبر لا يخرج عن كونه صدقًا أو كذبًا؛ لأنه إما أن يطابق المخبر عنه أو لا، والأول صدق، والثاني كذب، والعلم باستحالة حصول الواسطة بينهما على هذا التفسير ضروري، وقيل: بينهما واسطة، واختلف القائلون به على مذاهب: أحدها: قول الجاحظ، صدق المخبر مطابقته للخارج، مع اعتقاد مطابقته، وكذبه: عدم مطابقته مع اعتقاد المخبر عدم مطابقته، وغيرهما ليس بصدق ولا

كذب[1]، فأثبت الواسطة في أربع صور، وهي ما إذا كان مطابقًا وهو غير معتقد لشيء، أو مطابقًا، وهو معتقد عدم المطابقة، أو غير مطابق وهو يعتقد المطابقة، أو غير مطابق ولا يعتقد شيئًا، فالأربعة ليس بصدق ولا كذب، وإليها أشار أولا بقوله: أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه، أي وما ليس مع الاعتقاد والمطابقة هو الواسطة، وقوله «مع الاعتقاد»، أي «أو الظن»، كذا حكاه عنه أبو الحسين في «المعتمد» قال: وقد أفسده عبد الجبار، بأن ظن المخبر واعتقاده يرجع إليه لا إلى الخبر، فلم يكن شرطًا في كونه كذبًا.

الثاني: صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر، سواء طابق الخارج أو لا، وكذبه عدمهما، ولو كان صوابًا وعلى هذا فالساذج واسطة، ونعني بالساذج: الخبر الذي لا اعتقاد معه، أو معه اعتقاد العدم، ولكن صاحب الإيضاح البياني صرح بأن صاحب هذا القول لا يثبت الواسطة، وعلى هذا يدخل في قوله: «عدمها»، مالا اعتقاد معه، أو معه اعتقاد كالعدم، بل يدخل فيه خبر الشأن، والكل عنده كذب، وما فهمه المصنف في حكاية هذا القول ذكره الحطيني[2] احتمالاً في كلام صاحب «التلخيص»، وهو اشترط الاعتقاد فقط في كل من الطرفين؛ ليكون خبر غير المعتقد واسطة، لكنه لم يثبت عن أحد، بل أصل هذا القول غريب، قيل: إنه لم يحكه سوى صاحب «الإيضاح»، وإن كان ظاهر عبارة ابن الحاجب تقتضيه إلا أن المحققين من شراحه حملوه على خلافه.

الثالث: وهو قول أبي القاسم الراغب في كتاب «الذريعة»: أن الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد معا، فإن انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقًا تامًا، بل إما أن لا يوصف بالصدق والكذب كقول المبرسم الذي لا قصد له: زيد في الدار، فلا يقال له: إنه صدق ولا كذب، وإما أن يوصف تارة بالصدق وتارة بالكذب بنظرين مختلفين إذا كان مطابقًا للخارج غير مطابق للاعتقاد، كقول الكفار: «نشهد إنك لرسول الله» فإن هذا يصح أن يقال فيه: صدق؛ لكون المخبر عنه كذلك، ويصح أن يقال كذب،

---

(١) واستدل بقوله تعالى: ﴿أفترى على الله كذبا أم به جنة﴾. ووجه الاستدلال بالآية أنه حصر ذلك في كونه افتراء أو كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون لأنهم لا يعتقدون كونه صدقا، وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه، وما ذاك إلا أن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد. وأجيب بأن المراد من الآية أفترى أم لم يفتر فيكون مجنونا لأن المجنون لا افتراء له، والكاذب من غير قصد يكون مجنونا، أو المراد أقصد فيكون مجنونا أم لم يقصد فلا يكون خبرا. والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابله، قد يكون كذبا وإن سلم فقد لا يكون خبرا، فيكون هذا حصرًا للكذب في نوعية الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد. انتهى من إرشاد الفحول (ص٤٤).

(٢) قوله «ذكره الحطيني» كذا بالأصل والصواب «ذكره الخطيب».

لمخالفة قوله ضميره؛ فلهذا كذبهم الله تعالى، وكذلك إذا قال: من لم يعلم كون زيد فى الدار، إنه فى الدار، يصح أن يقال: صدق وأن يقال: كذب بنظرين مختلفين. انتهى.

إذا علمت هذا فما نقله المصنف عنه لا يطابق كلامه؛ لأنه لم يعرف مطلق الصدق بما ذكره، بل الصدق التام، والصدق عنده قسمان. وكذا قوله: فإن فقدا فمنه كذب، إنما تكلم على ما إذا فقد أحدهما ثم وصفه بالجهتين، إنما يكون فى هذه الحالة لا فى حالة فقدهما.

فائدة: الساذج بذال معجمه: قال فى المحكم: أى أصله ساده فمعرب[1].

(م): ومدلول الخبر، الحكم بالنسبة لاثبوتها، وفاقًا للإمام وخلافا للقرافي، وإلا لم يكن شيء من الخبر كذبًا.

(ش): قال الإمام فى «المحصول»: إذا قلت: العالم محدث، فمدلول هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم، لا نفس ثبوت الحدوث للعالم، إذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم، لكان حيثما وجد لقولنا: العالم محدث، كان العالم محدثًا لا محالة، فوجب أن لا يكون الكذب خبرًا ولما بطل ذلك علمنا أن مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة. انتهى.

واعترض عليه بأنه توهم أن يكون الكذب متحققًا لا بصفة الخيرية، والواقع على هذا التقدير انتفاء الكذب، وتوهم جماعة أن هذا انقلب على الإمام، وغيره فى التحصيل، فقال: وإلا لم يكن الخبر كذبًا، وهو أيضًا عبارة فاسدة لما توهم من أن كل خبر كذب، والحق أن عبارة الإمام صحيحة، وتقريرها أن مدلول النسبة لو كان ثبوتيًا كان الكذب غير خبر، لكن اللازم منتف ضرورة أن الكذب أحد قسمي الخبر الذى هو صدق وكذب، فالملزوم مثله، وبيان الملازمة أن ثبوت النسبة وقوعها فى الخارج، فلا يكون إلا خارجًا عنه كذبًا، وأوضح منها عبارة المصنف، ومن محاسنه أنه أخر التعليل عن ذكر الإمام؛ لينبه على أن هذا التعليل لم يذكره الإمام، والغرض منه وقوع الخطأ لقوم فى فهمه، ومنهم من نازع الإمام فى الدليل، وقال: إنه غير لازم؛ لأن اللفظ دليل على وجوب النسبة وقد لا تكون موجودة؛ لأن الخبر دليل بمعنى المعرف، وقد يتأخر المعرف عن المعرف لأمر ما، ثم ما قاله قد يعكس، فيقال: لو كان مدلول النسبة الحكم لم يكن خبره كذبًا؛ لأن كل من قال: قام زيد، فقد حكم بقيامه، فيكون خبره مطابقًا، سواء

(١) الساذج: الخالص غير المشوب وغير المنقوش، وهى ساذجة، يقال: حجة ساذجة غير بالغة كذا فى المعجم الوسيط، وجاء فيه: معرب فارسيته: سادة.
انظر: المعجم الوسيط (١/٤٤٠)، القاموس المحيط (١/١٩٣).

كان فى الخارج أو لا، ولا سيما والإمام قائل بأن الألفاظ وضعت بإزاء المعانى الذهنية، ثم يقول: لو كان المدلول الحكم بالنسبة، لكان الخبر إنشاء ولم يكن ثم خارج يطابقه، وإما أن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق، قال: وظن جماعة من الفقهاء أن احتمال الخبر للصدق والكذب مستفاد من الوضع اللغوى، وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع إلا الصدق؛ لاتفاق اللغويين والنحاة على أن معنى قولنا: قام زيد حصول القيام منه فى الزمن الماضى، ولم يقل أحد منهم: إن معناه صدور القيام أو عدمه، وإنما احتمله من جهة المتكلم لا من جهة الوضع اللغوى، وعلى هذا يستقيم قول محمد بن الحسن فى «الجامع»: إن أخبرتنى أن فلانًا قدم، يحنث بالصدق والكذب، لأنه يستعمل فيهما من جهة المتكلم والمخاطب، وقلت: وكذا قال أصحابنا، لكن نضعف مذهب القرافى بأمور:

أحدها: القول بأن المركبات ليست موضوعية.

ثانيها: ما ذكره المصنف من القاعدة.

ثالثها: لا نسلم أن مدلول: قام زيد، حصول القيام، وإنما مدلوله الحكم بحصوله القيام، وذلك يحتمل الصدق والكذب.

رابعها: اتفاق الناس على أن الخبر أعم من الصدق والكذب.

(م): ومورد الصدق والكذب النسبة التى تضمنها ليس غير، كقائم، فى: زيد بن عمرو قائم، وبنوة زيد، ومن ثم قال مالك وبعض أصحابنا، الشهادة بتوكيل فلان ابن فلان فلانًا شهادة بالوكالة فقط، والمذهب، بالنسب ضمنًا والوكالة أصلاً.

(ش): مورد الصدق والكذب فى الخبر هو النسبة التى تضمنها الخبر، لا واحد من طرفيها، فإذا قيل: زيد بن عمرو قائم، فقيل: صدقت أو كذبت فالصدق والكذب راجعان إلى القيام لا إلى بنوة زيد، وقوله: ومن ثم، أى من هناك، وهو أن الثابت النسبة فقط، قال مالك وبعض أصحابنا إذا شهد شاهدان بأن فلان بن فلان وكل فلانًا، كانت شهادة بالتوكيل، ولا يستفاد منها، أنهما شهدا بالبنوة، فليس له فى محاكمة أخرى فى البنوة أن يقول: هذان شهدا لى بالبنوة؛ لقولهما فى شهادة التوكيل: إنى فلان ابن فلان، والمذهب الصحيح عندنا أن شهادة بالوكالة أصلاً، وهذا واضح؛ لأنه مورد الكلام ومقصده وبالنسب ضمنًا، وهذا قد يستشكل على هذا الأصل، ولا إشكال فيه، لأننا لما صدقنا الشاهدين كان قولهما متضمنًا لذلك، وهذه المسألة مذكورة فى «الإشراف» للهروى و«الحاوى» للماوردى، و«البحر» للرويانى، واعلم أن هذه القاعدة مهمة، وقد أهملها الأصوليون وذكرها البيانون كالسكاكى، ومنهم أخذ المصنف، وقد أورد عليهم

ما رواه البخارى مرفوعًا إلى النبى ﷺ: «يقال للنصارى يوم القيامة ما كنتم تعبدون؟ فيقولون: كنا نعبد المسيح ابن الله فيقال: كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد»(١)، وكذلك استدل الشافعى، رضى الله عنه، وغيره من الأئمة على صحة أنكحة الكفار بقوله تعالى: ﴿وقالت امرأة فرعون﴾ [القصص: ٩]، وينبغى أن يخرج الفرع الذى ذكره المصنف تفصيلاً فى المسألة، وهو يدل على نسبة المحمول للموضوع بالمطابقة، وعلى غيره بالالتزام، قال بعضهم: وهذا هو الحق، وينبغى أن يستثنى من ذلك ما لو كانت صفة المسند إليه مقصودة بالحكم بأن يكون المحكوم عليه فى المعنى الهيئة الحاصلة من المسند إليه كقوله، عليه الصلاة والسلام: «الكريم ابن الكريم ابن الكريم: يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم»(٢) فإنه لا يخفى أن المراد الذى جمع كرم نفسه وآبائه، وهو يوسف، وليس المراد الإخبار عن الكريم الذى اتفق له صفة الكرم كما فى قولك: زيد العالم قائم، وكذلك الصفات الواقعة فى الحدود نحو: الإنسان حيوان ناطق، فإن المقصود الصفة والموصوف معًا، ولو قصدت الإخبار بالموصوف فقط لفسد الحد، ولم يقف والد المصنف على نقل فى المسألة، فقال فى «فتاويه»: إنه لا يدل على ذلك فى كلام الآدميين، وإن دل فبالالتزام، وهو غير نافع، بل لابد أن يصرح به الشاهد، بخلاف كلام الله تعالى، فإنه يحتج به وبما يدل عليه مطابقة كان أو التزامًا، فافهم الفرق بين الموضعين فهذا كلامه.

فائدة: يجوز فى قوله: ليس غير، أربعة أوجه: فتح الراء وضمها بلا تنوين فيهما على إضمار الاسم، وبالتنوين فيهما، وعدل عن قول غيره من المصنفين: لا غير، لأن بعضهم لحنهم فى ذلك، وقال: إنها تقطع عن الإضافة لفظا إذا تقدمت كلمة ليس خاصة، ونازع فى ذلك آخرون منهم ابن برى، وقال: يجوز بناؤها على الضم مع لا، لانقطاعها عن الإضافة، كما فعل بقبل وبعد، والتقدير: لا غير ذلك، فلما منعت الإضافة رفعت.

(م): مسألة الخبر إما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة أو استدلالاً.

(ش): الخبر وإن كان من حيث هو محتمل للصدق والكذب، لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه، لأمور خارجية، أو لا يقطع بواحد منهما، لفقدان ما يوجب القطع، فقد يقطع

---

(١) أخرجه البخارى فى حديث طويل عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله تعالى عنه.
انظر فتح البارى (١٣/٤٢).

(٢) الحديث عن ابن عمر، وأبى هريرة، رضى الله عنهما، رواه البخارى فى صحيحه (٢/٢٤١)، (٣/١٤٣)، بحاشيه السندى، والإمام أحمد (٢/٩٦، ٣٣٢، ٤١٦)، والترمذى فى سننه (٥/٢٧٣، ٢٧٤).

بكذبه لما علم خلافه، إما ضرورة كالإخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، أو استدلالاً كإخبار الفيلسوف بقدم العالم، فإنه يعلم كذبه بالاستدلال على حدوث العالم[١].

(م): وكل خبر أوهم باطلاً ولم يقبل التأويل فمكذوب أو نقص منه ما يزيل الوهم.

(ش): عدم قبوله التأويل إما لمعارضته الدليل العقلى أو غيره مما يوجب ذلك فيمتنع صدوره عنه، عليه السلام، قطعًا، فإن الشرع يرد بمجوزات العقول لا بمستحيلاتها كقوله: إن الله خلق نفسه وغيره من الأحاديث المختلفة فى التشبيه، والقصد بهذا أنه إذا تعارض السمع وما أدركه العقل من أحكام العقائد وغيرها أيهما يقدم؟ والمتكلمون يقدمون مدرك العقل؛ لأن السمع إنما يثبت بدليل العقل، فلو قدم السمع كان ذلك قدحًا فى الأصل بالفرع ثم فى الفرع تبعًا لأصله وأنه باطل، لكن تصرف المحدثين يقتضى تقديم السمع لاحتمال غلط العقل لاسيما فى الأمور الإلهية، والشرع أوثق منه فى ذلك[٢]. والحق بناؤه على الخلاف السابق فى مباحث الكتاب أن الأدلة العقلية تفيد

---

(١) قال الشوكانى: المقطوع بكذبه وهو ضروب الأول: المعلوم خلافه إما بالضرورة كالأخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما. الثانى: المعلوم خلافه إما بالاستدلال كالأخبار بقدم العالم، أو بخلاف ما هو من قطعيات الشريعة. الثالث: الخبر الذى لو كان صحيحا لتوفرت الدواعى على نقله متواتر إما لكونه من أصول الشريعة، وإما لكونه أمرًا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الجمعة. الرابع: خبر استلزم باطلا ولم يقبل التأويل، ومن ذلك الخبر الآحادى إذا خالف القطعى كالتواتر. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٦).

(٢) قلت: إذا تعارض السمع وما أدركه العقل من أحكام العقائد وغيرها من الفروع، قدم ما صح من المنقول ولا شك فإن كان المنقول من أحكام العقائد فمذهب أهل السنة والجماعة عدم الخوض فيه بتأويل وتفويض علم ذلك إلى الله وأمر ما ورد فى تلك المسائل على ظهرها من غير تأويل ولا تحريف ولا تعطيل ولا تشبيه، أما إن كان المنقول من أحكام الفروع فالثابت عند أهل السنة أيضًا هو تقديم المنقول على المعقول، إذا لا يصح عرض الخطاب الذى أبهم سببه أو عارض الدليل العقلى، على العقل بحجة تفهم السبب وإعمال العقل وأن الله يأمر بإعمال العقل فتقع الواقعة والمصيبة فيقدم العقل القاصر على الخطاب الثابت، فلا يمتثل المكلّف للخطاب إمَّا ريبةً أو نكرانًا وكلاهما كفر نعوذ بالله من الكفران، وقد ضرب العلماء منهم القرطبى فى كتابه التذكرة مثلا يبطل به مذهب من يعرض الشرع على العقل وهو: أن الشارع أوجب الغسل من الجنابة مع أن المنى طاهر بالاتفاق، ولم يوجب الغسل من البول والعذرة مع أنهما نجستان بالاتفاق فلو عرض ذلك على العقل لأوجب العكس، ولبطل الشرع بهذه العروض الفاسدة. انظر: المداخل الأصولية.

اليقين أم لا؟ وقد نازع ابن دقيق العيد فى عدهم هذا القسم مما يقطع بكذبه، وقال: إنما يصح إذا حددنا الكذب بما يخالف الواقع من غير أن يعتبر قصد المخبر، أما إذا اعتبرنا فيه قصده فقد يكون ذلك الخبر وإن كان غير مطابق قطعًا يوهم رواية أنه عن النبى ﷺ ولم يتعمد الكذب فيه، فعلى هذا، الصواب أن يقال: يقطع بعدم مطابقته للواقع، وتحرز بقوله: ولم يقبل التأويل، عما إذا قبله، فإنه لا يقطع بكذبه، لاحتمال أن يكون المراد هو المعنى الصحيح.

وقوله: أو نقص منه ما يزيل الوهم، قد تمثل له بما ذكره ابن قتيبة فى «مختلف الحديث» أنه عليه السلام ذكر مائة سنة أنه لا يبقى على ظهرها يومئذ نفس منفوسة، وهذا خلاف للمشاهدة، وإنما سقط منه «لا يبقى على الأرض منكم» فأسقط الراوى «منكم»، وكذلك قول ابن مسعود فى ليلة الجن: ما شهدها أحد منا، مع أنه جاء عنه شهودها، ولكن الراوى سقط منه: غيرى، وتابعه على هذا ابن السيد فى كتاب «أسباب الخلاف» وهو عجيب؛ ففى صحيح مسلم: هل كنت مع النبى ﷺ ليلة الجن؟ قال: لا[(١)].

(م): وسبب الوضع نسيان أو افتراء أو غلط أو غيرها.

(ش): سبب وقوع الكذب عليه ﷺ إما نسيان الراوى لطول عهده بالخبر المسموع، فربما حمله النسيان على ما يخل بالمعنى، أو برفع ما هو موقوف أو غير ذلك من أسباب النسيان، وأما افتراء كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول، ونسبوها إلى الرسول ﷺ تنفيرًا للعقلاء عن الشريعة، وإما غلط، بأن أراد النطق بلفظ فسبق لسانه إلى ما سواه، أو وضع لفظ مكان آخر، فإما أن يؤدى إلى معناه، أو غيرها، يعنى كما ذهب إليه بعض الكرامية[(٢)] من جواز وضع الحديث فى باب الترغيب والترهيب، حكاه أبو بكر بن السمعانى فى «أماليه»، وهو راجع إلى الافتراء.

(م): ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعى الرسالة بغير معجزة تصديق الصادق، وما نقب عنه ولم يوجد عند ذويه وبعض المنسوب إلى النبى ﷺ والمنقول

---

(١) انظر: صحيح مسلم بشرح النووى (١٦٩/٤).

(٢) الكرامية: فرقة من المرجئة، نسبة إلى محمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٦هـ يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شىء غير التصديق باللسان إيمانًا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان.

انظر: مقالات الإسلاميين (٢٢٣/١)، الفرق بين الفرق للبغدادى (ص٢٠٢: ٢٠٤).

آحادًا فيما تتوفر الدواعى على نقله خلافًا للرافضة.

(ش): والمقطوع بكذبه غير ما سبق صور:

أحدها: ذكره إمام الحرمين: أن يتنبأ متنبئ من غير معجزة، فيقطع بكذبه. قال: وهذا مفصل عندى، وأقول: إن تنبأ وزعم أن الخلق كلفوا متابعته وتصديقه من غير آية فهذا كذب، فإن مساقه يفضى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو العلم بصدقه من غير سبيل يؤدى إلى العلم، وأما إذا قال: ما كلف الخلق اتباعى ولكن أوحى إلى فلا نقطع بكذبه، قلت: وهذا فيما قبل ظهور خاتم النبيين ﷺ، فأما الآن فنقطع بكذبه، لقيام القاطع أن لا نبى بعده.

ثانيها: ما نقل عن النبى ﷺ بعد استقرار الأخبار، ثم فتش عنه فلم يوجد فى بطون الكتب، ولا فى صدور الرواة، ذكره الإمام الرازى، وسبقه إليه صاحب «المعتمد»، قال: كما لو قال الراوى: هذا الخبر فى الكتاب الفلانى، فلم نشاهده فيه، وهذا قد ينازع فى إفضائه إلى القطع، وإنما غايته غلبة الظن، ولهذا قال القرافى: يشترط استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقى ديوان ولا راو إلا وكشف أمره فى جميع أقطار الأرض، وهو عسير أو متعذر، وقد ذكر أبو حازم[١] فى مجلس هارون الرشيد[٢] حديثًا، وحضره الزهرى، فقال: لا أعرف هذا الحديث، فقال: أحفظت حديث رسول الله ﷺ كله؟ قال: لا، قال: فنصفه؟ قال: أرجو، قال: اجعل هذا فى النصف الذى لم تعرفه، هذا وهو الزهرى شيخ مالك فما ظنك بغيره، نعم إن فرض دليل عقلى أو شرعى يمنع منه عاد إلى ما سبق.

---

(١) هو: سلمة بن دينار المدنى، الأعرج الزاهد الفقيه، أبو حازم التابعى المشهور بالمحاسن مولى بنى مخزوم، أجمعوا على توثيقه، لم يحدث عن أحد من الصحابة إلا عن سهل بن سعد خلافًا لأبى حازم التابعى. توفى سنة ١٣٥هـ وقيل سنة ١٤٠هـ.
انظر: شذرات الذهب (٢٠٨/١)، شجرة النور الزكية (ص٤٧)، طبقات الحفاظ (ص٥٣).

(٢) هو: الخليفة هارون بن المهدى محمد بن المنصور، خامس خلفاء بنى العباس وأشهرهم، تولى الخلافة سنة ١٧٠هـ وكان من أميز الخلفاء، وأجل ملوك الدنيا، كثير الغزو والجهاد، كثير العبادة والورع، يحب العلم وأهله، ويعظم حرمات الإسلام، وازدهرت الدولة فى أيامه وكان عالمًا بالأدب، والفقه، والحديث، وأخبار العرب، فصيحًا، شجاعًا كريمًا، متواضعًا، كان يحج سنة ويغزو سنة توفى أثناء ذهابه لحج بطوس سنة ١٩٣هـ.
انظر: البداية والنهاية (٢١٣/١٠)، تاريخ بغداد (٥/١٤)، تاريخ الخلفاء (ص٢٨٣)، الأعلام (٤٣/٩).

ثالثها: بعض الأخبار المروية عن النبى ﷺ بطريق الآحـاد مقطـوع بكذبـه لقولـه ﷺ: «سيكذب علىَّ»[1]، وهذا الحديث لا يعرف.

رابعها: المنقول آحادًا فيما تتوفر الدواعى على نقله إمـا لكونـه أمـرًا غريبًـا كسـقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة، أو لتعلق أصل من أصول الدين به كالنص الذى زعم الروافض[2] أنه دل على إمامة علىّ، رضوان الله عليه، فعدم تواتره دليل على عدم صحته.

(م): وإما بصدقه كخبر الصادق وبعض المنسوب إلى محمد ﷺ، والمتواتر معنـى أو لفظًا.

(ش): الخبر المقطـوع بصدقـه أنـواع: منهـا خبـر الصـادق، أى الـذى لا يجـوز عليـه الكذب أصلاً، إما لعلمه وغناه، وهو خبر الله تعالى لتنزهه عـن جميـع النقـائض، أو لأنـه عصم من الكذب، إما لدلالة المعجزة، وهو خبر رسول الله ﷺ الذى يخبر به مشـافهة أو ينقل عنه متواترًا، ومنهم من استدل عليه بالإجماع على صدقه.

قال ابن دقيق العيد: وهو غير جيد، بل الدليل الصحيح أن المعجزة دلت عليـه؛ فإنهـا دلت على الصدق فى التبليغ، إذ لا معنى للرسالة سـوى ذلـك، وكـل مـا أخبـر بـه فهـو داخل تحت مدلول المعجزة. انتهى.

وإما لشهادة الله تعالى ورسوله ﷺ له بذلك، وخبر جميع الأمة، ومنها بعض المنسوب إلى النبى محمد ﷺ، وإن كنا لا نعرف ذلك إلا بجملة معينة، وأنه قد سبق أنهم قد كذبوا عليه، ومنها ما أخبر عنه عدد التواتر، قال الغـزالى: وليـس فـى الأخبـار مـا يعلـم صدقـه بمجرد الإخبار إلا المتواتر، وما عداه فإنما يعلم صدقه بدليل يدل عليه سوى نفـس الخبـر،

---

(١) هذا الحديث أورده بلفظه العجلونى فى كشف الخفا برقم (١٥٢٢).

(٢) الرافضة هم الذين رفضوا زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب، قالوا له: إنـا ننصـرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك فى أبى بكر وعمر اللذيـن ظلمـا جـدك، فقـال زيـد: إنـى لا أقول فيهما إلا خيرًا، ما سمعت أبى يقول فيهما إلا خيرًا، فانفصلوا عنه وفارقوه وكانوا خمسـة عشر ألفا تركوه إلا مائتين فقاتلوا معه حتى قتلـوا جميعـا، فقـال لهـم لمـا فـارقوه: رفضتمونـى؟ قالوا: نعم. فسموا بذلك، وقيل: سموا بذلك، لما رفضوا إمامة أبى بكر وعمـر، وهـم مجمعـون على أن النبى ﷺ نص على استخلاف على بن أبى طالب، وأبطلوا الاجتهاد فى الأحكام.
انظر: مقالات الإسلاميين (ص٨٨،٨٩)، اعتقادات الفرق (ص٧٧) الحور العين (ص١٨٤ ومـا بعدها).

وحكى صاحب «المعتمد» عن النظام[1] أنه يشترط القرينة في اقتضائه العلم في الآحاد، وهو غريب، وسواء التواتر المعنوى واللفظى، والفرق بينهما أن أخبار الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب إن اتفقوا في اللفظ والمعنى فذاك، وإن اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلى فيما أخبروا به، وقع عليه الاتفاق، كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى بعيرًا، وآخر أنه أعطى فرسًا، وآخر أنه أعطى دينارًا، فإن المخبرين وإن اختلفوا في الأداء فقد اتفقوا على معنى كلى، وهو الإعطاء، وهو دون التواتر اللفظى؛ لأجل الاختلاف في طريق النقل، قال الشيخ أبو إسحاق: ولا يكاد يقع الاحتجاج به إلا في شيء من الأصول ومسائل قليلة من الفروع كغسل الرجلين مع الروافض، والمسح على الخفين مع الخوارج.

تنبيه: كان ينبغي أن يزيد الخبر المعلوم صدقه بضرورة العقل أو بنظره على قياس ما ذكر أولاً في نقيضه مما يقطع بكذبه.

(م): وهو خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عن محسوس.

(ش): الضمير راجع إلى اللفظى، لأن المتواتر[2] من حيث هو فيخرج بالجمع خبر الواحد، ويمتنع تواطؤهم عن جماعة لا يمتنع فيهم ذلك، وزاد بعضهم: «بنفسه» ليخرج ما امتنع فيهم ذلك بالقرائن، أو موافقة دليل عقلى أو غير ذلك، وإنما لم يذكره المصنف،

---

(١) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن يسار بن هانئ البصرى المعتزلى المشهور، ولد سنة ١٨٥هـ، كانت دراسته مكونة من آراء المعتزلة، والفلاسفة الطبيعيين، ومذهب المانوية من المجوس، فتكون له مذهب خاص متميز في بعض المسائل عن مذهب المعتزلة، وقد رمى بالشعوبية وعداوة العرب. توفى سنة ٢٢١هـ. من شيوخه: الخليل بن أحمد، وأبو الهذيل العلاف من تلاميذه: الجاحظ، من مصنفاته: كتاب النكت تكلم فيه على أن الإجماع ليس بحجة وطعن في الصحابة.
انظر: فرق طبقات المعتزلة (ص٥٩)، تاريخ بغداد (٦/٩٧)، الفتح المبين (١/١٤١).

(٢) التواتر في اللغة: التتابع: أى تتابع شيئين فأكثر بمهلة، يقال: تواترت الخيل إذا جاءت يتبع بعضها بعضا، ومنه قوله تعالى: ﴿ثم أرسلنا رسلنا تترى﴾. قال الشوكاني: هو عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما مأخوذ من الوتر. انتهى. وفي الاصطلاح: قال الشوكاني: خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم، وقيل: هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، وقيل: خبر قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن الكثرة كالعلم بمخبرهم ضرورة أو نظرًا وكما يخرج من هذا الحد بذلك القيد ما ذكرنا كذلك يخرج من قيد بنفسه في الحد الذى قبله. وقد اختلف في العلم الحاصل بالتواتر هل ضرورى أو نظرى؟، فذهب الجمهور إلى: أنه ضرورى. انتهى.
انظر: القاموس المحيط (٢/١٥٢)، المعجم الوسيط (٢/١٠٥١)، إرشاد الفحول (ص٤٦).

لأن المفيد للقطع هو مع القرائن. وقوله: «عن محسوس» هو في قوة شرطين:

أحدهما: أن يكون عن علم لا عن ظن.

وثانيهما: أن يكون علمهم ضروريًا مستندًا إلى محسوس، ونعنى بالمحسوس ما يدرك بإحدى الحواس الخمس(١)، وإنما شرط علمهم ذلك عن الحس بخصوصه ذكره الرازى والآمدى وأتباعهما، والذى صرح به الأقدمون كالقاضى اشتراط كونه عن ضرورة، إما بعلم؛ الحس من سماع أو مشاهدة، وإما بأخبار متواترة، فلو أخبروا عن نظر لم يفد العلم؛ لتفاوت العقلاء فى النظر؛ ولهذا يتصور الخلاف منه نفيًا وإثباتًا.

وقال إمام الحرمين: ولا وجه لاشتراط الحس، بل يكفى فيه العلم الضرورى فإن المطلوب صدور الخبر عن الخبر الضرورى، ثم قد يترتب على الحواس ودركها، وقد يحصل عن قرائن الأحوال كصفرة الوجل وحمرة الخجل؛ فإنه ضرورى عند المشاهدة، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص.

(م): وحصول العلم آية اجتماع شرائطه، ولا تكفى الأربعة وفاقًا للقاضى والشافعية، وما زاد عليها صالح من غير ضبط، وتوقف القاضى فى الخمسة، وقال الإصطخرى: أقله عشرة، وقيل: اثنا عشر، وعشرون، وأربعون، وسبعون، وثلاثمائة وبضعة عشر.

(ش): اختلف هل يشترط فيه عدد معين، والجمهور على أنه ليس فيه حصر، وإنما الضابط حصول العلم، فمتى أخبر هذا الجمع، وأفاد خبرهم العلم علمنا أنه متواتر وإلا فلا.

قال القاضى: أقطع بأن قول الأربعة لا يفيد(٢)، وتوقف فى الخمسة، وقال ابن السمعانى: ذهب أكثر أصحاب الشافعى، رضى الله عنه، إلى أنه لا يجوز التواتر بأقل من خمسة(٣)، وما زاد. فعلى هذا لا يجوز أن يتواتر بأربعة، لأنه عدد معين فى الشهادة

---

(١) أى الحواس الخمس الظاهرة وهى: السمع، والبصر، واللمس، والشم، والذوق. وقد سبق بيان الحواس الخمس الباطنة وهى الحس المشترك، والخيال، والوهم، والحافظة، والمتخيلة.

(٢) قال: لأنه لو كان خبر الأربعة يوجب العلم لما احتاج الحاكم إلى السؤال عن عدالتهم إذا شهدوا عنده.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧)

(٣) واستدل بعض أهل هذا القول بأن الخمسة عدد أولى العزم من الرسل على الأشهر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، صلوات الله عليهم وسلامه، قال الشوكانى: ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال من الضعف مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه. انتهى.

الموجبة لغلبة الظن دون العلم، والمشترطون للعدد اختلفوا واضطربوا، فقيل: يشترط عشرة ونسب للإصطخرى[(١)]، والذى فى «القواطع» عنه: لا يجوز أن يتواتر بأقل من عشرة، وإن جاز أن يتواتر بالعشرة فما زاد؛ لأنها ما دونها جمع الآحاد فاختص بأخبار الآحاد، والعشرة فما زاد جمع الكثرة[(٢)]، وقيل: اثنا عشر؛ لأنهم عدد النقباء[(٣)]، وقيل عشرون؛ لقوله تعالى: ﴿**إن يكن منكم عشرون صابرون**﴾ [الأنفال: ٦٥] [(٤)]، وقيل: أربعون، عدد الجمعة[(٥)]، وقيل: سبعون؛ لقوله تعالى: ﴿**واختار موسى قومه سبعين رجلاً**﴾[(٦)]، وقيل: ثلاثمائة وبضعة عشر، عدد أهل بدر، وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم للمشركين[(٧)]، والبضع بكسر الباء ما بين الثلاثة إلى التسعة، قال ابن قتيبة

=انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧).

(١) هو: الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل، أبو سعيد الاصطخرى، قاضى قم وشيخ الشافعية فى العراق، ولى حسبة بغداد وأفتى بقتل الصابئة وله أخبار طريفة فى الحسبة، واستقضاه المقتدر بالله على سجستان، من شيوخه: سعدان بن نصر، وأحمد الزهرى، من تلاميذه: الدارقطنى، وابن شاهين. ولد سنة ٢٤٤هـ، وتوفى سنة ٣٢٨هـ ببغداد. من مصنفاته: كتاب الفرائض الكبير، وأدب القضاء وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٢/٧٤)، تاريخ بغداد (٧/٢٦٨)، شذرات الذهب (٢/٣١٢).

(٢) ما استدل به الاصطخرى على أن ما دون العشرة جمع قله، استدلال ضعيف كما قال الشوكانى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧).

(٣) أى: عدد النقباء لموسى عليه السلام لأنهم جعلوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم، قال الشوكانى: وهذا استدلال ضعيف أيضًا.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧).

(٤) قال الشوكانى: وهذا مع كونه فى غاية الضعف، خارج عن محل النزاع، وإن قال المستدل به بأنهم إنما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم بإسلامهم، فإن المقام ليس مقام خبر واستخبار، وقد روى هذا القول عن أبى الهذيل وغيره من المعتزلة. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧).

(٥) قال الشوكانى: وهذا مع كونه خارجا عن محل النزاع باطل الأصل فضلا عن الفرع. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧).

(٦) فى المخطوط: واختار موسى سبعين رجلاً وهو خطأ، والصواب ما دوَّناه. قال الشوكانى: وهذا أيضا استدلال باطل.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٨).

(٧) قال الشوكانى: وهذا أيضا استدلال باطل خارج عن محل النزاع.

انظر: المرجع السابق.

فى كتابه «مختلف الحديث»: والذى يؤكد[(١)] هذه الأقاويل أنه يلزم منها إثبات قول بثمانية، كقوله تعالى: ﴿وثامنهم كلبهم﴾ [الكهف: ٢٢]، وإثبات قول تسعة عشر لقوله تعالى: ﴿عليها تسعة عشر﴾ [المدثر: ٣٠]، ولم يصيروا إليه، فدل على فساد حجتهم[(٢)].

(م): والأصح لا يشترط فيه إسلام ولا عدم احتواء بلد.

(ش): لا يشترط فى ناقل التواتر الإسلام[(٣)]، خلافًا لابن عبد ان[(٤)] من أصحابنا، قال ابن القطان: وإنما غلط لتسويته بين ما طريقه الاجتهاد وما طريقه الخبر، ولا يشترط فى المخبرين أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد، خلافًا لقوم؛ لأن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق لأفاد خبرهم العلم.

(م): وأن العلم فيه ضرورى، وقال الكعبى والإمامان: نظرى، وفسره إمام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصلة لا احتياج إلى النظر عقيبه، وتوقف الآمدى.

---

(١) قال ابن قتيبة فى مختلف الحديث والذى يؤكد ضعف هذه الأقاويل إلخ. فيظهر من ذلك سقوط كلمة «ضعف» من الناسخ والله أعلم. انظر: مختلف الحديث (ص٦٦).

(٢) قال الشوكانى: وقيل: يشترط أن يكونوا خمس عشرة مائة بعدد أهل بيعة الرضوان وهذا أيضًا باطل. وقيل: سبع عشرة مائة لأنه عدد أهل بيعة الرضوان. وقيل: أربع عشرة مائة لأنه عدد أهل بيعة الرضوان. وقيل: يشترط أن يكونوا جميع الأمة كالإجماع حكى هذا القول عن ضرار بن عمرو وهو باطل، وقال جماعة من الفقهاء: لابد أن يكونوا بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد. وياالله العجب من جرى أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التى لا ترجع إلى عقل ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٤٨).

(٣) قال الشوكانى: يحصل بخبر الكفار والفساق والصغار المميزين والأحرار والعبيد، واشترط أيضا اختلاف أنساب أهل التواتر، واختلاف أديانهم، واختلاف أوطانهم، واشترط أيضًا كون المعصوم منهم كما يقول الإمامية. قال الشوكانى: ولا وجه لشىء من هذه الشروط. وأما الشروط التى ترجع إلى السامعين فلابد أن يكونوا عقلاء إذ يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له. والثانى أن يكونوا عالمين بمدلول الخبر. والثالث أن يكونوا خالين عن اعتقاد ما يخالف ذلك الخبر لشبهة تقليد أو نحوه. انتهى بتصرف من إرشاد الفحول (ص٤٨).

(٤) هو: عبد الله بن عبد ان بن محمد بن عبد ان الفقيه، أبو الفضل، شيخ همذان وفقيهها وعالمها، كان ثقة ورعًا، جليل القدر، وممن يشار إليه، من مصنفاته: كتاب شرائط الأحكام، وشرح العبادات توفى سنة ٤٣٣هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٦٥/٥)، شذرات الذهب (٢٥١/٣).

(ش): فيه إشارة إلى مسألتين: إحداهما: أن خبر التواتر يفيد العلم، ولم ينقل فيه خلاف إلا عن السمنية، وهو مكابرة على الضرورة: وهذه من مسائل المنهاج.

الثانية: ذهب الجمهور إلى أن العلم في التواتر ضروري لا على معنى إنه يعلم بغير دليل، بل معنى إنه يلزم التصديق فيه ضرورة إذا وجدت شروطه، كما يلزم التصديق بالنتيجة الحاصلة عن المقدمات ضرورة، وإن لم تكن في نفسها ضرورية، واستدلوا بأنه لو لم يفد العلم الضروري لوجدنا أنفسنا شاكين في وجود الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وفي وجود بغداد، وذلك باطل؛ لأن كل مالا يعرض فيه الشك فليس بنظري، فالعلم الحاصل عن التواتر ليس بنظري، وذهب الكعبي إلى أنه كسبي مفتقر إلى تقدم استدلال، ونقله المصنف عن الإمامين يعني إمام الحرمين والرازي فأما إمام الحرمين فهو قد صرح في «البرهان» بموافقته الكعبي، لكنه نزله على أن العلم الحاصل عقيبه من باب العلم المستند إلى القرائن والمقدمات الحاصلة، قال: وهذا هو مراد الكعبي، ولم يرد نظرًا عقليًا وفكرًا سبريًا على مقدمات ونتائج، وقريب منه تقسيم الغزالي[1] في «المستصفى»، العلم النظري إلى ما يدرك بنظر قريب وإلى ما يدرك بنظر بعيد، وجعل التواتر من الأول، وقال: إنه يحصل العلم به عن مقدمتين:

إحداهما: هي أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم، وتباين أغراضهم لا يجمعهم على الكذب جامع.

والثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة، فينبني العلم بالصدق على مجموع المقدمتين، وأما الإمام الرازي فالذي في المحصول موافقة الجمهور، وتوقف الشريف المرتضى والآمدي[2].

---

(١) قال الشوكاني: وقال الغزالي: إنه قسم ثالث ليس أوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٤٦).

(٢) قال الشوكاني: والحق قول الجمهور للقطع بأنا نجد أنفسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ووجود الأشخاص الماضية قبلنا جزما خاليًا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات، فالمنكر لحصول العلم الضروري بالتواتر، كالمنكر لحصول العلم الضروري بالمشاهدات وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكالمة، وأيضًا لو لم يكن ضروريا لافتقر إلى توسيط المقدمتين واللازم منتف لأنا نعلم بذلك قطعا مع انتفاء المقدمتين لحصوله بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٤٦).

(م): ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات، والصحيح ثالثها، إن علمه لكثرة العدد متفق وللقرائن قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو.

(ش): عدد التواتر إن أخبروا عن معاينة فذاك، وإن لم يخبروا عن معاينة اشترط وجود هذا العدد، أعني الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل الطبقات، وهو معنى قول الأصوليين: لابد فيه من استواء الطرفين والواسطة، ولهذا يعلم أن التواتر قد ينقلب آحادًا عند الاندراس، وأشار بقوله: والصحيح، إلى أنه هل يجب اطراد حصول العلم بالنسبة إلى سائر الأشخاص بإخبار عدد التواتر الذى حصل العلم بخبرهم عن واقعة بالنسبة إلى شخص أم لا؟ اختلفوا فيه، فذهب القاضى أبو بكر وغيره إلى وجوب الاطراد، وآخرون إلى عدمه، وتوسط الهندى فقال: الحق إن حصول العلم في الصورة التي حصل العلم فيها بمجرد الخبر من غير احتفاف قرينة لا من جهة المخبرين ولا من جهة السامعين، فالاطراد واجب، وإن لم يكن بمجرده بل لانضمام أمر آخر إليه فلا يجب الاطراد.

(م): وأن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه، وثالثها: إن تلقوه بالقبول.

(ش): إذا اجتمعت الأمة على وفق خبر، فهل يدل على القطع بصدقه؟ فيه مذاهب:

أصحها: المنع؛ لأنه يحتمل أن يكون عملهم لدليل آخر غايته إنه لم ينقل إلينا، وذلك لا يدل على عدمه.

والثاني: عليه، وبه قال الكرخي وبعض المعتزلة.

والثالث: إن اتفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه، حملاً للآمر على اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد، وإن تلقوه بالقبول قولاً وفعلاً حكم بصدقه، ونقله إمام الحرمين عن ابن فورك.

واعلم أنهما مسألتان: إحداهما: الإجماع على وفقه من غير أن يبين أنه مستندهم، وفيها قولان فى أنه هل يدل على صدقه قطعا أم لا؟ والثانية: أن يجمعوا على قبوله والعمل به، ولا خلاف أنه يدل على صدقه، وإنما الخلاف فى أنه هل يدل قطعًا أو ظنًا؟ فالجمهور من أصحابنا على القطع، وذهب القاضى أبو بكر وإمام الحرمين إلى الظن، وجمع المصنف فى المسألتين ثلاثة أقوال، ولكنه يقتضى أن الصحيح أنه لا يدل على صدقه وإن تلقوه بالقبول، وهذا لا يقوله أحد.

(م): وكذلك بقاء خبر تتوفر الدواعي على إبطاله خلافًا للزيدية.

(ش): قالت الزيدية: بقاء النقل مع توفر الدواعى على إبطاله يدل على صحته قطعًا، كخبر الغدير[١] والمنزلة[٢]؛ فإنه سلم نقلهما فى زمان بنى أمية مع توفر دواعيهم على إبطالها، وهو ضعيف؛ لأن المروى بالآحاد قد يستقر بحيث يعجز العدو عن إخفائه، هذا إن تمسك بشهرة النقل وإن تمسك بتسليم الخصم فهو أيضًا لا يدل على الصحة لاحتمال أنه سلمه على وجه غلبة الظن بصدقه.

(م): وافتراق العلماء بين مؤول ومحتج خلافًا لقوم.

(ش): إذا قبل الحديث شطر الأمة وعملوا به، واشتغل الشطر الأخير بتأويله، هل يدل ذلك على صحته على وجه القطع؟ اختلفوا فيه: فذهب الأكثرون أنه لا يدل، وهو الحق؛ لأنه من قبله وعمل به، لعله قبله لكونه مظنون الصدق، ولو فرض أنه كان فى المسألة عملية، ولعل من أوله ولم يحتج به، يطعن فيه، فإنه من باب الآحاد؛ إذ لا يجوز أن يكون مقطوعًا به، وتأويله، ولا معارض له، وذهبت طائفة منهم ابن السمعانى إلى أنه يدل عليه؛ لأن الكل تلقوه بالقبول، وهو يفيد القطع بصحته، غايته أن بعضهم أوله، وذلك لا يقدح فى متنه.

تنبيه: ما صور به المصنف المسألة أن بعضهم احتج به وبعضهم أوله وهو المذكور فى «المحصول» وأتباعه، لكن الآمدى فى «الإحكام» صورها بما إذا عملت طائفة بمقتضى الخبر والباقون أولوه، لا يدل على صدقه لاحتمال علمهم بغيره، ولئن سلمناه لكن العمل بالظن جائز أيضًا، وهذا مخالف لتصوير المحصول.

(م): وأن المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم صادق.

---

(١) خبر الغدير: ورد من طرق كثيرة فى فضائل الإمام على كرم الله وجهه، ورضى الله عنه، وأرضاه، فمن حديث زيد بن أرقم ورد من عدة طرق منها أنه قال: استشهد علىّ الناس، فقال: أنشد الله رجلا سمع النبى ﷺ يقول: «اللهم من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه»، قال: فقام ستة عشر رجلاً فشهدوا. أخرجه الترمذى فى سننه (٥٩١/٥)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٢) حديث المنزلة: عن سعيد بن المسيب، عن سعد بن أبى وقاص قال: خلف رسول الله ﷺ عليًا بالمدينة فى غزوة تبوك، فقال: يا رسول الله أتخلفنى فى الخالفة فى النساء والصبيان؟ فقال: «أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى» رواه الإمام مسلم فى صحيحه.

انظره: بشرح النووى (١٥ - ١٧٤،١٧٥،١٧٦)، والترمذى فى سننه (٥٩٦/٥)، والهيثمى فى مجمع الزوائد (١١٢/٩،١١٣،١١٤)، كنز العمال (١٥٨/١٣).

(ش): إذا أخبر واحد بحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى على مثلهم عادة، وسكتوا عن تكذيبه، ولا حامل لهم على سكوتهم من خوف أو طمع.

فذهب الجمهور إلى أنه يدل على صدقه قطعًا، قال الأستاذ: وبهذا النوع أثبتت المعجزات.

وقال آخرون: ليس بقطعي؛ لاحتمال مانع من التكذيب، واختاره الرازي والآمدي.

(م): وكذا المخبر بمسمع من النبي ﷺ ولا حامل على التقرير والكذب خلافًا للمتأخرين، قيل: إن كان عن دنيوي.

(ش): إذا أخبر واحد بين يدي النبي ﷺ وسكت النبي ﷺ عن تكذيبه، فهل يدل على صدقه؟ فقال جماعة: نعم؛ لأنه لو كان كذبًا لأنكره، وأنكره بعضهم مطلقًا، وعزاه المصنف إلى المتأخرين، يعني: الآمدي وابن الحاجب، وقال الهندي تبعًا للمحصول، إن كان خبرًا عن أمر ديني دل على صدقه، لكن بشروط:

أحدها: أن لا يكون قد تقدم بيان ذلك الحكم، فلو تقدم لم يكن السكوت دليل الصدق لاحتمال الاستغناء عن الإنكار بالسابق.

ثانيها: أن يجوز تغيير ذلك الحكم عما بينه، فلو لم يكن مما يغير، اندفع احتمال النسخ، فلم يكن السكوت موهمًا للصدق.

ثالثها: أن يكون ذلك المخبر ممن لم يعرف عناده للنبي ﷺ وكفره به، فإن عرف لم ينفع فيه الإنكار، فلم يجب بالنسبة إليه، وأما بالنسبة إلى غيره، فلا يجب أيضًا؛ لاحتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن وقت الحاجة إليه، وإن كان خبرًا عن أمر دنيوي، فهو أيضًا يدل على صدقه، بشروط:

أحدها: أن يستشهد بالنبي ﷺ، وإلا لم يدل، فإنه لا يجب عليه بيان الأمور الدنيوية، وفيه نظر؛ لأنه وإن يجب عليه ذلك، لكن يجب عليه المنع من تعاطي الكذب.

ثانيها: أن يعلم أنه ﷺ عالم بالقضية، وإلا لم يكن دليلاً على صدقه؛ لاحتمال أن سكوته لأنه لم يعلم حقيقة الحال فيه.

ثالثها: أن يكون المخبر ممن لا يعلم أنه لا ينفع فيه الإنكار، فإن علم أنه لا ينفع سقط الأمر عن الإنكار عليه، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: أولا، ولا حامل على التقرير والكذب، فلهذا استغنى عن تقييد المذهب المفصل.

(م): وأما مظنون الصدق فخبر الواحد، وهو ما لم ينته إلى التواتر، ومنه المستفيض وهو الشائع عن أصل، وقد يسمى مشهورًا، وأقله اثنان، وقيل: ثلاثة.

(ش): **الثالث**: الخبر الذى لا يقطع بصدقه ولا بكذبه وهو خبر الواحد، وليس المراد ما يرويه الواحد فقط، بل المراد منه الخبر الذى لم ينته إلى حد التواتر سواء انتهى إلى حد الاستفاضة والشهرة أم لا، فعلى هذا ينقسم خبر الواحد إلى مستفيض مشهور مفيد الظن المولد إلى ما ليس كذلك، وذهب ابن فورك إلى أن المستفيض يفيد القطع، فجعله من أقسام التواتر. ثم المختار فى تعريفه: إنه الشائع عن أصل، فخرج الشائع لا عن أصل يرجع إليه، فإنه مقطوع بكذبه. وقد يسمى المستفيض مشهورًا، وأقله اثنان، وقيل: ثلاثة، وبه جزم الآمدى وابن الحاجب. ثم ذكر الرافعى فى الشهادات عن الشيخ أبى حامد وأبى إسحاق المروزى وأبى حاتم القزوينى: إن أقل ما ثبت به الاستفاضة سماعه من اثنين، وإليه يميل إمام الحرمين. قال: واختار ابن الصباغ وغيره سماعه من عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب، قال: وهو أشبه بكلام الشافعى، وهو يؤيد مقالة ابن فورك فى أنه قسم من المتواتر.

تنبيه: جعل المصنف أقسام الخبر ثلاثة، تابع فيه الأصوليين وقد نازع فيه العبدرى فى شرحه «للمستصفى»، وقال: هذا الثالث، إنما هو قسم ثالث بالنسبة إلينا، وأما هو فى نفسه: فلابد أن يكون إما من القسم الأول وإما من الثانى.

(م): مسألة: خبر الواحد لا يفيد العلم إلا بقرينة، وقال الأكثر: لا مطلقا، وأحمد: يفيد العلم مطلقًا، والأستاذ وابن فورك: يفيد المستفيض علما نظريا.

(ش): خبر الواحد العدل المتجرد عن القرائن لا يفيد العلم مطلقًا عند الجمهور، وقيل: يفيده مطلقًا، ونقله الباجى عن أحمد وابن خويز منداد، وحمله بعض المحققين على الخبر المشهور، وهو الذى صحت له أسانيد متعددة سالمة عن الضعف والتعليل، فإنه يفيد العلم النظرى، لكن لا بالنسبة إلى كل أحد، بل إلى الحافظ المتبحر، قال: ولعل هذا مراد أحمد لا مطلق الخبر، وقال أبو الحسين: حكى عن قوم أنه يقتضى العلم الظاهر، وعنوا بذلك الظن.

والثالث: أنه يفيده إن احتفت به قرائن وإلا فلا، وهو المختار عند المصنف وفاقًا للإمام والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى وغيرهم، فإن خبر الموت مع قرينة البكاء وإحضار الكفن يفيد القطع بالموت، واعترض بأنه قد يقال: أغمى عليه، والجواب: أن عدم إفادة هذه القرينة العلم، لا يوجب عدم إفادة باقى القرائن، إذا منها ما لا يعبر عنه كما يظهر بوجه الخجل والوجل، وفصل الأستاذ أبو إسحاق وابن فورك فقالا: غير المستفيض لا يفيد العلم، وأما المستفيض فيفيد العلم النظرى بخلاف المتواتر، فإنه يفيد ضرورة.

(م): مسألة: يجب العمل به في الفتوى والشهادة إجماعًا، وكذا سائر الأمور الدينية الظنية قيل: سمعًا، وقيل: عقلاً، وقالت الظاهرية: لا يجب مطلقًا.

(ش): لا خلاف في وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية، وإنما الخلاف في الأمور الدينية، كذا قاله في المنهاج، فتابعه المصنف، وإنما تعرض في «المحصول» للجواز لا للوجوب، ثم مرادهم بقبول الواحد في الفتوى، والاثنين في الشهادة؛ ولهذا قال ابن السمعاني في «القواطع»: إضافة الفتوى إلى المفتي يقبل فيها خبر الواحد، وأما إن أخبر بحكم الحاكم، فإنه لا يقبل إلا بما يقبل به سائر الشهادات. انتهى.

وأما الأمور الدينية، فالجمهور قالوا: يجب العمل به، ثم اختلفوا، فالأكثرون: إنه يجب سمعًا، وأما الخبر المتواتر عن النبي ﷺ: أنه كان يرسل كتبه بأحكام الله تعالى على يد الآحاد من غير تكليف جمع، وهذا مقطوع به ضرورة، وأما إجماع الصحابة على العمل به[1]، فإن معظم فتاويهم مستندة إليه، وقال القفال: يجب عقلاً على معنى أنه لو لم يرد

(١) قال الشوكاني: وعلى الجملة فلم يأت من خالف في العمل بخبر الواحد بشيء يصلح للتمسك به، ومن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعيهم بأخبار الآحاد وجد ذلك في غاية الكثرة بحيث لا يتسع له مصنف بسيط، وإذا وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الأحوال فذلك لأسباب خارجة عن كونه خبر واحد من ريبة في الصحة أو تهمة للراوي أو وجود معارض راجح أو نحو ذلك. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٩)، وقال إمام الحرمين: والمختار عندنا مسلكان: أحدهما يستند إلى أمر متواتر، لا يماري فيه إلا جاحد، ولا يدرؤه إلا معاند، وذلك أنا نعلم باضطرار من عقولنا أن الرسول عليه الصلاة والسلام، كان يرسل الرسل ويحملهم تبليغ الأحكام، وتفاصيل الحلال والحرام، وربما كان يصحبهم الكتب، وكان نقلهم أوامر رسول الله ﷺ على سبيل الآحاد، ولم تكن العصمة لازمة لهم، فكان خبرهم في مظنة الظنون، وجرى هذا مقطوعًا به متواترًا لا اندفاع له إلا بدفع التواتر، ولا يرفع التواتر إلا مباهت، فهذا أحد المسلكين، والمسلك الثاني: مستند إلى إجماع الصحابة، وإجماعهم على العمل بأخبار الآحاد منقول متواتر، فإنا لا نستريب أنهم في الواقع كانوا يبغون الأحكام من كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا للمطلوب ذكرًا، مالوا إلى البحث عن أخبار رسول الله ﷺ ، وكانوا يبتدرون التعويل على نقل الأثبات والثقات، بلا اختلاف، فإن فرض نزاع بينهم، فهو آيل إلى انقسامهم قسمين: فمنهم من كان يتناهى في البحث عن العدالة الباطنة، ولا يقنع بتعديل العلانية، وربما كان ينضم إلى استقصائه تحليف الراوي، ومنهم من كان لا يغلو في البحث، فأما اشتراط التواتر، فعلى اضطرار نعلم أنهم ما كانوا يرونه، فإن أنكر منكرو الإجماع، فسيأتي إثباته على منكريه في أول كتاب الإجماع إن شاء الله تعالى، فهذا هو المعتمد في إثبات العلم بخبر الواحد. انتهى.

الدليل السمعي بوجوب العمل به، لدل على ذلك العقل، وإلا لتعطلت الأحكام، وعن أبي الحسين: دل عليه العقل مع السمع وكان ينبغي للمصنف أن يقول: وقيل: وعقلاً، فإن الكل اتفقوا على أن الدليل السمعي يدل عليه، كما قاله الإمام في «المحصول»، قال: وإنما اختلفوا في الدليل العقلي، هل دل عليه مع ذلك أم لا؟ فالأكثرون على نفيه، وقال ابن سريج والقفال والصيرفي وغيرهم: بل الدليل العقلي دل عليه، وهو الاحتياج إلى معرفة بعض الأشياء من الخبر وتنبه أن القائلين بوجوب العمل لا يريدون أنه يوجب العمل لذاته، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القطعية على وجوب العمل عند رواية الآحاد، وهكذا حكاه الإمام في أول البرهان عن المحققين، قال: وهكذا القول في العمل بالقياس، ومن الناس من أنكر التعبد به، وعزاه المصنف للظاهرية، وإنما يعرف عن بعضهم كالقاشاني[1] وابن داود، كما نقله ابن الحاجب، بل قد قال ابن حزم في كتاب «الإحكام»، مذاهب داود أنه يوجب العلم والعمل جميعًا، ثم المنكرون انقسموا بينهم إلى مذاهب:

الأول: إنه لم يوجد ما يدل على أنه حجة، فوجب القطع بأنه غير حجة.

والثاني: أن الدليل السمعي قام على أنه غير حجة، وهو رأي القاشاني وابن داود.

والثالث: أن الدليل العقلي قام على امتناع العمل به، وعليه جماعة من المتكلمين كالجبائي.

(م): والكرخي في الحدود، وقوم في ابتداء النصب، وقوم فيما عمل الأكثر بخلافه، والمالكية فيما علم أهل المدينة، والحنفية فيما تعم به البلوى، أو خالفه راويه، أو عارض القياس، وثالثها في معارض القياس، إن عرفت العلة بنص راجح على الخبر، ووجدت قطعًا في الفرع لم يقبل، أو ظنًا فالوقف، وإلا قبل.

انظر: البرهان (٣٨٨/١، ٣٨٩).

(١) «كالقاشاني» كذا بالأصل والصواب: القاساني، وهو من نقل عنه غير واحد في أصول الفقه كالشوكاني في كتابه إرشاد الفحول الفصل الثاني «في حجية القياس ص٢٠٠» حيث قال: ونقل القاضي أبو بكر والغزالي عن القاساني، كذا بالسين المهملة، انتهى. والقاساني هو: محمد ابن إسحاق أبو بكر من قاسان، بلدة قرب (قم) حمل العلم عن داود، إلا أنه خالفه في مسائل كثيرة من الأصول والفروع وكان ينفي القول بالقياس وكان يدعي نقض الرسالة على الشافعي.

انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي (ص١٧٦)، المعتبر للزركشي (ص٢٧٩)، الفهرست (ص٢٦٧)، اللباب لابن الأثير (ص٧١٣).

(ش): ذهب قوم إلى أنه لا يعمل بخبر الواحد فى صور:

منها: قال الكرخى: لا يقبل فى الحدود؛ لأن الآحاد شبهة، والحدود تدرأ بها، وعبارة أبى الحسين فى كتابه: «هذا القول أن يكون مما ينتفى بالشبهة»، وهى أعم من تعبير المصنف، وأيضًا فإنه يقبله فى إسقاط الحدود، ولا يقبله فى إثباتها، كما قاله أبو الحسين.

ومنها: ما لا يقبل فى ابتداء النصب، نقله ابن السمعانى عن بعض الحنفية، وفرقوا بين ابتداء النصاب وثوانى النصاب، فقبلوا خبر الواحد فى النصاب الزائد على خمسة أوسق؛ لأنه فرع، ولم يقبلوا فى ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل؛ لأنه أصل.

ومنها: لا يقبل فيما عمل الأكثر بخلافه، والأصح أنه لا أثر له، فإن تحول البعض ليس بحجة، نعم هو من المرجحات عند التعارض.

منها: قالت المالكية: لا يقبل إذا خالف عمل أهل المدينة، لهذا نفوا خيار المجلس، قال القرطبى[(١)]: إذا فسر عملهم بالمنقول تواترًا كالأذان والإقامة والمد والصاع، فينبغى أن لا يقع فيه خلاف لانعقاد الإجماع على أنه لا يعمل بالمظنون إذا عارضه قاطع.

ومنها: قالت الحنفية: لا يقبل فيما تعم به البلوى؛ ولهذا أنكروا نقض الوضوء بمس الذكر، والجهر بالبسملة وغيره.

ومنها: ما خالفه راويه، ولهذا لم يوجبوا السبع فى الولوغ؛ لمخالفة أبى هريرة لروايته. وقسمه صاحب البيع[(٢)] من الحنفية إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يخالف ما رواه قبل الرواية، فلا يرد أو بعدها فترد، وإن جهل التاريخ لم ترد لجواز التقدم فليخصص إطلاق المصنف وغيره، **ومنها**: ما عارضه القياس، ولهذا ردوا خبر المصراه[(٣)]، وظاهر

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن أبى بكر بن فَرْح الأنصارى الخزرجى أبو عبد الله القرطبى، الإمام العالم الجليل، الفقيه المفسر المحدث، كان من العباد الزاهدين فى الدنيا المشتغلين بأمور الآخرة. توفى سنة ٦٧١هـ. من مصنفاته: أحكام القرآن فى التفسير، جمع فيه بين البيان والاستنباط، وإثبات القراءات، والناسخ والمنسوخ والإعراب، وشرح أسماء الأسماء الحسنى، والتذكار فى أفضل الأذكار، وكتاب التذكره فى أحوال الموتى وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٣٣٥/٥)، شجرة النور الزكية (ص١٩٧)، طبقات المفسرين (٦٥/٢).

(٢) «البيع» كذا بالأصل، والصحيح «البديع».

(٣) المصراة: هى الناقة أو الشاة التى يترك صاحبها حلبها ليجتمع لبنها فى ضرعها، ليوهم المشترى بكثرة لبنها، وهو منهى عنه فى رواية رواها أبو هريرة، رضى الله عنه، عن رسول الله صلى=

سياق المصنف أن ذلك قول الحنفية، وقد نقل فى «المنهاج» عنهم إنهم اشترطوا فقه الراوى، إذا خالف الحديث القياس، وهو تصريح بأنهم لا يردونه مطلقًا، وسيذكره المصنف فيما بعد، وفى «اللمع» للشيخ أبى إسحاق، قال أصحاب مالك رحمه الله: إذا خالف القياس لم يقبل، وقال أصحاب أبى حنيفة رحمه الله: إذا خالف القياس الأصول لم يقبل، وذكروه فى أحاديث الوقف والقرعة والمصراة، فإن أرادوا الأصول القياس على ماثبت بالأصول، فهو قول المالكية، وإن أرادوا نفس الأصول التى هى الكتاب والسنة والإجماع، فليس معهم فيما ردوه كتاب ولا سنة. انتهى.

الثانى: وهو الصحيح، تقديم الخبر مطلقًا وحكاه فى البديع عن الأكثرين، وقال الباجى: إنه الأصح عندى من قول مالك، فإن سئل عن حديث المصراة، فقال: أولا فى هذا الحديث رأى، وقال: وهذا عندى على تقدير وجوده، وإلا فما أعلم حديثًا يعارضه نظر صحيح؛ لأن النظر الصحيح ملغى فى حديث صحيح، وإنما يعارض ظواهر الأحاديث والتأويل يجمع بينهما على الوجه الصحيح.

والثالث: وهو المختار عند الآمدى وابن الحاجب، إن كانت العلة ثبتت بنص راجح على الخبر فى الدلالة، فإن كان وجود العلة فى الفرع قطعيا، فالقياس مقدم، وإن كان وجودها فيه ظنيًا فالتوقف، وإن ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم، وحكى الباجى عن القاضى أبى بكر رابعًا أنهما متساويان.

(م): والجبائى: لابد من اثنين أو اعتضاد، وعبد الجبار: لابد من أربعة فى الزنا.

(ش): ذهب الجبائى إلى: أنه يشترط فى الخبر اثنان، فإن لم يوجد فلابد أن يعتضد إما بظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو كونه منتشرًا، وهذا الذى نقله المصنف هو الصواب، وهو الذى حكاه أبو الحسين فى «المعتمد» وبه يعلم غلط من نقل عنه اعتبار العدد مطلقًا، كالإمام فى البرهان، وقد احتج له بأنه ﷺ لم يقبل خبر ذى اليدين، حتى سأل أبا بكر(١) وعمر ، رضى الله عنهما، فصدقاه، ولم يقبل عمر خبر المغيرة(٢).

=الله عليه وآله وسلم وطرفها «لا تصروا الإبل والغنم» أخرجه البخارى فى صحيحه (١٧/٢)، وما بعدها، ومسلم فى صحيحه (١٥٥/٣)، وما بعدها، وأحمد فى المسند (٢٤٢/٢، ٤١٠).
انظر: نيل الأوطار للشوكانى فى معنى الحديث (٢٤١/٥).

(١) هو: الصحابى الجليل: عبد الله بن عثمان بن عامر بن كعب القرشى التيمى، أبو بكر الصديق، ابن أبى قحافة، ولد بعد الفيل بسنتين وستة أشهر، صحب النبى ﷺ قبل البعثة، وكان أول من أسلم من الرجال، ورافق الرسول ﷺ فى الهجرة، واستخلفه رسول الله ﷺ فى إمامة=

حتى روى معه محمد بن مسلمة(١)، ولم يقبل خبر أبي موسى(٢) فى الاستئذان حتى روى معه أبو سعيد(٣)، ونظائر ذلك، وأجيب بأن توقفهم لمعان أوجبت التوقف، وإلا فقد قبلوا خبر الواحد، وكان النبى ﷺ ينفذ الآحاد إلى الملوك والسعاة للزكوات، وما نقله عن عبد الجبار تابع فيه المحصول، ولم يقله عبد الجبار وإنما حكاه عبد الجبار عن الجبائى، كذا قاله أبو الحسين فى «المعتمد»، وأنه قاسه على الشهادة عليه، ومقتضى كلام «المستصفى» فى حكاية هذا القول: التعميم فى كل خبر، لا فى الزنا بخصوصه، فإنه قال:

=الصلاة، ورضيه المسلمون خليفة بعد وفاة رسول الله ﷺ، ثم حارب المرتدين حتى مكن الإسلام فى الجزيرة العربية، وهو من المبشرين بالجنة. توفى سنة ١٣هـ.

انظر: الإصابة (٢/٣٣٣)، الاستيعاب (٢/٣٣٤)، تهذيب الأسماء واللغات (٢/١٨١).

(٢) هو: الصحابى الجليل: المغيرة بن شعبة بن أبى عامر بن مسعود، الثقفى، أبو عبد الله، وقيل أبو عيسى الكوفى، أسلم عام الخندق، كان موصوفًا بالدهاء والحلم، شهد الحديبية، ولاه عمر رضى الله عنه على البصرة، ثم نقله إلى الكوفة واليًا وأقره عثمان عليها، ثم عزله، شهد اليمامة وفتح الشام، وذهبت عينه يوم اليرموك، وشهد القادسية، وفتح نهاوند، واعتزل الفتنة بعد قتل عثمان، ثم استعمله معاوية على الكوفة حتى توفى سنة ٥٠هـ وهو أول من وشع ديوان البصرة.

انظر: الإصابة (٣/٤٣٢)، الاستيعاب (٣/٣٦٨)، تهذيب الأسماء واللغات (٢/١٠٩).

(١) هو: الصحابى الجليل: محمد بن مسلمة بن سلمة الأوسى الأنصارى الحارثى، أبو عبد الله المدنى، وهو ممن سمى فى الجاهلية محمدًا، ولد قبل البعثه باثنين وعشرين سنة، أسلم على يد مصعب بن عمير، وصحب النبى ﷺ وشهد بدرًا وما بعدها إلا تبوك بإذن من رسول الله ﷺ، اعتزل الفتن، وسكن الربذة بعد قتل عثمان، مات بالمدينة سنة ٤٦هـ، وقيل غير ذلك.

انظر: الإصابة (٣/٣٦٣)، الاستيعاب (٣/٣١٥)، تهذيب الأسماء واللغات (١/٩٢).

(٢) هو: الصحابى الجليل: عبد الله بن قيس بن سليم، أبو موسى الأشعرى، أسلم قبل الهجرة هاجر إلى الحبشة، ثم إلى المدينة بعد خيبر، واستعمله النبى ﷺ على بعض اليمن وعدن، واستعمله عمر على البصرة بعد المغيرة، وفتح الأهواز ثم أصبهان، واستعمله عثمان على الكوفة وكان أحد الحكمين فى صفين، ثم اعتزل الفريقين، وفى الصحيح: أنه أوتى مزمارًا من مزامير آل داود، سكن الكوفة وتفقه أهلها به، مات سنة ٤٢هـ وقيل سنة ٤٤هـ.

انظر: الإصابة (٢/٣٥١)، شذرات الذهب (١/٥٣)، حلية الأولياء (١/٢٥٦).

(٣) هو: الصحابى الجليل: سعد بن مالك بن سنان، أبو سعيد الخدرى الأنصارى الخزرجى، ردَّ عن الجهاد لسنه يوم أُحد، ثم غزا بعد ذلك مع النبى ﷺ اثنتى عشرة غزوة، وروى عنه الكثير من الأحاديث. توفى سنة ٧٤هـ وقيل غير ذلك.

انظر: الإصابة (٢/٣٢)، الاستيعاب (٢/٤٤)، تهذيب الأسماء واللغات (٢/٣٣٧).

يشترط الجبائي في قبول الخبر العدد، وقال قوم: لابد من أربعة أخذًا من شهادة الزنا.

(م): مسألة: المختار وفاقًا للسمعاني، وخلافًا للمتأخرين: أن تكذيب الأصل الفرع لا يسقط المروى، ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد.

(ش): وجهه ابن السمعاني بأنه قال: ذلك على ما ظنه، وقوله: ما رويته أصلاً، يعارضه قول الراوي: إني سمعته منه، وكل واحد منهما ثقة، ويجوز أن يكون المروى عنه، رواه ثم نسيه، فلا تسقط رواية الراوي بعد أن يكون ثقة مع هذا التجوز، وأيد المصنف ذلك بأن الأصل والفرع لو اجتمعا في شهادة، لم ترد بالاتفاق، فدل ذلك على أنه غير قادح، لكن ينازع في ذلك قول الهندي: إنه لا يصير بذلك واحد منهما بعينه مجروحًا، وإن ولابد من جرح واحد منهما لا بعينه، كالبينتين المتكاذبتين، قال: وفائدته تظهر في رواية كل واحد منهما، وشهادته إن انفرد، وعدم قبول روايته وشهادته مهما اجتمعتا، ولو كان في غير ذلك الحديث. وفي المسألة قول ثالث صار إليه إمام الحرمين: إنهما متعارضان، ويرجح أحدهما بطريق من طرق الترجيح، واعلم أن حكاية الإسقاط عن المتأخرين قصور، بل الذي عليه الأصحاب كما قاله ابن السمعاني، وذكر إمام الحرمين أن القاضي عزاه للشافعي ، رضي الله عنه، بل حكى الهندي الإجماع عليه، ولم يحفظ المصنف الخلاف فيه عن غير السمعاني، وقد جزم به الماوردي والروياني في الأقضية، وقالا: لا يقدح ذلك في صحة الحديث، إلا أنه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الأصل، وهذا كله إذا كان الفرع جازمًا، فإن لم يكن وقال: أظن أني سمعت منك والأصل جاحد، تعين الرد، قطع به في «المحصول»، وغيره.

(م): وإن شك أو ظن والفرع العدل جازم فأولى بالقبول وعليه الأكثر.

(ش): ما سبق فيما إذا جزم الأصل بالتكذيب، فإن شك أو ظن والفرع العدل جازم، فوجهان:

أحدهما: وحكاه ابن كج عن بعض الأصحاب: لا يقبل؛ لأن راوي الأصل كشاهد الأصل، ثم شاهد الأصل إذا أنكر شهادة الفرع لم تقبل شهادته كذلك هنا، **وأصحهما:** القبول؛ لجواز أنه رواه ثم نسيه، وقد وقع ذلك لكثير من الأئمة وصنف فيه الدارقطني[1] والخطيب، ويفارق الشهادة فإنها لها مزيد احتياط، ويجتمع من الصورتين

---

(١) هو: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، أبو الحسين البغدادي، الدارقطني، الإمام الحافظ الكبير، شيخ الإسلام، حافظ الزمان، إليه النهاية في معرفة الحديث وعلومه. كان يدعى فيه أمير المؤمنين، وكان إمامًا في القراءات والنحو. توفي سنة ٣٨٥هـ وقيل غير ذلك، من صنفاته: السنن، والعلل والأفراد، والمختلف والمؤتلف والمعرفة بمذاهب الفقهاء، والمعرفة بالأدب =

ثلاثة أوجه، ثالثها: يقبل فيما إذا تردد دون ما إذا جحد، قال القاضى: وهو مذهب الدهماء[(1)] من العلماء والفقهاء من أصحاب مالك، والشافعى، وأبى حنيفة، وحكى غيره عن أكثر الحنفية، الرد، ولهذا ردوا خبر الولى فى النكاح؛ لأن راويه الزهرى قال: لا أذكره. وقوله: والفرع جازم أى: بالرواية عنه، وهو يخرج صورتين.

إحداهما: أن يكون ظانا بأن يقول المخبر: إنى سمعته منك، وهو الأغلب على ظنى، قال الهندى: فإن كان الأصل شاكا بأن قال: أشك، أو لا أذكر، فالأشبه أنه من جملة صور الخلاف، وإن كان هو أيضًا ظانا بأن قال: أظن أنى ما حدثتك، فالأشبه أنه من صور الوفاق على عدم القبول، والضابط أنه مهما كان قول الأصل معادلا لقول الفرع، فإنه من جملة صور الاتفاق، ومهما كان قول الفرع راجحًا على قول الأصل، فإنه من جملة صور الخلاف.

الثانية: أن يكون شاكا، فلا تقبل روايته قطعًا، وإن كان الشيخ مصدقًا له؛ لفقد شرط الرواية، فإن من شرطها جزم الراوى أو ظنه.

(م): وزيادة العدل مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس، وإلا فثالثها: الوقف، ورابعها: إن كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل، والمختار وفاقًا للسمعانى: المنع، إن كان غيره لا يغفل، أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها.

(ش): دخل فى قوله: إن لم يعلم اتحاد المجلس، صورتان: إحداهما: أن يعلم تعدده، وزعم ابن الأنبارى، وابن الحاجب، والهندى، وغيرهم: أنه لا خلاف فيه، وليس كذلك، وقد أجرى فيها ابن السمعانى، التفصيل الذى سيحكيه المصنف عنه، فيما إذا اتحد المجلس، ووجه القبول: أنه لا يمتنع أن يذكر النبى ﷺ الكلام فى أحد المجلسين بدون زيادة، وفى الأخرى بها.

والثانية: أن لا يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد، وبهذا صرح الآمدى قال: وحكمه حكم المتحد، وأولى بالقبول نظرًا إلى احتمال التعدد، وألحقها الأبيارى بالتى قبلها حتى يقبل بلا خلاف، وقال الهندى: ينبغى أن يكون فيها خلاف مرتب على الخلاف فى الاتحاد، وأولى بالقبول؛ لأن المقتضى لصدقه حاصل، والمعارض له غير محقق.

=والشعر. انظر: وفيات الأعيان (٢٩٧/٣) وما بعدها، تاريخ بغداد (٣٤/١٢)، طبقات الحفاظ (ص٣٩٣).

(١) قلت: يقصد «بالدهماء» العامة أى عامة العلماء والفقهاء، ففى المعجم، الدَّهماء من الناس: عامة الناس وسوادهم.

انظر: المعجم الوسيط (٣١١/١).

وقوله: وإلا، أى: وإن علم اتحاد المجلس، **فأقوال الجمهور**: على القبول مطلقًا؛ لأنه لو انفرد بنقل الحديث عن الجمهور لقبل، فكذا الزيادة، **وعن الحنفية**: المنع مطلقًا، وحمل الأمر فى الزيادة على الغلط، وعزاه ابن السمعانى لبعض أهل المدينة، **والثالث**: الوقف للتعارض، فإن من يثبت الزيادة يعارض من ينفيها، **والرابع**: إن كان غيره لا يغفل مثله عن مثلها عادة لم تقبل، وإلا قبلت، وهو قول الآمدى وابن الحاجب، **والخامس**: قول السمعانى، واختاره المصنف لا يقبل إن كان غيره لا يغفل، أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها، وإلا قبلت، والذى رأيته فى «القواطع» بعد أن صحح القبول، قال: واعلم أن على موجب هذه الدلالة ينبغى أن يقال: إن الذين تركوا رواية الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم أن يغفلوا عن تلك الزيادة، وكان المجلس واحدًا، أن لا تقبل رواية راوى الزيادة، ثم قال فى الحجاج مع الخصوم: قد بينا أن الذى ترك الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم الغفلة ينبغى أن لا تقبل رواية هذا الواحد، قلت: وينبغى أن تقول الجماعة إنهم لم يسمعوه، فإنهم إذا لم يقولوا ذلك، يجوز أنهم رووا بعض الحديث ولم يرووا البعض لغرض لهم. انتهى.

(م): فإن كان الساكت أضبط أو صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل تعارضا.

(ش): الخلاف السابق فيما إذا اتحد المجلس ونقل بعضهم الزيادة، ونقله آخرون بدونها، ولم يصرحوا بنفيها لفظًا ولا معنى، واستوى الكل فى الضبط وإن كان الساكت عن الزيادة أضبط من راويها، أو صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل تعارضا، وهذا مختار الإمام؛ فإنه قال: يقبل إلا أن يكون الممسك من الزيادة أحفظ، وأن لا يصرح بنفيها، فإن صرح وقع التعارض، وقال الأبيارى: إذا اتحد المجلس وأثبت قوم ونفى آخرون، قال قائلون: هو تعارض فينظر إلى أعدل البينتين، وقال آخرون: الإثبات مقدم، قال: وهذا هو الظاهر عندنا، فإنه إذا لم يكن به من تطرق الوهم إلى أحدهما؛ لاستحالة صدقهما، وامتنع الحمل على تعمد الكذب، لم يبق إلا الذهول والنسيان والعادة ترشد إلى نسيان ما جرى أقرب من تخيل ما لم يجر، وحينئذ فالمثبت أولى. وقوله: على وجه يقبل، قيد زاده على المحصول، ولعله تصيده من مثاله، فإنه قال: لو صرح المتمسك بنفى الزيادة، وقال: إنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله: «فيما سقت السماء العشر»، فلم يأت بعده بكلام آخر مع انتظارى له، فهاهنا تعارض القولان، ويصار إلى الترجيح. وقال أبو الحسين فى «المعتمد»: إن قال: إن نفى علمه بالزيادة، أو قال: ما سمعتها، ولم يقطعه قاطع عن سماعها فإنه يكون ناقلاً للنفى، ولارتفاع الموانع، كما نقل الآخر الزيادة فتتعارض الروايتان، وإن قال: لم تكن هذه الزيادة، فإنه يحتمل أن يكون ذلك

موضع اجتهاد، ويحتمل أن يقال: رواية المثبت أولى؛ لأنه يحتمل أن يكون النافى إنما نفى الزيادة بحسب ظنه، ويحتمل أن يرجع إلى النافى إذا كان أضبط.

(م): ولو رواها مرة وترك أخرى فكراويين.

(ش): هذا كله إذا كان المتفرد بالزيادة واحد والساكت عنها غيره، فأما إذا اختلفت رواية الواحد فى ذلك، بيأن روى الزيادة مرة، ولم يروها أخرى، فإن أسندهما إلى مجلس غير مجلس الناقص قبلت، وإن أسندهما إلى مجلس واحد فيجيء الخلاف السابق، وهو فى هذه العبارة متابع لابن الحاجب، وقال فى «المحصول»: إن اتحد المجلس بالزيادة ولم يغير الإعراب، فإما أن تكون روايته للزيادة مرات أقل من مرات الإمساك، أو بالعكس، أو يتساويان، فلا يقبل فى الأول، ويقبل فى الثانى والثالث.

(م): ولو غيرت إعراب الباقى تعارضا، خلافًا للبصرى.

(ش): هذا كله فيما إذا لم تغير الزيادة إعراب الباقى، فأما إذا غيرت، كما إذا روى أحدهما: فى أربعين شاة شاة، وروى الآخر: نصف شاة، فرواية شاة تكون بالرفع ورواية النصف تكون بالجر، والرفع والنصب ضدان، فالأكثرون كما قاله الهندى على أنه لا يقبل للتعارض؛ لأن كل واحد منهما يروى ضد ما رواه الآخر، فيكون نافيا له، فيحصل التعارض، فلا يقبل إلا بعد الترجيح، والفرق بينه وبين ما إذا لم تغير إعراب الباقى؛ لأن مع أحدهما زيادة علم، ليس الآخر نافيا له، وقال أبو عبد الله البصرى: يقبلان، كما إذا لم تغير إعراب الباقى؛ لأن الموجب للقبول إنما هو زيادة العلم بذلك الزائد الذى لم ينفه الساكت عنه، واختلاف إعراب تابع للاختلاف فى ذلك الزائد، فلا يكون مانعًا من القبول.

(م): ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الأكثر.

(ش): أى: لقيام الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد، وشرط الجبائى العدد فى كل خبر، ونقل القرافى عن كتاب المحصول «لابن العربى»: أن الجبائى اشترط فى قبول الخبر اثنين، وشرط على الاثنين اثنين إلى أن ينتهى الخبر إلى التابعى، وكذا نقله عنه الشيخ فى «اللمع»، وهذا الذى قاله مردود بقبول الصحابة خبر العدل الواحد؛ لعمل على بخبر المقداد[1]، وتعويلهم على خبر عائشة فى التقاء الختانين، وغير ذلك، ولك أن تقول: ما

---

(١) هو: الصحابى الجليل: المقداد بن عمرو بن ثعلبة الكندى، اشتهر بالمقداد بن الأسود، نسبة إلى الأسود بن عبد يغوث الزهرى، الذى تبناه، وقيل: هو أبو عمرو أو أبو معبد. قديم الإسلام والصحبة، أسلم بمكة مبكرًا، وهاجر إلى الحبشة ثم إلى المدينة، كان الفارس الوحيد فى بدر، =

هذه المسألة مع قوله أولاً: والجبائى: لابد من اثنين أو اعتضاد.

(م): ولو أسند وأرسلوا أو وقف ورفعوا، فكالزيادة.

(ش): أى: فالقول قول من أسند ومن رفع على الصحيح؛ لأن الرفع والإسناد زيادة على من لم يرر ذلك، وهذا تفريع على رد المرسل، فأما من قبله فلا شبهة عنده فى قبوله، والمصنف فى إلحاقها بالزيادة متابع لصاحب «القواطع» وابن الحاجب، إذا هو يقتضى مجىء المذاهب السابقة كلها هنا، ولم يصرح به أكثر النقلة وليس ببعيد، وقد قال بعضهم: الراجح من قول أئمة الحديث: أن الرفع والوقف، والوصل والإرسال، يتعارضان. وهذا نظير القول بالوقف هناك، وأهمل المصنف ما إذا أرسل ثم أسند أو وقف ثم رفع وهو فى «المنهاج»، ورجح القبول.

(م): وحذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا أن يتعلق الحكم به.

(ش): يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقى، والأكثرون: أنه جائز إذا كان مستقلاً؛ لأنهما كخبرين. وقد فرق أئمة الحديث، حديث جابر الطويل فى حج النبى ﷺ على الأبواب. وأما إذا تعلق بالمذكور بغير المعنى، كما فى الغاية نحو: لاتباع الثمرة حتى تزهو[1]، والاستثناء نحو: لا يباع البر بالبر إلا سواء سواء، لم يجز حذفه، لاختلاف المقصود، وسواء كان التعلق لفظيًا كما ذكرنا، أو معنويًا كما فى بيان التخصيص والنسخ وبيان المجمل بالجمل المتصلة. واعلم أن إمام الحرمين وابن القشيرى حكيا ثلاثة أقوال: **أحدها:** يجوز. **والثانى:** لا يجوز.

والثالث: هذا التفصيل. وقال: إنه المرضى عند القاضى، وقضيته: أن الأول يجوز مطلقًا، ولو مع التعلق وفيه بعد. وقال الهندى والأبيارى، فى المتعلق: لا خلاف فى عدم جوازه. وقسم الأبيارى غير المتعلق إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يقطع بذلك، فلا يبعد طرد قول المنع هنا؛ حسمًا للذريعة، وحذرًا من الإفضاء إلى موضع الإشكال.

=ثم شهد المشاهد، وشهد فتح مصر، روى له اثنان وأربعون حديثًا. توفى سنة ٣٣هـ ودفن بالمدينة.

انظر: الإصابة (٤٤٣/٣)، الاستيعاب (٤٥١/٣)، حلية الأولياء (١٧٢/١)، تهذيب الأسماء واللغات (١١١/٢).

(١) حديث «النهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها» رواه عن ابن عمر رضى الله عنهما البخارى فى صحيحه (٢٣/٢)، ومسلم فى صحيحه (١١٦٧/٣)، وأبو داود فى سننه (٢٥٢/٣)، وما بعدها، والترمذى فى سننه (٥٦/٣)، ومالك فى الموطأ (٦١٨/٢).

ثانيها: أن يظن فلا يجوز الحذف بحال.

ثالثها: أن يعلم ذلك بنوع من النظر، فعلى الخلاف فى جواز الرواية بالمعنى للعارف.

(م): وإذا حمل الصحابى قيل: أو التابعى مرويه على أحد محمليه، المتنافيين، فالظاهر حمله عليه، وتوقف أبو إسحاق الشيرازى، وإن لم يتنافيا فكالمشترك فى حمله على معنييه.

(ش): إذا روى الصحابى خبرًا محتملاً، وحمله على أحد محمليه، فإن تنافيا كالقرء، فحمله الراوى على الأطهار، فالظاهر حمله عليه؛ لأن الظاهر إن لم يحمله عليه إلا لقرينة معينة، وتوقف الشيخ أبو إسحاق، كذا حكاه عنه فى هذه الحالة، وعبارة الشيخ فى «اللمع»: وإذا احتمل اللفظ أمرين احتمالاً واحدًا، فصرفه إلى أحدهما، وكما روى عن عمر - رضى الله تعالى عنه -: أنه حمل قوله - عليه الصلاة والسلام -: «الذهب بالذهب ربًا، إلا هاء وهاء»[1] على القبض فى المجلس، فقد قيل: إنه يقبل؛ لأنه أعرف بمعنى الخطاب، وفيه نظر عندى. انتهى، وإن لم يتنافيا، وقلنا: اللفظ المشترك ظاهر فى جميع محامله، كالعام فتعود المسألة إلى التخصيص بقول الصحابى، وإن قلنا: لا يحمل على جميعها، ففى «البديع»: أن المعروف حمله على ما عينه؛ لأن الظاهر أنه لم يحمله عليه إلا لقرينة. قال: ولا يبعد أن يقال: لا يكون تأويله حجة على غيره، ثم قال: فإن اجتهد فلاح له تأويله؛ بمعنى إن اجتهد المجتهد، ولاح له تأويل غير ذلك وجب، وإلا فتعيين الراوى صالح للترجيح. انتهى. وقال القاضى أبو الطيب فى تعليقه، فى باب بيع الثمار: مذهب الشافعى ، رضى الله عنه، أن الراوى إذا روى حديثًا له احتمالان وفسره بأحد محمليه، وجب قبوله، كتفسير ابن عمر التفرق بالأبدان دون الأقوال. وينبغى تقييد كلام المصنف فى الحمل على جميعها بما إذا لم يجمعوا على أن المراد أحدهما، وجوزوا كلا منهما.

وقد ذكر الماوردى فى «الحاوى» حديث ابن عمر فى التفرق فى خيار المجلس[2]، هل هو التفرق بالأبدان، أو بالأقوال؟ قال: وأجمعوا على أن المراد أحدهما، فكان ما صار إليه الراوى أولى.

---

(١) الحديث رواه عن عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، مرفوعًا بلفظ: «الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربًا إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر ربًا إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء» البخارى فى صحيحه (٢/٢٠)، ومسلم فى صحيحه (٣/١٢١٠).

(٢) الحديث أخرجه عن حكيم بن حزام، وابن عمر، وابن عباس، رضى الله عنهم، مرفوعًا: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا» البخارى فى صحيحه (٢/١٢)، ومسلم فى صحيحه (٣/١١٦٣).

وقال أبو على بن أبى هريرة: أحمله عليهما معًا، فأجعله لهما فى الحالين الخيار بالخبر.

قال الماوردى: وهذا صحيح لولا أن الإجماع منعقد على أن المراد أحدهما، والخلاف كما قاله الهندى فيما إذا ذكر ذلك لا بطريق التفسير للفظه، وإلا فتفسيره أولى بلا خلاف، واعلم أن الجمهور قد فرضوا المسألة في الراوى الصحابى.

ومنهم من قال: يجرى فى الراوى مطلقًا، وإن كان تابعيًا، وقد بينا ما فيه فى باب التخصيص، والمصنف هناك سوى بينهما، بخلاف ما يقتضيه كلامه هنا ولابد من التقييد بكونه من الأئمة.

(م): فإن حمله على غير ظاهره، فالأكثر على ظهوره: وقيل: على تأويله مطلقًا، وقيل: إن صار إليه لعلمه بقصد النبى ﷺ إليه.

(ش): هل يجوز ترك شىء من الظواهر بقول الراوى، مثل أن يحتمل الخبر أمرين، وهو فى أحدهما أظهر، فيصرفه الراوى إلى الآخر، كصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، أو من الوجوب إلى الندب؟ فيه ثلاثة مذاهب.

أحدها: الحمل على الظاهر، قال الآمدى: وفيه قال الشافعى - رضى الله عنه: وكيف أترك الخبر لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحججتهم؟.

والثانى: يحمل على ما عينه مطلقًا؛ لأنه لا يفعله عن توقيف، وبه قال أكثر الحنفية.

والثالث: وبه قال أبو الحسين: يحمل على تأويله إن صار إليه؛ لعلمه بقصد النبى ﷺ من مشاهدته قرائن تقتضى ذلك، وإن جهل وجوز أن يكون لظهور نص أو قياس أو غيرهما وجب النظر فى الدليل، فإن اقتضى ما ذهب إليه وجب وإلا فلا، واختار فى «الإحكام»: إن علم مأخذ خلافه وإنه مما يوجبه صير إليه؛ اتباعًا للدليل وإن جهل عمل بالظاهر؛ لأن الأصل فى خبر العدل وجوب العمل ومخالفة الراوى للظاهر يحتمل النسيان.

تنبيه: سبق فى باب التخصيص أنه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوى على الأصح، ولا شك أن صرف العام إلى الخصوص من خلاف الظاهر، فتكرار المصنف لهذه من باب ذكر العام بعد الخاص.

(م): مسألة: لا يقبل مجنون وكافر.

(ش): أى: بالإجماع، ولأن قبول الراوى منصب شريف، والكافر ليس أهلاً لذلك، وسواء علم من دينه التحرز عن الكذب أم لا، والمراد بالجنون: المطبق، أما المتقطع، فإن أثر جنونه فى زمن إفاقته لم يقبل، وإلا قبل، قاله ابن السمعانى فى «القواطع»، بل

حكاها الشيخ أبو زيد المروزى قولين للشافعى - رضى الله عنه.

(م): وكذا صبى فى الأصح.

(ش): الخلاف ثابت عندنا، واستبعد القرافى القول بجواز روايته، وقال: إنه منكر من حيث النظر والقواعد، بخلاف التحمل. وجوابه: أن المأخذ أمارة قوة الظن، وقد يحصل برواية الصبى، وهو يرد دعوى القاضى الإجماع على عدم قبوله، ثم لابد من تقييد الخلاف بأمرين.

أحدهما: لمن لم يجوز عليه الكذب، وإلا فلا يقبل بلا خلاف.

وثانيهما: أن يكون المخبر به رواية محضة، فلو أخبر برؤية الهلال، وجعلناه رواية لا شهادة، لم يقبل جزمًا، ولم يخرجه الجمهور على الوجهين لما ذكرنا.

(م): فإن تحمل، فبلغ، فأدى قبل عند الجمهور.

(ش): للإجماع على قبول رواية ابن عباس، وابن الزبير[1]، وابن بشير[2] - رضى الله عنهم - وغيرهم من أحداث الصحابة، من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده، ولو قال المصنف: فبلغ وأسلم فأدى، لكان أحسن؛ ليشمل ما لو تحمل فى حال كفره ثم أسلم وأدى، والحكم سواء على الصحيح، وكذا إذا تحمل فاسقًا وروى عدلاً، وأهل الحديث يجوزون رواية ما سمعه الصبى الصغير، وإن لم يعلم عند التحمل ما سمع، وأكثرهم على أنه لا يجوز سماع من له دون خمس سنين، وأما الفقهاء فلا يرون ذلك، بل لابد من تمييز الصبى عند التحمل، ولابد من ضبط ما سمعه وحفظه حتى يؤديه كما

---

(١) هو: عبد الله بن الزبير بن العوام الأسدى القرشى أبو خبيب، أو أبو حبيب، أو أبو عبد الرحمن أول مولود فى الإسلام فى السنة الأولى بعد الهجرة، أمه: أسماء بنت أبى بكر، فارس قريش، شهد اليرموك وفتح أفريقيا، بويع بالخلافة بعد موت يزيد سنة ٦٤هـ وصار أمير المؤمنين وغلب على اليمن والحجاز والعراق وخراسان، قاتله بنو أمية حتى انتصروا عليه فى الكعبة، وقتل وصلب سنة ٧٣هـ دفن فى دار صفية بنت حيى بالمدينة ثم زيدت دارها فى المسجد، فهو مدفون مع النبى ﷺ ومع أبى بكر وعمر رضى الله عنهما.
انظر: البداية والنهاية (٣٣٢/٨)، حلية الأولياء (٣٢٩/١).

(٢) هو: النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة لأنصارى، من بنى كعب بن الحارث، من الخزرج ولد قبل وفاه النبى ﷺ بثمانى سنين وهو أول مولود للأنصار بعد الهجرة، أمره معاوية على الكوفة ثم على حمص، وبقى أميرًا ليزيد، ثم دعا لابن الزبير فأخرجه أهلها وقتلوه سنة ٦٥هـ له ١٢٤ حديثا، روى عنه من التابعين: ابنه محمد، وسماك بن حرب، والشعبى، وغيرهم.
انظر: الإصابة فى تمييز الصحابة (٥٢٩/٣)، الاستيعاب (٥٢٢/٣)، الأعلام للزركلى (٣٦/٨).

سمعه، والاعتبار بضبط اللفظ، وإن لم يعرف المعنى، ومنهم من اشترط المعنى وهم الأقل، وهذا حجر يتعذر مع العمل به رواية الحديث إلا على الآحاد، قاله ابن الأثير[(١)] فى شرح المسند.

(م): ويقبل مبتدع يحرم الكذب وثالثها إلا الداعية.

(ش): المبتدع إما أن يكفر ببدعته أو لا.

فالأول: إن علم من مذهبه جواز الكذب لنصرة مذهبه أو غيره لم تقبل روايته ببدعته اتفاقًا، وإن علم منه تحريمه وتحرزه منه، فقولان: الاكثرون على أنه لا يقبل أيضًا، وقال أبو الحسين: يقبل، واختاره فى «المحصول» و«المنهاج»؛ لأن ذلك يمنعه من الإقدام عليه[(٢)].

والثانى: إن كان مما يرى الكذب فلا يقبل اتفاقًا، وإلا فأقوال:

أحدهما: يقبل مطلقًا، سواء كان داعية لمذهبة أولا، وعزاه الأصوليون للشافعى رضى الله عنه لجل قبول شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية.

والثانى: لا يقبله مطلقًا، وعليه الأكثرون؛ لأنه فاسق وإن كان متأولاً.

والثالث: قول مالك: لا يقبل الداعية، أى: الذى يدعو الناس إلى بدعته؛ فإنه لا يؤمن

---

(١) هو: على بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، أبو الحسن الشيبانى، المعروف بابن الأثير الجزرى الملقب بعز الدين. ولد بالجزيرة ورحل للموصل وبغداد والشام والقدس، ثم لزم بيته للعلم والتصنيف، كان إمامًا فى حفظ الحديث ومعرفته، والتواريخ، أديبًا نبيلا محتشما، أقبل آخر عمره على الحديث. توفى سنة ٣٦٠هـ بالموصل، من مصنفاته: الكامل فى التاريخ، وغيره.
انظر: وفيات الأعيان (٣/٣٤٨)، وما بعدها شذرات الذهب (٥/١٣٧)، طبقات الحفاظ (٤٩٢).

(٢) قال الشوكانى: قال الرازى: والحاصل أنه، أن علم من مذهب المبتدع جواز الكذب مطلقا لم تقبل روايته قطعا، وإن علم من هبه جوازه فى أمر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة مذهبه أو الكذب فيما هو ترغيب فى طاعة أو ترهيب عن معصية فقال: المهور ومنهم القاضيان أبو بكر وعبد الجبار والغزالى والآمدى لا يقبل قياسا على الفاسق بل هو أولى، وقال أبو الحسين البصرى: يقبل، وهو رأى الجوينى وأتباعه. والحق عدم القبول مطلقا فى الأول وعدم قبوله فى ذلك الأمر الخاص فى الثانى ولا فرق هذا بين المبتدع الذى يكفر ببدعته، وبين المبتدع الذى لا يكفر ببدعته، وأما إذا كان ذلك المبتدع لا يستجيز الكذب فاختلفوا فيه على أقوال - وسيأتى بيانه فى قول الشارح - انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٥١).

أن يصنع الحديث على وفق بدعته، ويقبل إن لم يدعهم، حكاه عنه القاضى عبد الوهاب، وقال الخطيب: أنه مذهب أحمد، وعزاه ابن الصلاح للأكثرين، وقال: إنه أعدل المذاهب وأولاها(١).

(م): ومن ليس فقيهًا، خلافًا للحنفية فيما يخالف القياس.

(ش): هذا إنما هو قول بعض الحنفية؛ ولهذا لم يحكه صاحب «البديع» منهم إلا عن فخر الإسلام بعبارة غير متبعة، فقال: الخبر مقدم على القياس عند الأكثر، وقيل: بالعكس. وعيسى بن أبان: إن كان الراوى ضابطًا غير متساهل قدم، وإلا فموضع اجتهاد. وفخر الإسلام: وإن كان الراوى من المجتهدين كالخلفاء الراشدين، والعبادلة، رضى الله تعالى عنهم أجمعين، قدم؛ لأنه يقينى فى الأصل، والقياس ظنى، أو من الرواة كأبى هريرة، وأنس(٢)، رضى الله عنهما، فالأصل العمل ما لم توجب الضرورة تركه، كحديث المصراة، فإنه معارض بالإجماع فى ضمان العدوان بالمثل أو القيمة دون الثمن. انتهى. والشيخ أبو إسحاق فى «اللمع» لم يحكه عن الحنفية، إلا فيما خالف قياس الأصول لا مطلق القياس كما سبق، ولا يخفى ما فى هذه المسألة من التكرار عند قول المصنف فيما سبق، أو عارض القياس.

(م): والمتساهل فى غير الحديث، وقيل: يرد مطلقًا.

(ش): إذا كان الراوى يتساهل فى أحاديث الناس، ويتحرز فى حديث النبى ﷺ قبل على الصحيح؛ لأنه يحصل ظن صدقه ولا معارض له، وقيل: يرد مطلقًا، ونص عليه أحمد، وأنكر على من قبل روايته إنكارًا شديدًا، وهو ظاهر كلام ابن السمعانى وغيره،

---

(١) قال الشوكانى بعد ما ذكر قول ابن الصلاح الذى أشار إليه الشارح: وفى الصحيحين كثير من احاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجا واستشهادا كعمران بن حطان، وداود بن الحصين وغيرهما، ونقل أبو حاتم بن حبان فى كتاب الثقات الإجماع على ذلك، قال ابن دقيق العيد جعل بعض المتأخرين من أهل الحديث هذا المذهب متفقا عليه وليس كما قال، وقال ابن القطان فى كتاب الوهم والإيهام الخلاف فى الداعية بمعنى أنه يظهر بدعته، وأما الداعية بمعنى حمل الناس عليها فلم يختلف فى ترك حديثه. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٥١).

(٢) هو: الصحابى الجليل أنس بن مالك بن النضر، أبو حمزة الأنصارى الخزرجى، خادم رسول الله ﷺ، وأحد المكثرين من الرواية خرج مع رسول الله ﷺ إلى بدر وهو غلام يخدمه، ودعا له النبى ﷺ بالمال، والولد والجنة، شهد الفتوح وأقام بالبصرة ومات بها سنة ٩٣هـ وهو آخر الصحابة موتا.
انظر: الإصابة (٨٤/١)، الاستيعاب (٤٤/١)، شذرات الذهب (١٠٠/١).

واحترز بقوله: فى غير الحديث، عن المتساهل فى الحديث، فلا خلاف أنه لا يقبل، قاله فى «المحصول» وغيره.

(م): والمكثر وإن كثرت مخالطته المحدثين إذا أمكن تحصيل ذلك القدر فى ذلك الزمان.

(ش): ليس من شرط الراوى أن يكون مكثرًا لسماع الحديث وروايته ومشهورًا بمخالطة المحدثين ومجالستهم، وقد قبلت الصحابة حديث أعرابى لم يرو غير حديث، وهذه من مسائل «المحصول»، قال: تقبل رواية من لم يرو إلا خبرًا واحدًا، فأما إذا أكثر من الروايات مع قلة مخالطته لأهل الحديث، فإن أمكن تحصيل ذلك القدر من الأخبار فى ذلك القدر من الزمان قبلت أخباره، وإلا توجه الطعن فى الكل.

(م): وشرط الراوى العدالة، وهى ملكة تمنع من اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة، وهوى النفس، والرذائل المباحة كالبول فى الطريق.

(ش): العدالة لغة: التوسط والاستقامة. وشرعًا: ما ذكره المصنف. والضابط: أن كل يؤمن معه الجراءة على الكذب، يرد به الرواية ، وما لا فلا. وإنما عبر بالملكة «وكالمنهاج» دون الهيئة، «كالبديع»، لأن الصفة النفسانية، وإن كانت راسخة، يقال لها: الملكة، وإن لم تكن راسخة يقال لها: الحالة، فالكيفية النفسانية أول حدوثها حال، ثم تصير ملكة، فقال: ملكة؛ لينبه على رسوخها، ولهذا قال محمد بن يحيى[1] فى تعليقه: العدل: من اعتاد العمل بواجب الدين، واتبه إشارة العقل فيه برهة من الدهر، حتى صار ذلك عادة وديدنًا له، والعادة طبيعة خاصة فيغلب دينه بحكم التمرين، والترسخ فى النفس، فيوثق بقوله بخلاف الفاسق، فإنه الذى يتبع نفسه هواها زمانًا طويلاً، حتى ألف ارتكاب المحظورات وضرى باقتضاء الشهوات فضعف وازع الدين بسببه فلا يوثق بقوله.

وإذا لم يقبل قول العدل لمعارضة الأبوة أو العداوة، فكيف يقبل الفاسق مع قيام الفسق؟! والمراد بالكبائر جنسها، وإلا فتعاطى الكبيرة الواحدة يقدح، ولم يحتج أن يقول: والإصرار على الصغيرة؛ لأنها بالإصرار تصير كبيرة، فلو ذكرها؛ لكرر من غير فائدة وقوله: وصغائر الخسة، أى. وما يخل بالمروءة من الصغائر كسرقة لقمة، وتطفيف حبة قصدًا وكون هذه صغيرة، استثنى الحليمى منه إذا كان المسروق منه مسكينًا لا غنى

---

(١) هو: محمد بن يحيى بن مهدى، أبو عبد الله الفقيه الجرجانى الحنفى، ومن أصحاب التخريج، تفقه على يديه القدورى من مصنفاته: ترجيح مذهب أبى حنيفة، والقول المنصور فى زيارة القبور، وغيرها توفى سنة ٣٩٧ وقيل غير ذلك.
انظر: تاريخ بغداد (٤٣٣/٣)، الفوائد البهية (ص٢٠٢)، الأعلام (٥/٨).

به عما أخذ منه، فيكون كبيرة. وعلم من قوله: صغائر الخسة: أن القادح ببعض الصغائر لا كلها؛ فإن من الصغائر ما لا يكون منه إلا مجرد المعصية، كالكذبة التى لا يتعلق بها ضرر، والنظر للأجنبية، وإنما المؤثر ما يقدح فى المروءة، أو يدل على استهزاء بالدين، وقوله: وهى النفس، أى وتمنعه عن هوى النفس، وهذا القيد من تفقه والده، فإنه قال: لابد عندى فى العدالة من وصف لم يتعرضوا له، وهو الاعتدال عند انبعاث الأغراض، حتى يملك نفسه عن اتباع هواه، فإن المتقى الكبائر والصغائر الملازم للطاعة والمروءة قد يستمر على ذلك، ما دام سالمًا من الهوى، فإذا غلبه هواه خرج عن الاعتدال، وانحل عصام التقوى، وانتفاء هذا الوصف، هو المقصود من العدل، قال الله تعالى: ﴿**وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى**﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وقوله: والرذائل المباحة أى: لابد من تجنب ذلك، كالبول فى الشارع، والأكل فى الطريق، وصحبة الأراذل، ونحوه مما يدل على أنه غير مكترث باستهزاء الناس، قال الغزالى: إلا أن يكون ممن يقصد كسر النفس وإلزامها التواضع، كما يفعله كثير من العباد.

(م): فلا يقبل المجهول باطنًا، وهو المستور، خلافا لأبى حنيفة، وابن فورك، وسليم، وقال إمام الحرمين: يوقف، ويجب الانكفاف إذا روى التحريم إلى الظهور.

(ش): إذا ثبت أن العدالة شرط فلابد من تحقيقها، فلهذا لا يقبل المجهول، بل لابد من البحث عن سيرته باطنًا، وقال أبو حنيفة: يقبل؛ اكتفاء بالإسلام، وعدم ظهور الفسق، ووافقه منا ابن فورك كما نقله المازرى فى شرح البرهان وسليم، كما رأيته فى كتاب «التقريب فى أصول الفقه»، وعزاه قوم إلى الشافعى ، رضى الله عنه، وهو غلط توهموه من قوله: ينعقد النكاح بشهادة المستورين، وذكر صاحب البديع وغيره من الحنفية: أن أبا حنيفة إنما قبل ذلك فى صدر الإسلام، حيث الغالب على الناس العدالة، فأما اليوم فلابد من التزكية؛ لغلبة الفسق، وقال إمام الحرمين: يوقف إلى استبانة حاله، فلو كنا على اعتقاد فى حل شىء فروى لنا مستور تحريمه، وجب الانكفاف إلى استتمام البحث عن حاله، قال: وهذا إذا أمكن البحث عنه، فلو فرض اليأس من ذلك فهذه مسألة اجتهادية، والظاهر أنه لا يجب الانكفاف، وانقلبت الإباحة كراهة.

(م): أما المجهول باطنًا وظاهرًا فمردود إجماعًا.

(ش): لأن من لا يعرف عينه، كيف تعرف عدالته، وهى شرط فى قبول الرواية؟ وفى هذا الإجماع نظر؛ فإن ابن الصلاح قد حكى الخلاف فيه.

(م): وكذا مجهول العين.

(ش): قال المحدثون: مجهول العين أن تسمى اسمًا لا يعرف من هو، مثل عمرو بن

ذى مر وحيان الطائى وسعد بن ذى جدان، لا يعرف من هؤلاء، قال الخطيب: ولم يرو عنهم غير أبى إسحاق[1] السبيعى، قال المصنف: لا نعرف خلافًا فى رد روايته، وهو ظاهر عطفه هنا، وليس كذلك، بل قيل فيه بالقبول، وهو من لم يشترط فى الراوى مزيدًا على الإسلام، وقيل: إن كان الراوى عنه لا يروى إلا عن عدل كيحيى بن سعيد قبل، وإلا فلا.

(م): فإن وصفه نحو الشافعى بالثقة، فالوجه قبوله، وعليه إمام الحرمين، خلافًا للصيرفى، والخطيب.

(ش): والضمير فى «وصفه» عائد إلى أقرب مذكور، وهو مجهول العين، لا مطلق المجهول، ومراده به نحو: حدثنى رجل أو إنسان، ووصفه الراوى عنه بالثقة، أو قال أخبرنى الثقة كما يقع للشافعى - رضى الله عنه كثيرًا، فلا يخلو هذا القائل: إما أن يكون من أئمة الشأن العارفين لما يشترطه هو وخصومه فى العدل، وقد ذكره فى مقام الاحتجاج أولا، فإن لم يكن فلا يقبل، وإن كان وذلك كالشافعى ، رضى الله عنه، يقوله فى معرض الاحتجاج على خصمه، فالوجه: قبوله، وبه قطع إمام الحرمين، وخالف فيه الصيرفى والخطيب وطوائف، فقالوا: يجوز أن يكون الخصم اطلع فيه على جارح لم يطلع عليه العدل، فلا يكتفى بقوله: هو ثقة، والجواب أن مثل الشافعى ، رضى الله عنه، لا يطلق ذلك إلا حيث يأمن الاحتمال.

فائدة: عاب بعض المتعنتين على الإمام الشافعى ، رضى الله عنه، إيهما الشيخ من وجهين:

أحدهما: أنه يشعر بسوء الحفظ، **والثانى:** أنه ضرب من الإرسال، والمراسيل ليست بحجة عنده، وأجيب عن الأول بأن الحافظ الماهر قد تعتريه ريبة، فيتورع ولا يجزم احتياطًا، وقد فعل مثله الأئمة، فروى مالكَ فى «الموطأ» فى كتاب الزكاة عن الثقة عنده

---

(١) هو: عمرو بن عبد الله بن على الهمدانى، ثم السبيعى، منسوب إلى جد القبيلة: السبيع بن مصعب بن معاوية، أبو إسحاق التابعى الكوفى، رأى عليًا كرم الله وجهه، وغزا الروم زمن معاوية قال: رفعنى أبى حتى رأيت على بن أبى طالب يخطب، أبيض الرأس واللحية. كان أحد أئمة الإسلام والحفاظ والمكثرين، وروى عن زيد بن أرقم.
انظر: شذرات الذهب (١٧٤/١)، طبقات القراء (٦٠٢/١)، طبقات الحفاظ (ص٤٣).

عن سليمان بن يسار[١]، وعن الثانى: بأنه لم يبهم ذكر الراوى إلا فى حديث معروف عند أهل الحديث، براو معلوم الاسم والعدالة، فلا يضره تركه تسمية الشيخ. قال الرافعى فى شرح المسند: ولك أن تقول: المحتاج إلى الوضوء إذا قال له من يعرفه بالعدالة: هذا الماء نجس؛ بسبب كذا، يلزمه قبول قوله، وترك ذلك الماء، ولو قال وهو أهل للتعديل: أخبرنى عدل أن هذا الماء نجس؛ لسبب كذا، ولم يسم ذلك العدل، فيشبه أن يكون الحكم كذلك، وإذا جاز الاعتماد على قوله: العدل فى الإخبار عن عدل غير مسمى هناك، فكذلك هنا، ويؤيده أن الحديث الذى يروى عن رجل من الصحابة يحتج به، ولا يعد من المراسيل، وإن لم يكن الصحابى مسمى؛ وذلك للعلم بعدالتهم جميعا.

(م): وإن قال: لا أتهمه، فكذلك، وقال الذهبى: ليس توثيقًا.

(ش): هذه درجة دون قوله: أخبرنى الثقة ويقع أيضًا فى عبارة الشافعى ، رضى الله عنه، كقوله: أخبرنى من لا أتهمه، فعند المصنف: أنه يقبل من مثل الشافعى ، رضى الله عنه، ومعنى قوله: فكذلك، أى فى أصل القبول، وإلا فالدرجة متفاوتة، قال ورأيت بخط شيخنا الذهبى[٢]: ليس قوله حدثنى من لا أتهمه توثيقا؛ بل نفى للتهمة، ولم يتعرض لإتقانه، ولا لأنه حجة. انتهى. قال: وهو صحيح، غير أن هذا إذا وقع من الشافعى ، رضى الله عنه، محتجًا به على مسألة فى دين الله، فهى والتوثيق فيه سواء فى أصل الحجة، وإن كان مدلول اللفظ لا يزيد على ما ذكره الذهبى، فمن ثم خالفناه فى مثل الشافعى ، رضى الله عنه، أما من ليس مثله، فالأمر على ما وصفه شيخنا - رحمه الله تعالى - انتهى.

والعجب من اقتصاره على نقله عن الذهبى، مع أن ذلك قاله طوائف من فحول أصحابنا، وقد رأيت فى كتاب «الدلائل والإعلام» لأبى بكر الصيرفى: إذا قال المحدث:

---

(١) هو: سليمان بن يسار، أبو أيوب مولى ميمونة أم المؤمنين، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة. ولد فى خلافة عثمان رضى الله عنه سنة ٣٤هـ، وكان أبوه فارسيا، كان سعيد بن المسيب إذا أتاه مستفت يقول له: اذهب إلى سليمان، فإنه أعلم من بقى اليوم، توفى سنة ١٠٧هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٣٩٩/٢)، الأعلام للزركشى (١٣٨/٣).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله، الذهبى، شمس الدين، الحافظ الإمام كان متقنا لعلم الحديث ورجاله، وعرف تراجم الناس والتاريخ حتى لقب بمؤرخ الإسلام، من مصنفاته: تاريخ الإسلام الكبير، ميزان الاعتدال، النبلاء فى شيوخ السنة، تذكرة الحفاظ، وغيرها توفى سنة ٧٤٧هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٥٣/٦)، الدرر الكامنة (٤٢٦/٣)، طبقات الحفاظ (ص٥١٧).

حدثنى الثقة عندى أو حدثنى من لم أتهمه لا يكن حجة؛ لأن الثقة عنده قد لا يكون ثقة عندى، فاحتاج إلى علمه. انتهى.

وقال الماوردى والرويانى فى القضاء: إذا قال: أخبرنى الثقة أو من لا أتهم فليس بحجة؛ لأنه قد يثق به، ويكون مجروحًا عند غيره.

(م): ويقبل من أقدم جاهلاً على مفسق مظنون أو مقطوع فى الأصح.

(ش): المراد بالمفسق المظنون: أن يقدم على أمر يعتقد أنه على صواب لمستند قام عنده، ونحن نظن ببطلان ذلك المستند ولا نقطع به، أما لو ظننا فسقه ببينة شهدت بفسقه فليس من هذا القبيل؛ بل ترد روايته، والمراد بالمقطوع: أن يقطع ببطلان مأخذه، **فالأول:** خالف ظننا.

والثانى: خالف قطعنا، وهذا التفصيل نقلوه عن الشافعى ، رضى الله عنه، أما فى المظنون؛ فلقوله: إذا شرب الحنفى النبيذ من غير سكر قبل شهادته واحدة؛ لأنه لم يقدم عليه جرأة، ودليل تحريمه ليس قطعيًا، حتى لا يعتبر ظنه معه فتقبل روايته، وأما فى المقطوع؛ فلقوله: أقبل رواية أهل الأهواء إلا الخطابية، ووجهه فيهما: أن المقتضى لقبول روايته قائم، وهو ظن صدقه؛ لأنه يرى الكذب قبيحًا كغيره، والعارض المتفق عليه منتف، وهو الفسق الذى لا تؤمن معه الجرأة على الكذب، والأصل عدم غيره، فوجب أن يقبل، عملاً بالمقتضى، ولابد أن يستثنى على هذا القول من المقطوع بفسقه من يرى الكذب والتدين به، فلا يقبل بلا خلاف، وإليه أشار الشافعى ، رضى الله عنه، بقوله: إلا الخطابية، فلا وجه لطرح المصنف له، والثانى: لا يقبل؛ لأنه فاسق فاندرج تحت الأدلة المانعة من قبول قول الفاسق.

والثالث: الفرق بين المقطوع والمظنون؛ لأن ظن الصدق يضعف فى المقطوع دون المظنون وهاهنا أمران:

أحدهما: اقتضى كلامه حكاية قول فى عدم قبول المظنون، وحكى فى المحصول الاتفاق فيه على القبول، قال الهندى: والأظهر ثبوت الخلاف فيه، كما فى الشهادة، فإن فيها وجهًا، أنها ترد به، وذلك جار فى الرواية أيضًا؛ إذا لا فرق بينهما فيما يتعلق بالعدالة.

الثانى: قوله جاهلا، ليس مطابقًا لوضع المسألة؛ لأنها مفروضة فيمن يقدم عليه معتقدًا جوازه بتأويل، وأما الجاهل بكونه فسقًا، فلم يتكلم فيه الأصوليون، والذى أوقع المصنف فى ذلك عبارة «المنهاج»، والحاصل أن الصور ثلاثة:

أحدها: أن يعتقد كونه فسقًا، ويقدم عليه عالمًا به، فروايته مردودة بالإجماع؛ كما قاله فى «المحصول»: لا يؤمن معه الإقدام على الكذب، وكأن المصنف عبر بالجهل؛ ليحترز عنها.

والثانية: أن يستحله بتأويل؛ كشبهة أو تقليد، وهى مسألتنا، وهى التى تكلم فيها الشافعى ، رضى الله عنه، والقاضى.

والثالثة: أن يقدم جاهلاً بكونه فسقًا، فهذا لم يتعرض له الأصوليون وهو من وظيفة الفقهاء وفيه تفصيل لهم، وقد قال الماوردى: أما ما اختلف فى إباحته كشرب النبيذ والنكاح بلا ولى إن فعله معتقد التحريم كان كبيرة، وإن لم يعتقد تحريمه ولا إباحته مع علمه بالخلاف، فيه وجهان: قال البصريون: هو فاسق مردود الشهادة؛ لأن ترك الاسترشاد فى الشبهات تهاون بالدين، وقال البغداديون: لا يفسق؛ لأن اعتقاده الإباحة أغلظ من التعاطى، ولا يفسق معتقد الإباحة، وحكى المصنف فى شرحه للمنهاج الوجهين، وأسقط منهما قوله مع علمه بالخلاف فيه، فأشكل الأمر عليه وقال: لابد من فرضهما فى جاهل بالقاعدة المشهورة، وهى أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل شىء حتى يعرف حكم الله تعالى فيه، وحكى الشافعى رضى الله عنه فيه الإجماع، ثم إنهما لا يتجهان إلا تخريجًا على حكم الأشياء قبل ورود الشرع، والماوردى كثيرًا ما يخرج على ذلك، وقد يكون ظانًا الحل فتقبل روايته.

(م): وقد اضطرب فى الكبيرة، فقيل: ما توعد عليه بخصوصه، وقيل: ما فيه حد، وقيل: ما نص الكتاب على تحريمه، وأوجب فى جنسه حد والأستاذ والشيخ الإمام: كل ذنب، ونفيا الصغائر والمختار وفاقا لإمام الحرمين كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين.

(ش): فى حد الكبيرة أوجه: **أحدها**: ما لحق صاحبها وعيد شديد بنص كتاب أو سنة.

والثانى: المعصية الموجبة للحد؛ قال الرافعى: وهم إلى ترجيح هذا أميل والأول ما يوجد لأكثرهم وهو الأوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر.

والثالث: وهو قول الأستاذ والقاضى أبى بكر والإمام ابن القشيرى: كل ذنب؛ بناء على أنه لا صغيرة فى الذنوب، ونقله ابن فورك عن الأشعرية، واختاره نظرا إلى من عصى بها، قال القرافى: وكأنهم كرهوا تسمية معصية الله تعالى صغيرة إجلالا له عز وجل، مع أنهم وافقوا فى الجرح أنه لا يكون بمطلق المعصية وإن من الذنوب ما يكون

قادحًا فى العدالة ومالا يقدح هو مجمع عليه، وإنما الخلاف فى التسمية والإطلاق، والصحيح التغاير؛ لقوله تعالى: ﴿وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾ [الحجرات: ٧]، فجعلها رتبًا، وسمى بعض المعاصى فسقًا دون البعض، وفى الصحيح: «الكبائر سبع»، وخص الكبائر ببعض الذنوب، ولأن ما عظمت مفسدته أحق باسم الكبيرة.

والرابع: قول إمام الحرمين فى «الإرشاد»، واختاره المصنف: كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهى مبطلة للعدالة، قال الإمام: وكل جريمة لا تؤذن بذلك، بل يبقى حسن الظن بصاحبها فهى التى لا تحبط العدالة، قال: وهذا أحسن ما يميز أحد الضدين على الآخر، وذكر فى «النهاية» ما حاصله أن الصادر إن دل على الاستهانة، لا استهانة بالدين، بل استهانة غلبة التقوى، وتمرين غلبة رجاء العفو فهو كبيرة، وإن صدر عن لفتة خاطر أو لفتة ناظر فصغيرة.

والتحقيق أن التعاريف السابقة اقتصار على بعض الكبائر، والضبط أن يقال: كل ذنب قرن به وعيد، أو حد، أو لعن، أو أكثر من مفسدته، أو أشعر بتهاون مرتكبه فى دينه إشعارًا مع الكبائر المنصوص عليها بذلك؛ كما لو قتل من يعتقده معصومًا، فظهر أنه يستحق دمه، أو وطئ امرأة ظانا أنه زان، فإذا هى زوجته أو أمته، ولهذا حكى الرويانى وجهًا بوجوب الحد، وطرده فى القتل، وعن سفيان الثورى[(١)]: أن ما تعلق بحق الله تعالى فصغيرة أو بحق آدمى فكبيرة، وقال الواحدى[(٢)]: الصحيح أنه ليس للكبائر حد، يعرفه العباد ويتميز به عن الصغائر تمييز إشارة، ولو عرف ذلك، لكان الصغائر مباحة، ولكن الله تعالى أخفى ذلك عن العباد فيجتهد كل أحد فى اجتناب ما نهى عنه؛ رجاء أن يكون مجتنبًا للكبائر، ونظير هذا إخفاء الصلاة الوسطى فى الصلوات، وليلة القدر فى رمضان.

(م): ورقة الديانة كالقتل.

---

(١) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبد الله الثورى الكوفى، أمير المؤمنين فى الحديث، وأحد الأئمة المجتهدين، عين على قضاء الكوفة فامتنع واختفى، مات بالبصرة سنة ١٦١هـ.
انظر: شذرات الذهب (١/١٥٠)، حلية الأولياء (٦/٣٥٦).

(٢) هو: على بن أحمد بن محمد، أبو الحسين الواحدى النيسابورى المفسر، أستاذ عصره فى علم النحو والتفسير، ودأب فى العلوم، وأخذ اللغة، تصدر للتدريس والإفادة مدة طويلة، وكان شاعرًا. من مصنفاته: التفاسير الثلاثة: البسيط، والوسيط، والوجيز، وأسباب النزول، وغيرها توفى سنة ٤٦٨هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٢/١١٤)، شذرات الذهب (٣/٣٣٠)

(ش): أى: العمد بغير حق، وشبهة العمد دون الخطأ، كما قاله شريح الرويانى[١]، وجعله الحليمى مراتب، وقال إن قتل أبا أو ذا رحم فى الجملة أو أجنبيًا محرمًا بالحرم أو بالشهر الحرام فهو فاحشة فوق الكبيرة، فإن قلت: كيف لم يبدأ بالشرك وهو أعظمها؛ ففي الصحيح: «سئل أى الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله ندًا وهو خلقك، قال: ثم أى؟ قال: أن تقتل ولدك»[٢] الحديث؟ قلت: لأن كلامه فى قادح العدالة بعد ثبوت صفة الإسلام.

(م): والزنا واللواط.

(ش): أما الزنا ففى الصحيح عده كبيرة وألحق به اللواط؛ لاشتراكهما فى وجوب الحد، واللواط أفحش وأقبح وقد أخبر الله تعالى أنه أهلك قوم لوط به، وقال ﷺ: «إذا زنا العبد خرج منه الإيمان، وكان كالظلة، فإذا أقلع منه، رجع إليه الإيمان»[٣]، قال الذهبى: على شرط الشيخين، ويلتحق به وطء الزوجة والأمة فى الموضع المكروه.

(م): وشرب الخمر ومطلق المسكر.

(ش): شرب الخمر وإن لم يسكر، وثبت عن ابن عباس: لما نزل تحريم الخمر مشى الصحابة بعضهم إلى بعض وقالوا: حرمت الخمر وجعلت عدلاً للشرك. وإنما قال: ومطلق المسكر، أى: من غيرها؛ لأن الخمر اسم للعنب خاصة، وفى مسلم مرفوعًا: «أن على الله عهدًا لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال»[٤]، وهو عرق أهل النار، ويلتحق به كل ما يزيل العقل لغير ضرورة، وما قاله المصنف هو المشهور.

وقال شريح الرويانى: من اعتقد مذهب الشافعى: إذا شرب النبيذ فهل يكون كبيرة؟ فيه وجهان، وسبق عن الماوردى وزعم الحليمى أن من مزج خمرًا بمثلها من الماء فذهبت شدتها وشربها فذاك من الصغائر، واستغربه المصنف فى «الطبقات»، وليس بغريب بل

---

(١) هو: شريح بن عبد الكريم بن أحمد الرويانى، أبو نصر الشافعى، فقيه وأصولى ولىّ القضاء بآمل طبرستان، توفى فى شوال سنة ٥٠٥هـ من مصنفاته: روضة الأحكام فى أدب القضاء.
انظر: كشف الظنون (٩٢٣/١)، طبقات الشافعية (٢٢٥/٣).

(٢) الحديث فى صحيح البخارى أخرجه عن أبى ميسرة، عن عبد الله بن عمر.
انظر: صحيح البخارى بحاشيه السندى (١٧٦/٤).

(٣) الحديث أخرجه الترمذى فى سننه (١٧/٥) والحاكم فى المستدرك (١٢/١)، عن أبى هريرة، رضى الله عنه.

(٤) هذا جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه عن جابر رضى الله عنه.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووى (١٧١/١٣).

هو جار على المذهب؛ لأن المنع حينئذ للنجاسة لا للإسكار.

(م): والسرقة والغصب.

(ش): للتوعد والحد فى السرقة، والتوعد فى الغصب؛ لقوله: «من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه الله من سبع أرضين، لعن الله من غير منار الأرض أو سرق منار الأرض»[١]، رواه مسلم، وقيد العبادى وشريح الرويانى وغيرهما الغصب بما يبلغ قيمته ربع دينار، وكأنهم قاسوه على السرقة. قال الحليمى: وأما سرقة الشىء التافه فهو صغيرة إلا إذا كان المسروق منه مسكينًا لا غنى به عما أخذه فيكون كبيرة. قلت: لا من جهة السرقة، بل من جهة إيذائه، ويأتى مثل ذلك فى الغصب.

(م): والقذف.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**إن الذين يرمون المحصنات**﴾ [النور: ٢٣]، وفى الصحيح عده من السبع الموبقات، أما قاذف أم المؤمنين عائشة - رضى الله تعالى عنها - فكافر؛ لتكذيبه القرآن[٢]، وقد يباح القذف لمصلحة، كما إذا علم الزوج أن الولد ليس منه ويجرح الشاهد والراوى بالزنا، بل يجب، قال ابن عبد السلام: والظاهر أن من قذف محصنًا فى خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله والحفظة - أن ذلك ليس بكبيرة موجبة للحد؛ لانتفاء المفسدة، وما قاله قد يظهر فيما إذا كان صادقًا دون الكاذب؛ لجرأته على الله تعالى.

وقال الحليمى: قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر، ومراده بالصغيرة: من لا تحتمل الوقاع، بحيث يقطع بكذب قاذفها، وفى المملوكة نظر، وفى الصحيح: «من قذف عبدا أقيم عليه الحد يوم القيامة»[٣].

(م): والنميمة.

---

(١) الحديث أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه بحاشية السندى (٦٨/٢)، ومسلم فى صحيحه بشرح النووى (٤٨/١١)، والدارمى فى سننه (٢٦٧/٢)، والإمام أحمد فى المسند (١٨٧/١، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠) عن عائشة رضى الله عنها.

(٢) ذكر القرطبى عن هشام بن عمار أنه قال: «سمعت مالكًا يقول: من سب أبا بكر وعمر أدب، ومن سب عائشة قتل، لأن الله تعالى يقول ﴿يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدًا إن كنتم مؤمنين﴾. فمن سب عائشة فقد خالف القرآن، ومن خالف القرآن قتل. انتهى.
انظر: تفسير القرطبى (٤٥٩٧/٧).

(٣) الحديث أخرجه عن أبى هريرة رضى الله عنه البخارى.
انظر: صحيحه بحاشية السندى (١٨٥/٤)، ومسلم بشرح النووى (١٣١/١١).

(ش): وهى نقل كلام الناس بعضهم إلى بعض على جهة الإفساد، قال تعالى: ﴿مشاء بنميم﴾ [القلم: ١١]، وفى الصحيحين: «لا يدخل الجنة نمام»[١]، ولا يشكل على كونها كبيرة، حديث: «وما يعذبان فى كبير؛ أما أحدهما فكان يمشى بالنميمة»[٢]؛ لأن المراد لا تعده الناس كبيرة؛ لقوله تعالى: ﴿وتحسبونه هينًا وهو عند الله عظيم﴾ [النور: ١٥]، وقد تجوز إذا اشتملت على مصلحة للمنموم إليه، بل يجب، كما لو قيل له: إن فلانًا عزم على قتلك؛ قال تعالى: ﴿إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك﴾ [القصص: ٢٠]، وما حكاه الصحابة للنبى ﷺ عن المنافقين.

تنبيه: سكوت المصنف عن المغيبة يوهم أنها ليست بكبيرة، وهو ما نقله الرافعى عن صاحب «العدة» ولم يخالفه، وهو ضعيف أو باطل، كيف وقد نقل عن المتأخرين فى حد الكبيرة ما توعد عليه، والوعيد عليها طافح من الكتاب والسنة، بل نقل القرطبى فى تفسيره الإجماع على أنها كبيرة، وظفرت بنص الشافعى ، رضى الله عنه، فى ذلك كما حكيته فى «خادم الرافعى» و«الروضة»، وقد قرن النبى ﷺ بين الدماء والأموال والأعراض والحرمة، وفى معناها السكوت على الغيبة؛ فإن السامع شريك المتكلم.

(م): شهادة الزور.

(ش): ففى الصحيحين أنها من أكبر الكبائر، وفى الحديث الثابت: «لا تزول قدما شاهد الزور يوم القيامة حتى تجب له النار»[٣]، وقوله: «عدلت شهادة الزور الشرك بالله»[٤]، وإنما عادلته؛ لقوله تعالى: ﴿الذين لا يدعون مع الله إلهًا آخر﴾، ثم قال بعدها: ﴿والذين لا يشهدون الزور﴾ [الفرقان: ٦٨: ٧٢]، والزور: الكذب والباطل، ومنه قوله: «المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبى زور»[٥]، قال الراغب: نبه بذلك على أنه كاذب فى قوله وفعله فتضاعف عنه وزره، وعليه حملوا قوله تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم

---

(١) حديث: «لا يدخل الجنة نمام» أخرجه عن حذيفة بن اليمان مرفوعا، مسلم.
انظر: صحيحه بشرح النووى (١١٢/٢)، والدارمى فى سننه (٣٢٩/٤).

(٢) الحديث روى عن ابن عباس رضى الله عنه مرفوعًا.
انظر: صحيح البخارى بحاشيه السندى (٥١/١)، (٥٩/٤)، صحيح مسلم بشرح النووى (٢٠٠/٣)، سنن الترمذى (١٠٢١/١)، سنن أبى داود (٥١/١)، سنن النسائى (٢٨/١، ٢٩)، مسند الإمام أحمد (٢٢٥/١).

(٣) الحديث رواه عن ابن عمر رضى الله عنهما ابن ماجه فى سننه (٧٩٤/٢).

(٤) الحديث رواه عن خريم بن فاتك الأسدى، وعن أيمن بن خريم بن فاتك مرفوعا: الترمذى فى سننه (٤٧٥/٤)، وأبو داود فى سننه (٣٠٤/٣)، وابن ماجه فى سننه (٧٩٤/٢).

(٥) أخرج الحديث عن أسماء بنت أبى بكر، أبو داود (٣٠١/٤).

بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف: ١٠٦]، قال القرافى: ومقتضى العادة أنها لا تكون كبيرة إلا إذا عظمت مفسدتها، لكن الشرع جعلها مفسدة مطلقًا، وإن كان لم يتلف بها على المشهود عليه إلا فلسا.

(م): واليمين الفاجرة.

(ش): ففى الصحيح: «من اقتطع حق مسلم بيمينه، فقد أوجب الله له النار. قيل: يا رسول الله، ولو كان شيئًا يسيرًا؟ قال: ولو كان قضيبًا من أراك»[1]. وفى صحيح البخارى فى باب استتابة المرتدين: «الإشراك بالله ثم عقوق الوالدين ثم اليمين الغموس، «قلت: وما اليمين الغموس؟» قال: الذى يقتطع مال امرئ مسلم هو فيها كاذب»[2].

(م): وقطيعة الرحم.

(ش): لقوله تعالى: ﴿وتقطعوا أرحامكم﴾ [محمد: ٢٢]، وفى الصحيح: «لا يدخل الجنة قاطع رحم»[3]، والرحم الأقارب، ويقع على كل من يجمع بينك وبينه نسب من جهة النساء، والقطيعة: الهجران والصد، فعيلة من القطع وهو ضد الصلة.

(م): والعقوق.

(ش): ففى الصحيحين: أنها من أكبر الكبائر؛ وقال - عليه السلام -: «رضا الله فى رضا الوالدين، وسخط الله فى سخط الوالدين»[4]، قال الذهبى: إسناده صحيح، وفى الحديث: «كل الذنوب يؤخر منها ما شاء إلى يوم القيامة إلا عقوق الوالدين؛ فإنه يعجل لصاحبه»[5]. وإنما قال المصنف: العقوق، ولم يقيد بالوالدين، لما فى الحديث: «الخالة

---

(١) الحديث روى عن أبى أمامة مرفوعا.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووى (١٥٧/٢)، ومسند الإمام أحمد (٢٦٠/٥)، ومالك فى الموطأ (٧٢٧/٢)، وسنن النسائى (٢٤٦/٨)، وسنن الدارمى (٢٦٦/٢).

(٢) الحديث أخرجه البخارى عن عبد الله بن عمر، رضى الله عنهما.
انظر: صحيح البخارى بحاشية السندى (١٩٥/٤).

(٣) الحديث أخرجه البخارى، ومسلم، وأبو داود والترمذى عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه.
انظر: صحيح البخارى مع فتح البارى (٤١٥/١٠)، صحيح مسلم بشرح النووى (١٠٣/١٦)، سنن أبى داود (١٣٧/٢)، سنن الترمذى (٢٧٩/٤).

(٤) الحديث: أخرجه عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، الترمذى فى سننه (٢٧٤/٤).

(٥) الحديث: أخرجه عن بكار بن عبد العزيز بن أبى بكرة، عن أبيه، عن أبى بكرة، رضى الله عنه: الحاكم فى المستدرك (١٥٦/٤).

بمنزلة الأم»[1]، وصححه الترمذى، وعلى قياسه العم أب، وفى الصحيح: «عم الرجل صنو أبيه»[2].

(م): والفرار.

(ش): أى: من الزحف، وهو من السبع الموبقات، لكنه قد يجب إذا علم أنه يقتل من نكاية فى الكفار؛ لأن التغرير فى النفوس إنما جاز لمصلحة إعزاز الدين، وفى الثبوت ضد هذا المعنى.

(م): ومال اليتيم.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا**﴾ [النساء: ١٠]. وعده فى الصحيحين من السبع الموبقات، وقيل: إنه مجلب لسوء الخاتمة، أعاذنا الله من ذلك! وقال الشيخ عز الدين فى «القواعد»: قد نص الشرع على أن شهادة الزور وأكل مال اليتيم من الكبائر، فإن وقعا فى مال خطير فظاهر، وإن وقعا فى مال حقير كزبيبة أو تمرة فهذا مشكل، فيجوز أن يجعل من الكبائر خطايا غير هذه المفاسد كشرب قطرة من الخمر، ويجوز أن يضبط ذلك المال بنصاب السرقة.

قلت: ويؤيد هذا ما سبق فى الغصب.

(م): وخيانة الكيل والوزن.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**ويل للمطففين**﴾ [المطففين: ١]، ومطلق الخيانة أيضًا من الكبائر، قال تعالى: ﴿**إن الله لا يحب الخائنين**﴾ [الأنفال: ٥٨]، وفى معنى الكيل والوزن: الزرع فى المزروعات.

(م): وتقديم الصلاة وتأخيرها.

(ش): أى: تقديمها على وقتها وتأخيرها عنه، بلا عذر من سفر أو مرض، وعليه حملوا حديث الترمذى: «من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى بابًا من الكبائر»[3]، قال ابن حزم: ولا ذنب بعد الشرك أعظم من ترك الصلاة حتى يخرج وقتها، وقتل مؤمن بغير حق، وعلم منه من تركها من باب أولى، وهو المراد بقوله: ﴿**ما سلككم فى**

---

(١) الحديث أخرجه عن البراء بن عازب الترمذى فى سننه (٥/٦١٠)، والبخارى بحاشية السندى (٢/١١٣).

(٢) الحديث أخرجه عن عبد المطلب بن ربيعة مرفوعا: الإمام أحمد فى المسند (٤/١٦٥)، والترمذى فى سننه (٥/٦١٠)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٣) الحديث أخرجه عن ابن عباس: الترمذى فى سننه (١/٣٥٦).

سقر﴾ [المدثر: ٤٢]، وروى الجريرى[١] عن عبد الله بن شقيق[٢]، عن أبى هريرة - رضى الله تعالى عنه - قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون شيئًا من الأعمال تركه كفر غير الصلاة، رواه الحاكم، وأخرجه الترمذى دون ذكر أبى هريرة[٣]، وحكى البغوى في «التهذيب» وجهًا غريبًا: أن من ترك صلاة واحدة فليس بصاحب كبيرة حتى يعتاد ذلك مرارًا.

(م): والكذب على محمد ﷺ.

(ش): لقوله ﷺ: «من كذب علىَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»[٤]، بل ذهب الشيخ أبو محمد الجوينى إلى أن الكذب عليه كفر، ولا شك أن تعمد الكذب عليه فى تحليل والحرام أو تحريم الحلال كفر محض، وإنما الخلاف فى تعمده فيما سوى ذلك، وفى الحديث: «من روى عنى حديثًا وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين»[٥].

قال الذهبى: ومن هنا يعلم أن رواية الموضوع لا تحل، وتقييد المصنف الكذب على رسول الله ﷺ يوهم أن الكاذب على غيره ليس بكبيرة وليس على إطلاقه، ومنه الكذاب فى غالب أقواله، قال تعالى: **﴿إن الله لا يهدى من هو مسرف كذاب﴾**

---

(١) هو: سعيد بن إياس الجريرى أبو مسعود البصرى، محدث أهل البصرة، وثقه النسائى، وقال أبو حاتم: تغير حفظه قبل موته، فمن كتب عنه قديمًا فهو صالح، وهو حسن الحديث روى عن أبى الطفيل، وأبى عثمان النهدى وغيرهم، توفى سنة ١٤٤هـ.
انظر: تهذيب التهذيب (٤/٦).

(٢) هو: عبد الله بن شقيق العقيلى، أبو عبد الرحمن، وقيل: أبو محمد البصرى، وثقه ابن حبان، وقال الجريرى: كان عبد الله بن شقيق مجاب الدعوة كانت تمر به السحابة فيقول: اللهم كذا وكذا حتى تمطر، فلا يجوز ذلك الموضع حتى تمطر، روى عن أبيه على خلاف فيه، وعمر، وعثمان، وعلى، وأبى ذر، وأبى هريرة، وعائشة، وابن عباس، وعبد الله بن سراقة، وأقرع مؤذن عمر، وغيرهم رضى الله تعالى عنهم، وروى عنه ابنه عبد الكريم، ومحمد بن سيرين وعاصم الأحول، وقتادة، وحميد الطويل، وغيرهم، توفى سنة ١٠٨هـ وقيل غير ذلك.
انظر: تهذيب التهذيب (٥/٢٢٣،٢٢٤).

(٣) الحديث رواه عن أبى هريرة موقوفًا: الحاكم فى المستدرك (١/٧)، والترمذى فى سننه (٥/١٥).

(٤) الحديث رواه عن عدد كبير من الصحابة البخارى فى صحيحه (١/٣١)، مسلم فى صحيحه (١/١٠)، الإمام أحمد فى المسند (١/٧٠)، الحاكم فى المستدرك (١/١٠٣)، أبو داود فى سننه (٣/٣١٩)، والدارمى فى سننه (١/٧٦).

(٥) الحديث أخرجه عن على كرم الله وجهه، ابن ماجه فى سننه (١/١٤) ح ٣٨.

[غافر: ٢٨]، وقال: ﴿قتل الخراصون﴾ [الذاريات: ١٠]، وفى الصحيحين: «إن الكذب يهدى إلى الفجور وإن الفجور يهدى إلى النار، ولا يزال الرجل يكذب حتى يكتب عند الله كذابًا»[١]. ومن محاسن الشريعة: إباحة المعاريض، فلا ضرورة حينئذ تدعو إلى الكذب، ولا خلاف فى جوازها حيث يضطر إليها كما قاله الراغب وغيره، وقيل: ورد: فى المعاريض مندوحة عن الكذب، وفى الحديث لمن سأله من أين أنت؟ قال: من[٢] الماء.

(م): وضرب المسلم.

(ش): أى: بلا حق أو زيادة على ما يستحقه، وفى الصحيح: «صنفان من أهل النار: قوم معهم كأذناب البقر يضربون بها الناس»[٣]، خص المصنف المسلم؛ لأنه أفحش أنواعه، وإلا فالذى، بغير حق كذلك.

(م): وسب الصحابة.

(ش): لقوله ﷺ: «من عادى لى وليًا فقد آذنتنى بالحرب»[٤]، رواه البخارى وقال: «لا تسبوا أصحابى فوالذى نفس محمد بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ أحدهم ولا نصيفه»[٥] متفق عليه.

(م): وكتمان الشهادة.

(ش): لقوله تعالى: ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وفى التفسير: أنه مسخ القلب، وهذا الوعيد لمن لم يذكر فى غيره من الكبائر، قال ابن القشيرى: من كتمان الشهادة الامتناع عن أدائها بعد تحملها، ومنه أن لا يكون عند صاحب الحق علم بأن له شهادة وخانه صاحبه.

(م): والرشوة.

---

(١) الحديث أخرجه عن عبد الله بن مسعود البخارى فى صحيحه (٦٥/٤)، ومسلم فى صحيحه (١٦٠/١٦) بشرح النووى، وأبو داود فى سننه (٢٩٩/٤)، والترمذى فى سننه (٣٠٦/٤).

(٢) انظر: السيرة النبوية لابن هشام (٦١٦/١)، والسيرة النبوية لابن كثير (٣٩٦/٢).

(٣) الحديث أخرجه عن أبى هريرة، رضى الله عنه، الإمام مسلم.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووى، [١٩٠/١٧].

(٤) رواه البخارى عن أبى هريرة، رضى الله عنه.
انظر: صحيح البخارى بحاشيه السندى (١٢٩/٤).

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٩٢/٢)، ومسلم فى صحيحه (١٩٦٧)، والإمام أحمد فى المسند (١١/٣)، وابن ماجه فى سننه (٥٧/١، ح رقم ١٦١)، وأبو داود (٢١٤/٤).

(ش): لحديث: «لعنة الله على الراشي والمرتشي»[١]، وهى مثلثة الراء، أن يبذل مالاً ليستحق باطلا أو يبطل حقًا، أما من بذل مالاً لمن يتكلم فى أمره مع السلطان فهو جعالة، قاله العبادى وغيره.

(م): والدياثة والقيادة.

(ش): الأول المستحسن على أهله، والثانى: على أجنبى، قال تعالى: ﴿والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين﴾ [النور: ٣]، وقد روى سليمان ابن يسار عن الأعرج حدثنا سالم بن عبد الله عن أبيه، عن النبى ﷺ قال: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق والديه، والديوث ورجلة النساء»[٢]، قال الذهبى: إسناده صالح؛ لأن بعضهم يقول: عن أبيه عن عمر مرفوعًا، قال: فمن كان يظن بأهله الفاحشة ويتغافل لمحبته فيها فهو دون من يعرض عليها، ولا خير فيمن لا غيرة له.

(م): والسعاية.

(ش): أى عند السلطان، أى: إنما يضر المسلم وإن كان صدقًا قال صاحب «نهاية الغريب»: وفى حديث ابن عباس: الساعى لغير رشده، أى: الذى يسعى بصاحبه إلى السلطان ليؤذيه، يقول: هو ليس بثابت النسب ولا ولد حلال، ومنه حديث كعب: الساعى مثلث يريد أن يهلك بسعايته ثلاثة نفر: السلطان والمسعى به ونفسه. وفى «الحلية» لأبى نعيم[٣] عن الشافعى ، رضى الله عنه، قال: قبول السعاية أشر من السعاية والقبول إجازة، وليس من دل على شيء كمن قبل وأجاز، قال: والساعى ممقوت؛ لهتكه العورة وإضاعته الحرمة، ويعاقب إن كان كاذبًا لمبارزته الله تعالى بقول البهتان

---

(١) قال الصنعاني: والراشي هو الذى يبذل المال ليتوصل إلى باطل، مأخوذ من الرشاء، وهو الحبل الذى يتوصل به إلى الماء فى البئر، فعلى هذا بذل المال للتوصل إلى الحق لا يكون رشوة والمرتشى آخذ الرشوة وهو الحاكم، واستحقا اللعنة جميعًا لتوصل الراشى بماله إلى الباطل والمرتشى للحكم بغير الحق.

انظر: سبل السلام للصنعانى (٨٥٥/٣ح ٧٩٣)، (١٤٧١/٤، ح ١٣١٢).

(٢) انظر: سنن النسائى (٨٠/٥)، مسند الإمام أحمد (١٢٨/٢، ١٣٤).

(٣) هو: أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصفهانى، الشافعى، الحافظ، أحد الأفذاذ الذين جمعوا بين الرواية والدراية، من أشهر مصنفاته: حلية الأولياء – وهى التى ذكرها الشارح – تاريخ أصبهان، ودلائل النبوة، ومعرفة الصحابة، والمستخرج على صحيح البخارى. توفى سنة ٤٣٠هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٩١/١)، وما بعدها، شذرات الذهب (٢٤٥/٣)، طبقات الشافعية (٨/٤).

وشهادة الزور»[(١)].

(م): ومنع الزكاة.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**الذين لا يؤتون الزكاة**﴾ [فصلت: ٧]، والمتوعد عليه كبيرة، وقد قاتل الصديق مانع الزكاة وأجمع عليه الصحابة، ثم لا يخفى أن المراد المنع المجرد مع الاعتراف بوجوبها فإن جاحدها كافر، والمراد أصلها لا كل فرد حتى لا يكفر جاحد زكاة الفطر، ولا جاحدها في مال الصبي والمجنون وغيره من المختلف فيه، وفي معنى منع الزكاة تأخيرها إذا وجبت لا لعذر.

(م): ويأس الرحمة وأمن المكر.

(ش): أما الأول؛ فلقوله تعالى: ﴿**إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون**﴾ [يوسف: ٨٧] فمن قال: لا يغفر فقد حجر واسعًا وكذب القرآن في قوله تعالى: ﴿**ورحمتي وسعت كل شيء**﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وأضاف بعضهم إليه القنوط؛ قال تعالى: ﴿**ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون**﴾ [الحجر: ٥٦]، ولك أن تسأل الفرق بينهما، وفسر الراغب القنوط باليأس من الخير، وفسر اليأس بانتفاء الطمع. قلت: ويحتمل تفسير اليأس بظن لا ينتهي إلى القطع والقنوط بما فوقه، وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿**وإن مسه الشر فيئوس قنوط**﴾ [فصلت: ٤٩]، والثاني: كقوله تعالى: ﴿**فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون**﴾ [الأعراف: ٩٩]، فيسترسل في المعاصي، ويتكل على رحمة الله تعالى، قال تعالى: ﴿**ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين**﴾ [فصلت: ٢٣]، قال بعضهم: من مكر الله تعالى إمهال العبد وتمكينه من أغراض الدنيا، ولهذا قال - علي رضي الله عنه -: من وسع عليه في دنياه ولم يعلم أنه مكر به فهو مخدوع في عقله.

(م): والظهار.

(ش): أي وهو قوله لزوجته: أنت عليَّ كظهر أمي، اشتق من الظهر، ودل على تحريمه قوله تعالى: ﴿**وإنهم ليقولون منكرًا من القول وزورًا**﴾ [المجادلة: ٢]؛ لأنهم

---

(١) قول الشارح «وفي الحلية لأبي نعيم.... حتى: وشهادة الزور» فيه خلل وإضطراب، وسقوط بعض الكلمات ربما من الناسخ، والذي في الحلية عن الشافعي قال «قبول السعاية أضر من السعاية دلالة والقبول إجازة، وليس من دل على شيء كمن قبل وأجاز، قال: والساعي ممقوت إذا كان صادقا، لهتكه العورة وإضاعته الحرمة، ويعاقب إن كان كاذبًا لمبارزته الله تعالى بقول البهتان وشهادة الزور» انتهى. انظر: الحلية لأبي نعيم (١٢٢/٩، ١٢٣).

صبروا من أمهاتهم[١] من لا يكون بمنزلتهن، ولهذا جعلت الكفارة قبل المسيس؛ ليحل له غشيانها، بخلاف كفارة القتل وغيرها.

(م): ولحم الخنزير والميتة.

(ش): أى: بغير ضرورة؛ لقوله تعالى: ﴿**إلا أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحًا أو لحم خنزير**﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وهو من عطف الخاص على العام.

(م): وفطر رمضان.

(ش): لأن صومه ركن الإسلام، وروى: «من أفطر يومًا من رمضان من غير عذر ولا رخصة لم يقضه صيام الدهر»[٢].

(م): والغلول.

(ش): أى: وهو تدرع الخيانة من الغنيمة وبيت المال، والزكاة، قال تعالى: ﴿**ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة**﴾ [آل عمران: ١٦١]، وروى: لا إغلال ولا إسلال، أى لا خيانة ولا سرقة، وقال الإمام أحمد: ما نعلم أن النبى ﷺ ترك الصلاة على أحد إلا على الغال وقاتل نفسه، وما فسرت به الغلول هو الذى قاله الأزهرى وغيره، وقال أبو عبيد: الغلول من الغنم خاصة، ولا نراه من الخيانة ولا من الحقد، فإنه يقال: أغل يغل، ومن الحقد غل يغل، بكسر الغين، ومن الغلول: غل يغل بالضم، وقال ابن أبى هريرة: تنكية، صورة الغلول من الزكاة أن يخفى ماله لئلا تؤخذ منه الزكاة، أو يقل: لم يحل على مالى الحول، أو يكن لى نصاب فى جميع الحول، وعرفنا خلاف ما قال.

(م): والمحاربة.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله**﴾ الآية [المائدة: ٣٣].

(م): والسحر[٣].

---

(١) قوله: «صبروا» كذا بالأصل ولعلَّ الصواب «صيروا من أمهاتهم من لا يكون بمنزلتهن» انتهى.

(٢) الحديث: عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعا أخرجه أبو داود فى سننه (٢/٣٢٦)، والترمذى فى سننه (٣/١٠١)، وقال: لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٣) قال ابن حزم: ذهب قوم إلى أن السحر قلب للأعيان وإحالة للطبائع وأنهم يُرُونَ أعين الناس ما لا يرى وأجازوا للصالحين على سبيل كرامة الله عز وجل لهم اختراع الأجسام وقلب الأعيان وجميع الطبائع، قالوا ومنهم الباقلانى: إنه لا فرق بين آيات الأنبياء وبين ما يظهر من الإنسان الفاضل ومن الساحر أصلا إلا بالتحدى. وذهب أهل الحق إلى أنه لا يقلب أحد عينا ولا يحيل طبيعة إلا الله عز وجل لأنبيائه فقط سواء تحدوا بذلك أو لم يتحدوا، وليس ذلك لساحر،=

(ش): ففى الصحيح عده من السبع الموبقات؛ ولأن الساحر لابد أن يكفر، قال تعالى: ﴿ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر﴾ [البقرة: ١٠٢].

(م): والربا.

(ش): وهو مقابلة مال بمال مخصوص غير معلوم التماثل فى معيار الشرع حال العقد أو مع تأخيره فى البدلين أو أحدهما؛ لقوله تعالى: ﴿فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ [البقرة: ٢٧٩]، وفى الصحيح عده من السبع الموبقات، وفيه: «لعن آكل الربا

=والسحر ضروب منه ما هو من قبل الكواكب كالطابع المنقوش فيه صورة عقرب فى وقت كون القمر فى العقرب فينفع إمساكه من لدغة العقرب، ومن هذا الباب كانت الطلسمات وليست إحالة طبيعة ولا قلب عين، ولكنها قوى ركبها الله عز وجل مدافعة لقوى أخر كدفع الحر للبرد ودفع البرد للحر وكقتل القمر للدابة الدبرة إذا لاقى الديرة ضوءه إذا كانت دبرتها مكشوفة للقمر ولا يمكن دفع الطلسمات لأننا قد شاهدنا بأنفسنا آثارها ظاهرة إلى الآن من قرى لا تدخلها جرادة ولا يقع فيه برد، وكسرى قسطة التى لا يدخلها جيش إلا أن يدخل كرها وغير ذلك كثير جدًا لا ينكره إلا معاند وهى أعمال قد ذهب من كان يحسنها جملة وانقطع من العالم ولم يبق إلا آثار صناعتهم فقط، ومن هذا الباب كان ما تذكره الأوائل فى كتبهم فى الموسيقا، وأنه كان يؤلف به بين طبائع وينافر به أيضًا بينها، قلت: وهذا مشاهد بيننا فى هذا العصر، ونوع آخر من السحر يكون بالرقى، وهو كلام مجموع من حروف مقطعة فى طوالع معروفة أيضًا يحدث لذلك التركيب قوة تستثار بها الطبائع وتدافع قوى آخر. وقد أخبرنا من خبره عندنا كمشاهدتنا لثقته وتجربتنا لصدقه وفضله أنه شاهد ما لا يحصى من النساء يتكلمن على الذين يمخضون الزبد من اللبن بكلام فلا يخرج من ذلك اللبن زبد، ولا فرق بين هذين الوجهين وبين ملافاة فضلة الصفراء بالسقمونيا وملافاة ضعف القلب بالكندر وكل هذه المعانى جارية على رتبة واحدة من طلب علم ذلك أدركه، ومنه ما يكون بالخاصة كالحجر الجاذب للحديد، وما أشبه ذلك، ومنه ما يكون لطف يد كحيل أبى العجائب - الحاوى - التى شاهدها الناس وهى أعمال لطيفة لا تحيل طبعا أصلاً. وكل هذه الوجوه ليست من باب معجزات الأنبياء، عليهم السلام، ولا من باب ما يدعيه أهل الكذب للسحرة، والصالحين. وإنما يلوح الفرق جدا بين هذين السبيلين لأهل العلم بحدود الأسماء والمسميات وبطبائع العالم وانقسامه من مبدئه من أجناسه أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاصه وما هو من أعراضه ذاتى وما هو منها غيرى وما يسرع الاستحالة والزوال من الغيرى منها وما يبطئ زواله منها، وما يثبت منها ثبات الذاتى، وإن لم يكن ذاتيًا، والفرق بين البرهان وبين ما نظن أنه برهان وليس برهانا. انتهى. بتصرف لعدم الإطالة، ويحتاج للرجوع إلى الأصل للاستفادة.

انظر: الملل والنحل لابن حزم (٥/٢) وما بعدها.

وموكله»[١]، قال الشيخ عز الدين فى «القواعد»: ولم أقف على المفسدة المقتضية لجعله من الكبائر، فإن كونه مطعومًا، وقيمة الأشياء أو مقدرًا، لا يقتضى أن يكون كبيرة، ولا يصح التعليل بأنه لشرفه حرم ربا الفضل وربا النسا فإن من باع ألف دينار بدرهم واحد، صح بيعه، ومن باع كر شعير بألف كر حنطة، أو مد شعير بألف مد من حنطة، أو مدًا من حنطة بمثله، أو دينارًا بمثله وأجل ذلك للحظة فإن البيع يفسد، مع أنه لا يلوح فى مثل هذه الصورتين معنى يصار إليه، قلت: وذكر الغزالى فى «الإحياء» فى توجيه المفسدة كلامًا فلينظر فيه، وقال السهيلى: من تأمل أبواب الربا، لاح له سر التحريم من جهة الجشع المانع من حسن المعاشرة والذريعة إلى ترك الفرض، وما فى التوسعة من مكارم الأخلاق، ولذلك قال تعالى: ﴿**فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله**﴾، نبهنا فيه على العلة، ولهذا قالت عائشة: إن تعاطى ما شبهه إلا بطل جهاده مع رسول الله ﷺ، ولم تقبل صلاته ولا صيامه؛ لأن السيئات لا تحبط الحسنات، ولكن خصت الجهاد بالإبطال؛ لأنه حرب لأعداء الله وآكل الربا قد آذن بحرب من الله فهو ضده ولا يجتمع الضدان، والظاهر أنه تعبد وكان الذين يتعاطونه يقولون: هذا الربح أخيرًا كالربح ابتداء، لو بعث الثوب الذى قيمته عشرة بخمسة عشر، والله تعالى فرق بين الربح فى الابتداء وبين الربح فى الانتهاء، وله يحكم بما يريد ولا يجمع بين متفرق. ويجوز أن يقرأ كلام المصنف بالياء المثناه من تحت، فإنه من الكبائر أيضًا، وفى مسلم فى حديث: الشهيد والغازى والمنفق فى سبيل الله تعالى يقال لهم: إنما فعلت ليقال، ثم يؤمر بهم فيسحبوا إلى النار[٢]. وصحح الحاكم: «اليسير من الرياء شرك»[٣].

(م): وإدمان الصغيرة.

(ش): أى: فإنه بمنزلة الكبيرة؛ ولهذا أخره المصنف عن الكل، وهذا هو المشهور، وحكى الديبلى[٤] فى «أدب القضاء»: وجهًا أنه لا تصير الصغيرة بالمداومة عليها كبيرة،

---

(١) الحديث: أخرجه الترمذى فى سننه (٥١٢/٣)، والنسائى فى سننه (١٤٧/٨)، وأبو داود فى سننه (٢٤٤/٣).

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح النووى (٥٠/١٣، ٥١)، والحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه.

(٣) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٢٣٨/٤)، عن عمر بن الخطاب عن معاذ بن جبل رضى الله عنهما مرفوعًا.

(٤) هو على بن أحمد بن محمد، أبو الحسن الديبلى، الفقيه الشافعى، أكثر ابن الرفعة النقل عنه ويعبر عنه بالزبيلى، بفتح الزاء ثم باء موحدة مكسورة، قال ابن السبكى: إنه الذى اشتهر على الألسنة، وقال الأسنوى: إن الذين أدركناهم من المصريين هكذا ينطقون به، ولا أدرى هل له=

كما لا تصير الكبيرة بالمداومة عليها كفرًا. والإدمان يكون باعتبارين: الإصرار بالفعل، والإصرار حكمًا وهو العزم على فعلها بعد فراغه منها، فحكمه حكم من كررها فعلاً، وتعبير المصنف بـ«إدمان» تفسير منه للإصرار، لهذا قال ابن فورك، الإصرار: الإقامة على الشيء بالعقد عليه من جهة العزم على فعله، والإصرار على الذنب يقتضى التوبة منه، انتهى.

وهل المراد الإدمان على نوع واحد من الصغائر، أم الإكثار من الصغائر سواء كانت من نوع أو أنواع؟ فيه تردد للأصحاب، قال الرافعى: والثانى يوافق قول الجمهور: من غلبت معاصيه طاعته كان مردود الشهادة.

تنبيهان:

الأول: إنما عدد المصنف هذه الأنواع لئلا يتوهم حصرها فى سبع، ولهذا قيل لابن عباس: الكبائر سبع، فقال: هى إلى السبعين أقرب، وعن ابن جبير: هى إلى السبعمائة أقرب.

قال ابن ظفر: ولا تعد مثل هذا خلافا، فكل معصية كبيرة إذا أضيفت إلى ما هو دونها، فهو إخبار عما استفاده من مقامات الكبائر، ونحوه قال الحليمى: ما من ذنب وإلا وفى نوعه كبيرة وصغيرة إلا الكفر بالله، فإنه أفحش الكبائر، وليس فى نوعه صغيرة، وقد جاءت أحاديث بعدها سبعًا، وأحاديث بأكثر من ذلك كما بيناه، فلا مفهوم مخالفة لواحد منها؛ لأنها لم تتفق على سبعة معينة، بل بينها تفاوت، وطريق الجمع ما قيل فى أفضل الأعمال، وهو أن النبى ﷺ كان يخص فى كل وقت بعض الكبائر بالذكر لحاجة السامعين حينئذ إلى بيانه على حسب حال بعض الحاضرين، واقتصر فى بعض الأحايين على أكبرها، كقوله: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر».

والثانى: لم يراع المصنف ترتيبها، وقال القرطبى: أكبرها الشرك ثم الإياس من رحمة الله تعالى؛ لأنه تكذيب للقرآن، ثم الأمن من مكر الله تعالى، ثم القتل؛ لأن فيه إذهاب النفس وإعدام الموجود، ثم اللواط؛ لأن فيه قطع النسل، والزنا؛ لاختلاط الأنساب، ثم الخمر؛ لذهاب العقل الذى هو مناط التكليف وقلت: ويحتمل جعل عقوق الوالدين بعد

=أصل أم هو منسوب إلى ديبل وهو الظاهر. من مصنفاته: أدب القضاء شرح أدب القاضى، توفى فى حدود سنة ٤٠٠هـ.

انظر: طبقات الشافعية لابن السبكى (٣/٢٩٠)، طبقات الشافعية للأسنوى (ص١٨٧)، طبقات الشافعية لابن قاضى شهبة (١/٢٦٨)، كشف الظنون (١/٤٧)، هداية العارفين (١/٦٨٥).

الشرك؛ لأن الله تعالى واحد، فإذا جعل معه ثانيا فقد أشرك، والأب أعظم من على الابن له حق، فإذا استحق به فأحرى بغيره ولهذا قرن بينهما في قوله تعالى: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانًا**﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقال: ﴿**أن اشكر لي ولوالديك**﴾ [لقمان: ١٤]، وجاء في بعض الأحاديث العقوق بعد الإشراك.

(م): مسألة: الإخبار عن عام لا ترافع فيه الرواية، وخلافه الشهادة.

(ش): الفرق بين الرواية والشهادة من مهمات هذا العلم، وقد خاض فيه المتأخرون، وغاية ما فرقوا بينهما باختلافها في بعض الأحكام كاشتراط العدد والحرية والذكورة، وغيرها، وذلك لا يوجب تخالفهما في الحقيقة، وقال القرافي: وأقمت مدة أتطلب الفرق بينهما حتى ظفرت به في كلام المازري، فذكر ما حاصله: أنهما خبران غير أن المخبر عنه إن كان عامًا لا يختص بمعين، ولا ترافع فيه إلى الحكام فهو الرواية، وإن كان خاصًا بمعين والترافع فيه ممكن فهو الشهادة، وإذا لاح الفرق بينهما وصح مناسبة اعتبار العدد في الشهادة استظهارًا دون الرواية، فإنه يدخل من التهمة في إثبات الحقوق المعينة ما لا يدخل في إثباتها في الجملة، فجاز أن تؤكد الشهادة بما لا تؤكد الرواية، فلهذا أكدت بالعدد وعدم العداوة وغيرها، لكن قد يعارض هذا بأن الخبر وإن لم يتضمن إثبات الحق على أحد لكن يقتضي إثبات شرع في حق جميع المكلفين إلى يوم القيامة، فالاحتياط فيه أجدر من الاحتياط في إثبات الحق على واحد معين في شيء معين. ويحقق المناسبة وجوه، ذكرها الشيخ عز الدين:

أحدها: أن الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله ﷺ بخلاف شهادة الزور؛ فاحتيج إلى الاستظهار فيها.

والثاني: أنه قد ينفرد بالحديث النبوي شاهد واحد، فلو لم يقبل لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة العامة، بخلاف فَوات حق واحد على شخص واحد في المحاكمات.

والثالث: أن بين كثير من الناس والمسلمين إحنًا وعداوات تحملهم على شهادة الزور، بخلاف الأخبار النبوية.

(م): وأشهد إنشاء تضمن الإخبار لا محض إخبار أو إنشاء على المختار.

(ش): تضمن ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه إخبار محض، وهو ظاهر كلام اللغويين، قال ابن فارس في «المجمل»: الشهادة خبر عن علم، وقال الإمام فخر الدين في تفسير قوله تعالى: ﴿**وما شهدنا إلا بما

علمنا﴾ [يوسف: ٨١]: فيه دلالة على أن الشهادة، مغايرة للعلم، قال: وليست الشهادة عبارة عن قوله: أشهد؛ لأن أشهد إخبار عن الشهادة، والإخبار عن الشهادة غير الشهادة، بل الشهادة عبارة عن الحكم الذهنى، وهو الذى سماه المتكلمون كلام النفس.

والثاني: أنه إنشاء: وإليه مال القرافى؛ لأنه لا يدخله تكذيب شرعًا، وأما قوله تعالى: ﴿والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ [المنافقون: ١]، فعائد إلى تسميتهم ذلك شهادة؛ لأن الإخبار إذا خلا عن مواطأة القلب اللسان لم يكن ذلك حقيقة.

والثالث: أنه إنشاء تضمن الخبر عما فى النفس، وفى هذا ما يجمع القولين.

واعلم أن نقل المذاهب هكذا فى هذه المسألة لا يوجد مجموعًا، وإنما يوجد متفرقًا فى كلام الأئمة بالتلويح، نعم اختلف أصحابنا فى قول الملاعن: أشهد بالله؛ هل هو يمين مؤكد بلفظ الشهادة، أو يمين فيها شوب شهادة؟ والصحيح الأول.

(م): وصيغ العقود كبعت إنشاء، خلافًا لأبى حنيفة.

(ش): اختلف فى صيغ الخبر المستعملة فى الإنشاء كبعت واشتريت التى قصد بها إيقاع هذه العقود: هل هى على ما كانت عليه من الخبرية، أو نقلت عن الخبرية بالكلية وصارت إنشاءً؟ على قولين، قال فى «المحصول»: ولا شك أنها فى اللغة موضوعة للإخبار وقد يستعمل فى الشرع لذلك أيضًا، وفى استحداث الأحكام، وإنما النزاع أنها حيث استعملت لاستحداث أحكام لم تكن من قبل، فهل هى إخبارات باقية على الوضع اللغوى أو إنشاءات؟ الأقرب الثانى. انتهى.

وعزاه الهندى للأكثرين، وكذلك الأصفهانى، وعزا مقابله للحنفية، قال: وهو اختيار أئمة النظر من علم الخلاف، قال: وهذا تفريع على القول بالنقل الشرعى، إما مطلقًا كقول المعتزلة، أو إلى مجازاتها اللغوية، ولا يتأتى هذا التفريع على رأى القاضى. انتهى.

وأما المصنف فنسبه إلى أبى حنيفة وفيه نظر؛ لأنه لا يعرف لأبى حنيفة فيه نص، وغاية ما وقع فى كلام المتأخرين نسبته للحنفية، وقد أنكر ذلك القاضى شمس الدين السروجى(١) وكان من أئمة الحنفية العارفين بمذهبه: فقال فى «كتاب المنكاح من الغاية»:

---

(١) هو: أحمد بن إبراهيم بن عبد الغنى، قاضى القضاة، شمس الدين أبو العباس السروجى. تفقه على الصدر سليمان بن العز نجم الدين أبى طاهر إسحاق بن على بن يحيى، ولى القضاء بمصر وأفتى فيها وله مصنفات، وصنع شرحًا على كتاب الهداية سماه الغاية، انتهى فيه إلى كتاب الإيمان فى ست مجلدات ضخمة. توفى بالقاهرة سنة ٧١٠هـ.
انظر: البداية والنهاية (٦٠/١٤)، الدرر الكامنة (٩١/١)، شذرات الذهب (٢٣/٦).

وقد حكي عن القرافى أنه نسب ذلك إلى الحنفية، وهذا لا أعرفه لأصحابنا، بل المعروف عندهم أنها إنشاءات استعملت، ولهذا قال صاحب «البديع»: الحق أنها إنشاء، ولهذا يسأل المطلق رجعيًا عن قوله: طلقتك ثانيًا وكذا قال غيره من الحنفية، قالوا: وليس معنى كونها إنشاء فى الشرع أنها نقلت عن معنى الإخبار بالكلية ووضعوا لإيقاع هذه الأمور بل معناه أنها صيغ تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الأمور، من جهة المتكلم، فاعتبر الشرع إيقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحًا لهذه الأمور من حيث إن هذه الأمور لم تكن ثابتة، ولهذا كان جعله إنشاءً للضرورة، حتى لو أمكن العمل بكونه إخبارًا لم يجعل إنشاءً، بأن يقول للمطلقة المنكوحة: إحداكما طالق، لا يقع الطلاق. قلت: وكذلك عندنا، إذا قصد الأجنبية، وقال بعض المتأخرين: الحق أنها إن جردت عن الخبرية صارت إنشاءً؛ لأنها لا تحمل الصدق والكذب، ولكان العاقد مخبرًا عن سابق، فلا ينعقد بها، وإن أريد بها إيقاع الفعل كانت إنشاء، وإن أريد بها الإخبار كانت خبرًا.

واحتج القائلون بأنها إخبارات فى ثبوت الأحكام، فإن معنى قولك: «بعت» الإخبار عما فى قلبك، فإن أصل البيع هو التراضى، ووضعت لفظة «بعت» دلالة على الرضا، فكأنه أخبر بها عما فى ضميره، ورد بأنه لا يقصد بهذه الصيغ، الحكم بنسبة خارجية، فلا تدل «بعت» على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للإنشاء إلا هذا، وأيضًا لا يوجد فيها خاصية الإخبار أعنى احتمال الصدق والكذب، للقطع بتخطئة من يحكم عليها بأحدهما.

تنبيه: لا يختص الخلاف فى العقد بل يجرى فى الحلول كفسخت وطلقت، فالطلاق إنشاء ولا يقوم الإقرار مقامه، ولكن يؤاخذ بما أقر به، وبعضهم يجعل الإقرار على صيغته وقرينته إنشاء، فإذا أقر بالطلاق نفذ ظاهرًا، ولا ينفذ باطنًا، وحكى وجه أنه يصير إنشاءً حتى تحرم باطنا، قال إمام الحرمين: وهو ملتبس؛ فإن الإقرار والإنشاء يتنافيان، فذلك إخبار عن ماض، وهذا إحداث فى الحال، وذلك يدخله الصدق والكذب، وهذا بخلافه.

(م) وقال القاضى: يثبت الجرح والتعديل بواحد، وقيل: فى الرواية فقط، وقيل: لا، فيهما.

(ش): فى الاكتفاء بجرح الواحد، وتعديله فى الرواية والشهادة مذاهب:

أحدها: الاكتفاء به فيهما، وبه قال القاضى أبو بكر، وعبارته فى «التقريب»: هذا القول قريب، لا شيء عندنا يفسده، وإن كان الأحوط ألا يقبل فى تزكية الشاهد خاصة

أقل من اثنين والمخبر قريب من بابه. انتهى.

والثانى: يعتبر العدد فيهما وهو رأى بعض المحدثين، ووهاه الإمام.

والثالث: يكتفى به فى الرواية دون الشهادة ونسب للأكثر؛ لأن شرط الشىء لا يزيد على أصله، بل قد ينقص كالإحصان، يثبت باثنين وإن لم يثبت الزنا إلا بأربعة، فإذا قبلت رواية الواحد، فلا تقبل تزكية الواحد أو جرحه فيها أولى؛ لأن غاية مرتبة الشرط أن يلحق بمشروطه، فإذا لم يقبل فى الشهادة إلا اثنين لم يقبل فى تزكيتها أقل من اثنين.

(م): وقال القاضى: يكفى الإطلاق فيهما، وقيل: بذكر سببهما، وقيل: سبب التعديل فقط، وعكس الشافعى وهو المختار فى الشهادة، وأما الرواية فيكفى الإطلاق إذا عرف مذهب الجارح.

(ش): ينبغى أن تكون الواو فى قوله: وقال القاضى بمعنى ثم؛ لأنه دخول منه فى مسألة أخرى، والضمير فى قوله: فيهما عائد للجرح والتعديل، وحاصله أن فى التعرض لسبب الجرح والتعديل مذاهب:

أحدها: أنه يكفى الإطلاق فيهما، ولا يجب ذكر السبب؛ لأنه إن لم يكن بصيرًا بهذا الشأن لم يصلح للتزكية، وإن كان بصيرًا به، فلا معنى للسؤال، وهذا ما نص عليه فى «التقريب» ونقل عنه إمام الحرمين التفصيل الآتى فى الثالث.

والثانى: يجب ذكر سببهما للاختلاف فى أسباب الجرح والمبادرة إلى التعديل بالظاهر.

والثالث: يذكر سبب التعديل دون الجرح؛ لأن مطلق الجرح يبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يحصل الثقة؛ لتسارع الناس إلى الثناء اعتمادًا على الظاهر، فلابد من سبب، قال إمام الحرمين: وهذا أوقع فى مأخذ الأصول.

والرابع: عكسه، يجب فى الجرح دون التعديل، وهو قول الشافعى ، رضى الله عنه، إذ قد يجرح بما لا يكون جارحًا؛ لاختلاف المذاهب فيه، بخلاف العدالة؛ إذ ليس لها إلا سبب واحد.

والخامس: التفصيل بين الشهادة والرواية، ففى الشهادة يجب السبب فى الجرح فقط، وفى الرواية يجب الإطلاق، إذا علم أن مذهب الجارح أنه لا يجرح إلا بالمؤثر، لكن أطلق النووى فى شرح مسلم أن معنى عدم قبول الجرح المطلق فى الراوى، أنه يجب التوقف عن العمل بروايته إلى أن يبحث عن السبب.

(م): وقول الإمامين: يكفي إطلاقهما للعالم، هو رأى القاضي؛ إذ لا تعديل وجرح إلا من العالم.

(ش): ذهب إمام الحرمين والرازي إلى تفصيل في المسألة، وهو: أنا إن علمنا علم الراوي بأسبابهما، لم يجب ذكر السبب فيهما، إذ الراوي يصير عدلاً، وإلا أوجبناه. ونبه المصنف على أن هذا ليس بمذهب، خلاف ما تقدم، بل هو راجع إلى كلام القاضي؛ لأنه إذا لم يكن عارفًا بشروط العدالة، لم يصلح للتزكية، فقوله: «للعالم»، أي: بأسباب الجرح والتعديل، فإن العالم المتقن لا يجرح بأمر مختلف فيه.

(م): والجرح مقدم إن كان عدد الجارح أكثر من المعدل إجماعًا، وكذا إن تساويًا، أو كان الجارح أقل، وقال ابن شعبان: يطلب الترجيح.

(ش): إذا تعارض الجرح والتعديل، فإما أن يكون عدد الجارح أقل من المعدل أو أكثر أو يتساويا، فإن كان الجارح أكثر قدم بالإجماع، كذا قال المازري والباجي وغيرهما؛ لاطلاعه على زيادة لم ينفها المعدل، وإن تساويا فكذلك، وحكى القاضي في «مختصر التقريب» الإجماع عليه أيضًا، لكن ابن الحاجب حكى قولاً، أنهما يتعارضان، ولا يترجح أحدهما إلا بمرجح، وإن كان الجارح أقل فالجمهور على تقديم الجرح أيضًا لما سبق، وقيل: يقدم المعدل بزيادة عدده.

وقال ابن شعبان المالكي[1]: يطلب الترجيح، حكاه عنه المازري، واعلم أن القول بتقديم الجرح إنما يصير بشرطين ذكرهما ابن دقيق العيد:

أحدهما: مع اعتقادالمذهب الآخر، وهو أن الجرح لا يقبل إلا مفسرًا.

والثاني: أن يكون الجرح بناء على أمر مجزوم به، أي: بكونه جارحًا لا بطريق اجتهادي كما اصطلح عليه أهل الحديث في الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره، والنظر إلى كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ.

(م): ومن التعديل حكم مشترط العدالة بالشهادة، وكذا عمل العالم في الأصح، ورواية من لا يروى إلا للعدل.

(ش): التعديل يحصل بالتزكية الصريحة، بأن يقول: هو عدل ويذكر سببه، فيقول:

---

(١) هو: أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان المصري، المعروف بابن القرطي، الحافظ الناظر المتفنن، انتهت إليه رئاسة المالكية في مصر، أخذ عن أبي بكر بن صدقة وغيره، وأخذ عنه أبو القاسم الغافقي، وعبد الرحمن التجيبي، وحسن الخولاني، وغيرهم، توفي سنة ٣٥٥هـ، من مصنفاته: الزاهي في الفقه، مناقب مالك والرواة عنه، كتاب الأشراط، كتاب المناسك، السنن. انظر: شجرة النور الزكية (ص٨٠).

لأنى رأيت منه كذا، أو لا يذكره إن لم توجبه، وكذا السماع المتواتر والمستفيض بالعدالة، قال القرافى: وقد نص الفقهاء على أن من عرف بالعدالة لا تطلب له تزكية، وسكت عنه المصنف لوضوحه، ويحصل بالضمنى، وهو الذى ذكره المصنف لغموضه، وله مراتب:

أحدها: وهو أعلاها: أن يحكم الحاكم بشهادته؛ لأنه لو لم يكن عدلاً لما جاز بناء الحاكم على شهادته، وهذا إذا كان الحاكم مستوفى العدالة، وهذا القيد ذكره الآمدى وغيره، ولابد منه، وأهمله فى «المنهاج»، ثم فيه شيئان:

أحدهما: أن هذا إنما يقدح إذا منعنا حكم الحاكم بعلمه، فإن جوزناه فحكمه بالشهادة ظاهر، أيقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطنًا، وهذا يقدح فى جعل الغزالى هذه المرتبة أقوى من التعديل بالقول، وحينئذ يتجه التفصيل الآتى فى التى بعدها، فإن علم يقينًا أنه حكم بشهادته فتعديل، وإن لم يعلم يقينًا فلا، وهو ما اقتصر عليه الصيرفى فى «شرح المستصفى».

الثانى: أن هذه المرتبة من خواص الشهادة دون الرواية، لكنهم ذكروها فى تعديل الراوى بالاستلزام.

ثانيها: عمل العالم بروايته تعديل إذا علم منه أنه عمل بها لا على وجه الاحتياط، ونقل الآمدى فيه الاتفاق، لكن الخلاف محكى فى «البرهان» و«المحصول»، وغيرهما؛ فلهذا عبر المصنف بالأصح، قال إمام الحرمين: عمل الراوى بما رواه مع ظهور إسناده العمل إلى الرواية، قال قائلون: إنه تعديل، وقال آخرون: ليس بتعديل، والذى أراه: إذا ظهر أن مستند فعله ما رواه، ولم يكن ذلك من مسالك الاحتياط فهو تعديل، وإن كان ذلك من سبيل الاحتياط فليس بتعديل؛ لأن المجرح يتوقى الشبهات كما يتوقى الجليات. وفصل الشيخ تقى الدين بن تيمية[1] إلى أن يعمل بذلك فى الترغيب والترهيب دون غيرهما.

---

(١) هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى الدمشقى، الحنبلى، أبو العباس شيخ الإسلام، وبحر العلوم، كان واسع العلم، محيطًا بالفنون والمعارف النقلية والعقلية، صالحًا، تقيًا، مجاهدًا، قال ابن الزملكانى: كان إذا سئل عن فن من الفنون، ظن الرائى والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحدًا لا يعرف مثله. من مصنفاته: الفتاوى، جامع الرسائل والمسائل، الإيمان، الموافقة بين المعقول والمنقول، منهاج السنة النبوية، اقتضاء الصراط المستقيم، السياسة الشرعية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، توفى سنة ٧٢٨هـ.

انظر: ذيل طبقات الحنابلة (٢/٣٨٧)، البدر الطالع (١/٦٣١)، طبقات المفسرين (١/٤٦).

وثالثها: وهو أدناها: رواية العدل عنه، قيل: تعديل مطلقًا، **وقيل**: عكسه، والأصح: التفصيل: إن علم عادته أنه لا يروى إلا من عدل كيحيى بن سعيد القطان، وشعبة، ومالك فهو تعديل، وإلا فلا، قال المازرى: وهو قول الحذاق، وهو المختار فى «الإحكام».

ثم هنا أمران:

أحدهما: أن هذا تفريع على جواز تعديل الراوى لمن روى عنه، وفى باب الأقضية من «الحاوى» حكاية وجهين فى أنه هل يجوز للراوى تعديل من روى عنه، كالخلاف فى تزكية شهود الفرع للأصل.

الثانى: النظر فى الطريق التى يعرف بها كونه لا يروى إلا عن عدل، فإن كان ذلك بتصريحه فهو الغاية، وإن كان ذلك باعتبارنا بحاله فى الرواية، ونظرنا إلى أنه لم يرو عمن عرفناه إلا عن عدل، فهذا دون الدرجة الأولى، ذكره ابن دقيق العيد، قال: وهل يكتفى بذلك فى قبول روايته عمن لا يعرفه؟ فيه وقفة لبعض أصحاب الحديث من المعاصرين، وفيه تشديد.

(م): وليس من الجرح ترك العمل بمرويه والحكم بمشهوده.

(ش): أى: لأنه يتوقف فى رواية العدل وشهادته؛ لأسباب أخر غير الجرح، وقال القاضى: إن تحقق تركه له مع ارتفاع الموانع كان جرحًا، وإن لم يثبت قصده إلى مخالفته لم يكن جرحًا، واعلم أن مرادهم ليس جرحا، أى: ليس دليلاً على الفسق، وإن كان دليلاً على عدم اعتبار شهادته وروايته، وإلا لفسق التارك بذلك.

(م): ولا الحد فى شهادة الزنا ونحو النبيذ.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: ليس من الجرح الحد فى الشهادة بالزنا، إذا لم يكمل النصاب؛ لأن الحد لأجل نقص العدد، لا لمعنى فى الشاهد، وهذا بناء على أظهر قولى الشافعى ، رضى الله عنه، فيما إذا شهد ثلاثة بالزنا، أنهم يحدون؛ لقصة المغيرة، وألحق الرافعى به جارح الراوى بذكر الزنا إذا لم يوافقه غيره حتى يكون قاذفًا على الأصح، وخالفه النووى، وقال: المختار أو الصواب أنه لا يجعل قاذفًا؛ لأنه معذور فى شهادته بالجرح فإنه مسئول عنها، وهى فى حقه فرض كفاية أو متعينة بخلاف شهود الزنا، فإنهم مندوبون إلى الستر فهم مقصرون، وما قاله النووى هو الذى قطع به الشيخ أبو حامد، والقاضى الحسين، وغيرهما، ولم يخرجوه على الخلاف فى شهود الزنا.

الثانية: ليس من الجرح ارتكاب ما اختلف فيه، وقال بحله بعض العلماء في مسألة اجتهادية كشرب النبيذ الذي لا يسكر، ولهذا قال الشافعي، رضي الله عنه، في الحنفي: أحده، وأقبل شهادته؛ لما سبق في الكلام على المفسق المظنون، وكذلك قال: لا أرد شهادة المستحل لنكاح المتعة والمفتي به والعامل به، وهذا بناء على أن فسقه مظنون كما سبق، وخالف مالك، واعتقد أنه مقطوع، فقال: أحده للمعصية، وأرد شهادته لفسقه، وقال القرافي: وهو أوجه من قول الشافعي، رضي الله عنه، لسلامته من التناقض؛ ولأن هذا منع التقليد فيه، فمن قلد فيه بمثابة من لم يقلد فيكون عاصيا فيفسق، وليس كما قال؛ فإن مأخذ الحد ورد الشهادة مختلف؛ فالحد للزجر، فلم يراع فيه مذهب المخالف، والرد لارتكاب الكبيرة عند فاعلها، وهذا متأول في شربه فعذر بتأويله، واعلم أن هذه المسألة مكررة مع قوله فيما سبق، ويقبل من أقدم على مفسق مظنون.

(م): ولا التدليس بتسمية غير مشهورة، قال ابن السمعاني: إلا أن يكون بحيث لو سئل لم يبينه.

(ش): أي: ليس من الجرح التدليس[1] بالتسمية الغريبة[2]؛ لوقوعه من الأكابر

(١) التدليس: هو إخفاء ضعف أو خلل في سند الحديث تجويدًا وتحسينًا له، فيسوقه الراوي بشكل يوهم الواقف على الحديث أن سنده أعلى مما كان عليه في الواقع. وسمي بهذا الاسم؛ لأن أصل التدليس في اللغة: مشتق من «الدَّلْس» وهي الخديعة فسمي مَنْ يفعل ذلك في السند «مدلسًا»؛ لأنه يخدع بذلك الواقف على الحديث، أو لأن التدليس مشتق من «الدَّلَس» وهو اختلاط الظلام؛ فكأن المدلس لإخفائه الأمر على الواقف على الحديث أظلم عليه حقيقته فأصبح السند مدلسًا. انتهى.
انظر: مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه لمحمد عثمان الخشت (ص١٠٣).

(٢) وهو ما يسمى بتدليس الشيوخ وهو: أن يسمي الراوي شيخه، أو ينسبه، أو يكنيه، بما لم يشتهر به، أو يصفه بأوصاف أكثر مما يستحق، قاصدًا إلى تعمية أمره. مثال ذلك: ما رواه أبو بكر بن مجاهد المقرئ، عن أبي بكر بن داود، قال: حدثنا عبد الله بن أبي عبد الله، فذكره بغير شهرته، وما رواه أيضًا عن أبي بكر محمد بن حسن النقاش المفسر قال: حدثنا محمد بن سند، فنسبه إلى جد له، ولم ينسبه إلى أبيه وهو الاسم الذي اشتهر به. وأيضًا: أن الحارث بن أبي أسامة روى عن الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان الشهير بابن أبي الدنيا. والحارث أكبر من ابن أبي الدنيا فدلسه قتادة، قال: عبد الله بن عبيد، وأخرى قال: عبد الله بن سفيان، وثالثة قال: أبو بكر بن سفيان يدلسه. ويندرج تحت قسم تدليس الشيوخ، أسلوب آخر يلجأ إليه المدلسون، يسمى تدليس البلاد، فيعمد بعضهم إلى لفظ مبهم متشابه يلوي به لسانه تعظيما لشيخه من خلال تعظيم البلد أو الحي الذي ينسب إليه، أو للإيهام بأنه رحالة.=

كسفيان وغيره؛ لأنه محقق في نفس الأمر، واستثنى ابن السمعاني ما إذا لم ينبه عليه لو سئل عنه؛ لأنه تزوير وإيهام لما لا حقيقة له، وذلك يؤثر في صدقه بخلاف ما لو كان إذا سئل عنه أخبر باسمه، أو أضاف الحديث إلى ناقله، فقد كان سفيان بن عيينة يدلس، فإذا سُئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه، وفصل الآمدى بين أن يكون تغيير الاسم لضعف المروى عنه فيكون مجروحًا، وإن كان لصغر سن المروى عنه، أو لأن المروى عنه اختلف في قبول روايته، وهو يعتقد قبولها كأهل البدع، فلم يذكر باسمه المشهور حتى لا يقدح فيه فلا يكون جرحًا[1]، وهذا هو الظاهر؛ لأن الأول يوجب العمل بخبر غير الثقة بخلاف الثاني، وسكت عما إذا لم يعلم تغييره لماذا وهو محتمل.

(م): ولا بإعطاء شخص اسم آخر تشبيهًا كقولنا: أبو عبد الله الحافظ، يعني: الذهبي؛ تشبيهًا بالبيهقي يعني: الحاكم.

(ش): عادة البيهقي فيما يرويه عن شيخه الحاكم أن يقول: حدثنا أبو عبد الله الحافظ، والمصنف، رحمه الله، يقول في بعض مصنفاته: أنبأنا أبو عبد الله الحافظ، يعني به: الذهبي، نبه على أن هذا ليس من التدليس؛ للعلم بالمقصود وظهوره.

(م): ولا بإيهام اللقي والرحلة.

(ش): كقولنا: حدثنا وراء النهر موهمًا جيحون، ويشير إلى نهر عيسى ببغداد أو الجيزة بمصر؛ لأن ذلك من المعاريض لا من الكذب، قاله في «الإحكام».

(م): أما مدلس المتون فمجروح.

=يوضح ذلك الأمثلة الآتية: أن يقول البغدادي: حدثنا فلان بما وراء النهر ويريد نهر دجلة، أو يقول «بالرقة» ويريد بستانًا على شاطىء دجلة.

أو يقول الدمشقي: حدثني فلان بالكرك ويريد كرك نوح بالقرب من دمشق. أو يقول المصري: حدثني فلان بزقاق حلب ويريد موضعًا بأحياء القاهرة، أو يقول: حدثنا فلان بالأندلس، موضعًا بقرافة القاهرة.

قلت: وهناك تدليس آخر يسمى بتدليس الإسناد، وله أشكال متعددة.

انظر: المرجع السابق: (ص١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧).

(١) قلت: هذه بعض دوافع التدليس وهناك دوافع أخرى منها ما سيأتي في قول المصنف والشارح وهي الرغبة في إيهام الناس أنه رحالة أو أنه التقى ببعض المحدثين ومنها: أن يسمع راوٍ عن بعض شيوخه الكثير، بيد أنه فاتته أشياء أخرى عنهم، فيدلسها. ومنها: أن يختلط الأمر على الراوى فلا يمكنه التمييز بين ما سمعه وما لم يسمعه، فيروى الجميع بلفظ يوهم السماع، فيقع في التدليس. ومنها: تجويد السند بذكر من فيه من الأجواد وحذف من قد يكون ضعيفًا كما يحدث في تدليس التسوية، انظر: المرجع السابق (ص١٠٤)، إرشاد الفحول (ص٥٥).

(ش): قال الأستاذ أبو منصور: وهو الذى يسميه المحدثون بالمدرج[1]، أى أنه أدرج كلامه مع كلام النبى ﷺ، ولم يميز بينهما، فيظن أن جميعه لفظ النبى ﷺ، وهو عكس رواية بعض الحديث.

(م): مسألة: الصحابى: من اجتمع مؤمنًا بمحمد ﷺ، وإن لم يرو ولم يطل، بخلاف التابعى مع الصحابى، وقيل: يشترطان، وقيل: أحدهما: وقيل: الغزو أو سنة.

(ش): «من» موصولة بمعنى: الذى، وهو مع الاجتماع جنس، «ومؤمنًا» حال من الموصول وهو فصل يخرج المجتمع حال كفره، «وبمحمد» ﷺ فصل ثان يخرج المجتمع بغيره، وإنما غير المصنف لفظة: «رأى»، الواقع فى مختصر ابن الحاجب وغيره؛ لأنك إن نصبت النبى ﷺ فى قولهم: رأى النبى ﷺ، وهو ظاهر - لم يطرد؛ لورود ابن أم مكتوم وأبيٍّ وغيرهما من عميان الصحابة، فإنهم لم يروه، ولم ينعكس؛ لأن من رآه فى النوم، فقد رآه حقا وليس بصحابى، وإن رفعت لزم أن يكون من وقع بصر محمد ﷺ عليه صحابيًا، وإن لم يقع هو بصره على محمد ﷺ، ولا قائل به، ولو قيل به لزم أن يكون كل من عاصره بهذه المثابة؛ لأنه كشف له ليلة الإسراء وغيرها عنهم أجمعين، ورآهم كلهم، فلهذا عدل المصنف إلى لفظة الاجتماع، وزاد الإيمان، وقد ذكره ابن الصلاح من المحدثين، والآمدى من الأصوليين، ولابد منه؛ فإن من اجتمع كافرًا به ﷺ لا تثبت له صحبة، قاله البخارى فى «صحيحه»، حيث قال: من صحب النبى ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه.

وحكاه القاضى عياض وغيره عن أحمد بن حنبل، وأشار بقوله: وإن لم يرو ولم يطل إلى الاكتفاء بمجرد الرواية والصحبة ولو ساعة، سواء روى عنه أو لم يرو عنه، وسواء اختص به أم لا، وهو مقتضى لفظ الصحبة من حيث الوضع بدليل أنه يصح تقسيم الصحبة إلى الصحبة ساعة وإلى الصحبة مدة طويلة، وكذا يصح أن يقال: صحبه ولم

---

(١) قلت: الإدراج معناه فى اللغة: الإدخال والتضمين، ويُراد به فى علم المصطلح: إدخال الراوى فى سياق الحديث كلامًا من عنده وهذا يسمى الإدراج فى المتن، أو يراد به تغيير الراوى سياق إسناد الحديث كأن يذكر الإسناد ثم يطرأ عليه شيء فيقول كلامًا من عنده ليس له علاقة بمتن الحديث الأصلى، فيتوهم سامعوه أن هذا الكلام هو متن الإسناد المذكور، والإدراج له دواعى مختلفة وأشكال متفاوتة مما يجعل بينها فروقا فى الحكم بالجواز أو بالحرمة، كمن أدرج ولم يميز بين كلامه وكلام النبى ﷺ وهو حرام، أو من أدرج لدواع مشروعة كالشرح والاستنباط والدليل، وكان مميزًا عن كلام النبى ﷺ، فإنه مشروع إلى غير ذلك.
انظر: مفاتيح علوم الحديث (ص٨٢) وما بعدها.

يرو عنه، وأشار بقوله: بخلاف التابعى، إلى أنه لا يكتفى فى كون الشخص تابعيًا بمجرد اجتماعه بالصحابى كما يكتفى فى الصحابى، والفرق أن طلعة المصطفى ﷺ ينطبع من رؤيتها أو بمجالستها نور لا يتهيأ لأحد من خلق الله مثله، فالمرجع فى تفسير التابعى إلى العرف. وقيل يشترطان، أى: طول المجالسة والرواية عنه، وقيل: تشترط الرواية ولا تشترط الصحبة الطويلة، وقيل: تشترط الصحبة الطويلة، ولا تشترط الرواية، وهذا مراد المصنف بقوله: وقيل: أحدهما؛ لأنه لم يذهب أحد إلى اشتراط الرواية، دون المجالسة كما يوهمه ظاهر هذه العبارة.

قال الهندى: والخلاف لفظى، والوضع يصحح مذهب الأولين، والعرف مذهب المتأخرين، وكذا قال ابن الحاجب، لكن لفظه وإن ابتنى عليه الخلاف فى تعديلهم، وقيل: يشترط الغزو أو مدة سنة، وهو قول سعيد بن المسيب، حكاه ابن الصلاح، وهو ضعيف يلزم منه إخراج جرير بن عبد الله[1] ووائل بن حجر، ومعاوية بن الحكم السلمى[2]، ممن وفد على رسول الله ﷺ عام تسع وبعده، فأسلم وأقام بعده أياما، ثم رجع إلى قومه، وروى عنه أحاديث، ولا خلاف فى أنهم من الصحابة.

(م): ولو ادعى المعاصر العدل الصحبة قبل وفاقًا للقاضى.

(ش): لأن وازع العدل يمنعه من الكذب، وإنما حكاه المصنف عن القاضى؛ لأن كلام ابن الحاجب يقتضى أن المسألة غير منقولة، وتوقف فيها من حيث إنه يدعى رتبة لنفسه،

---

(١) هو الصحابى الجليل: جرير بن عبد الله بن جبر البجلى، أبو عمرو، وقيل: أبو عبد الله، قدم على رسول الله ﷺ سنة عشر من الهجرة فى رمضان، فأسلم وبايعه، وكان طويلا يصل إلى سنام البعير، وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول: جرير يوسف هذه الأمة، لحسنه. وفى صحيح البخارى ومسلم: قال جرير: ما حجبنى رسول الله ﷺ منذ أسلمت، ولا رآنى إلا تبسم فى وجهى، وقدمه عمر بن الخطاب فى حروب العراق على جميع بجيلة، وكان لهم أمر عظيم فى فتح القادسية، ثم سكن الكوفة، وروى مائة حديث، وله مناقب كثيرة، واعتزل عليًا ومعاوية، وأقام بالجزيرة ونواحيها، حتى توفى سنة ٥٤هـ. وقيل غير ذلك.
انظر: الإصابة (٢٣٣/١)، أسد الغابة (٣٣٣/١)، تهذيب الأسماء واللغات (١٤٧/١).

(٢) هو: معاوية بن الحكم السلمى، قال ابن عبد البر: له عن النبى ﷺ حديث واحد حسن، فى الكهانه، والطيرة، والخط، وتشميت العاطس فى الصلاة جاهلا، وفى عتق الجارية، وقيل له حديث آخر من طريق ابنه كثير بن معاوية، وقال ابن عبد البر: أحسن الناس سياقا له يحيى بن أبى كثير عن هلال بن أبى ميمونة، ومنهم من يقطعه أحاديث. فى سنة ٤٥هـ.
انظر: الإصابة (٤١١/٣، ٢١٤)، الاستيعاب (٣٨٣/٣، ٣٨٤)، تهذيب التهذيب (١٨٥/١٠).

فهو متهم فيها كما لو قال: أنا عدل[(١)].

(م): والأكثر على عدالة الصحابة، وقيل: هم كغيرهم، وقيل: إلى قتل عثمان، وقيل: إلا من قاتل عليًا.

(ش): جمهور الخلف والسلف على أن الصحابة - رضى الله تعالى عنهم - عدول فلا حاجة إلى الفحص عن عدالتهم؛ لقوله تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾** [آل عمران: ١١٠]، والخطاب للموجودين، قال إمام الحرمين: ولعل السبب فيه أنهم حملة الشريعة، فلو ثبت توقف فى روايتهم لانحصرت الشريعة على عصر رسول الله ﷺ ولما استرسلت على سائر الأعصار، وقيل: إن حكمهم فى العدالة كغيرهم، فيجب البحث عنها ومعرفتها فى كل واحد منهم[(٢)]، ومنهم من زعم أن الأصل فيهم العدالة إلى

---

(١) قال الشوكانى: ويعرف كون الصحابى صحابيا بالتواتر والاستفاضة وبكونه من المهاجرين أو من الأنصار وبخبر صحابى آخر معلوم الصحبة. واختلفوا هل يقبل قوله أنه صحابى أم لا؟ فقال القاضى أبو بكر: يقبل لأن وازع العدالة يمنعه من الكذب إذا لم يرو عن غيره ما يعارض قوله وبه قال ابن الصلاح والنووى: وتوقف ابن القطان فى قبول قوله بأنه صحابى وروى عنه ما يدل على الجزم بعدم القبول، فقال ومن يدع الصحبة لا يقبل منه حتى نعلم صحبته، وإذا علمناها فما رواه فهو على السماع حتى نعلم غيره. انتهى.
واعلم أنه لابد من تقييد قول من قال بقبول خبره أنه صحابى بأن تقوم القرائن الدالة على صدق دعواه وإلا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحبة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٧١).

(٢) قال الشوكانى: قال أبو الحسن بن القطان فوحشى قتل حمزة وله صحبة، والوليد شرب الخمر فمن ظهر عليه خلاف العدالة لم يقع عليه اسم الصحبة، والوليد ليس بصحابى لأن الصحابة إنما هم الذين كانوا على الطريقة. انتهى. وهذا كلام ساقط جدًا فوحشى قتل حمزة وهو كافر ثم أسلم وليس ذلك مما يقدح به فالإسلام يجب ما قبله بلا خلاف، وأما قوله والوليد ليس بصحابى إلخ فلم يقل قائل من أهل العلم أن إرتكاب المعصية يخرج من كان صحابيا عن صحبته. قال الرازى فى المحصول: وقد بالغ إبراهيم النظام فى الطعن فيهم على ما نقله الحافظ عنه فى كتاب الفتيا ونحن نذكر ذلك مجملا ومفصلا، أما مجملا فإنه روى من طعن بعضهم فى بعض أخبار كثيرة يأتى تفصيلها، وقال رأينا بعض الصحابة يقدح فى بعض وذلك يقتضى توجه القدح أما فى القادح أن كان كاذبًا وإما فى المقدوح فيه إن كان القادح صادقًا.
والجواب مجملا إن آيات القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراءتهم عن المطاعن، وإذا كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن بهم إلى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم إلى آخر كلامه. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٦٩).

أيام قتل عثمان؛ لظهور الفتن[١]، ومنهم من زعم أن من قاتل عليًا فهو فاسق؛ لخروجهم على الإمام الحق. وهذه المذاهب كلها باطلة، سوى مذهب الجمهور.

(م): مسألة: المرسل[٢]: قول غير الصحابي: قال النبي ﷺ.

(ش): غير الصحابي يشمل التابعي وتابع التابعي، وهلم جرا، هذا قول الأصوليين،

(١) قالوا: إنهم كلهم عدول قبل الفتن لا بعدها فيجب البحث عنهم. وأما بعدما فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا أى من الطرفين لأن الفاسق من الفريقين غير معين وبه قال عمرو بن عبيد من المعتزلة، وهذا القول فى غاية الضعف لاستلزامه إهدار غالب السنة، فإن المعتزلين لتلك الحروب هم طائفة يسيرة بالنسبة إلى الداخلين فيها، وفيه أيضًا أن الباغي غير معين من الفريقين وهو معين بالدليل الصحيح، وأيضًا التمسك بما تمسكت به طائفة يخرجها من إطلاق اسم البغى عليها على تسليم أن الباغى من الفريقين غير معين. قال الكيا الطبرى: وأما ما وقع بينهم من الحروب والفتن فتلك أمور مبنية على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطئ معذور بل مأجور، وكما قال عمر بن عبد العزيز: تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا. انتهى. بتصرف من إرشاد الفحول (ص٦٩ -٦٧) وراجع كتاب العواصم من القواصم لابن العربى المالكى ففيه نفع لمن أراد أن يذبَّ عن الصحابة رضى الله عنهم أجمعين وراجع مصنفات علماء السنة والجماعة فى العقيدة، فكلها حافلة بأقوال ترد شبهات المبتدعة الطاعنين فى الصحابة، وفيها الإجماع على أن الصحابة كلهم عدول مع وجود التفاضل بينهم. انتهى.

(٢) المرسل: هو ذلك الحديث الذى يسقط من سنده من هو بين التابعى والرسول ﷺ، كأن يقول التابعي مباشرة: قال رسول الله كذا دون أن يذكر من نقل له الحديث عن الرسول. وسمى مرسلاً لأن أرسل بمعنى أطلق، فيطلق التابعى الإسناد دون أن يقيده براوٍ، وله درجات متعددة هى: ١ - مرسل الصحابى الذى ثبت سماعه. ٢ - مرسل الصحابى الذى له رؤية فقط ولم يثبت سماعه. ٣ - مرسل التابعى المخضرم، وهو الذى أدرك الجاهلية فى حياة النبى ﷺ وأسلم ولكنه لا صحبة له. ٤ - مرسل التابعى المتقن، مثل سعيد بن المسيب. ٥ - مرسل التابعى الذى يأخذ عن كل أحد، مثل الحسن. ٦ - مرسل صغار التابعين، مثل قتادة، وحميد الطويل، وغالب رواية هؤلاء عن التابعين. والأرجح أن المرسل ضعيف لا يحتج به وهو مذهب الجمهور من المحدثين وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول، باستثناء المرسل الذى يرويه الصحابى عن النبى ﷺ ولم يسمعه منه إما لصغر سنه، أو لتأخر إسلامه، أو غيابه عن شهود ذلك فيحتج به، وقد وقع منها فى الصحيحين ما لا يحصى منها ما هو موصول فى مواضع أخرى ومنها ما لا يوصل. ما سبق هو تعريف المحدثين للمرسل وللأصوليين تعريف آخر سيأتى إن شاء الله. انتهى.

انظر: مفاتيح علوم الحديث (ص١٠٧ وما بعدها) وإرشاد الفحول (ص٦٤،٦٥)، المداخل الأصولية.

وأما المحدثون فيخصونه بالتابعين، وبعضهم بكبار التابعين كسعيد بن المسيب، فإن سقط واحد قبل التابعى، كقول من روى عن سعيد بن المسيب: قال رسول الله ﷺ فيسمى منقطعًا، وإن سقط أكثر سمى معضلاً، وعلى هذا فتفسير الأصوليين أعم؛ فما انقطع دون التابعى مرسل عند الأصوليين، منقطع عند المحدثين(١). وعلم من كلامه: أنه لا مرسل للصحابة، وهو كذلك، وسيأتى.

(م): واحتج به أبو حنيفة ومالك والآمدى مطلقًا، وقوم إن كان المرسل من أئمة النقل، ثم هو أضعف من المسند خلافًا لقوم، والصحيح رده، وعليه الأكثر منهم الشافعى والقاضى، قال مسلم: وأهل العلم بالأخبار.

(ش): اختلف فى قبول المرسل على مذاهب:

أحدها: أنه حجة مطلقًا، وهو قول أبى حنيفة، ومالك، وأحمد فى أشهر الروايتين، واختاره الآمدى.

والثانى: يقبل مرسل من هو من أئمة النقل دون غيره، وهو قول عيسى بن أبان، واختاره ابن الحاجب، وصاحب «البديع»، وأئمة النقل، يدخل فيه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، ثم هو على القول بكونه حجة أضعف من المسند خلافًا لقوم من الحنفية؛ حيث زعموا أنه أقوى من المسند.

والثالث: أنه ليس بحجة، وعليه الشافعى، واختاره القاضى أبو بكر، وقال مسلم فى «صحيحه»: المرسل فى أصل قولنا، وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة(٢). فلهذا نقله المصنف عن الأكثر، وفى ذلك فائدة، وهى الرد على من زعم أن الشافعى أول من أبى

---

(١) قلت: المعضل، والمنقطع، والمعلق أحاديث ضعيفة مردودة لا تقوم بها حجة، وقد أدخلها كما ترى فى كلام المصنف، الأصوليون فى المرسل وفى ذلك نظر، بل هو خطأ يحتاج إلى تصحيح، وقول يحتاج إلى دقة ومراجعة، فالمرسل هو ما سقط منه راوٍ واحد فى أوله بين التابعى والنبى ﷺ وهذا الراوى هو الصحابى، أما المعضل والمنقطع والمعلق فليسوا على هذه الصفه، بيد أن الشبيه بالثلاثة هو المرسل الخفى الذى يسقط راويه فى أى جزء من المسند، ويختلف عنهم فى أن المرسل الخفى رواية راوٍ عن من عاصره ولم يلقه أو يحتمل السماع منه لذا سمى خفيًا، أما الثلاثة فهو سقوط راوٍ أو أكثر ويعزى الراوى إلى ما فوق المحذوف. انتهى. من المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية مخطوط لنا.

انظر: إرشاد الفحول (ص٦٦).

(٢) انظر: صحيح مسلم (١/ ٣٠).

انظر: مفاتيح علوم الحديث (ص١٠٨، ١٠٩)، إرشاد الفحول (ص٦٥، ٦٦).

قبول المرسل، وفى تسوية المصنف بين الشافعي ، رضى الله عنه، والقاضى فى الإنكار مطلقًا نظر؛ فإن الشافعي ، رضي الله عنه، قبله في بعض المواضع، قال القاضي: ونحن لا نقبل المراسيل مطلقًا، ولا في الأماكن التى قبلها فيه الشافعي ، رضى الله عنه، حسمًا للباب، بل زاد القاضي فأنكر مرسله الصحابي إذا احتمل سماعه من تابعي، نص عليه في «التقريب»[1].

(م): فإن كان لا يروى إلا عن عدل كابن المسيب قبل، وهو مسند.

(ش): وهذه إشارة إلى توسط فى المسألة، وتنزيل كلام الشافعي ، رضى الله عنه، عليه، وهو التفصيل بين أن يكون المرسل من عادته الرواية عن العدل وغيره، فليس بحجة، وهو قول الشافعي ، رضى الله عنه، بإطلاق المنع، وإن كان إمامًا عالمًا بالقوادح، وعادته أن لا يروى إلا عن عدل - فمرسله حجة، فإذا قال: قال رسول الله ﷺ فهذا بالغ في ثقته عمن روى له، ولأن مأخذ رد المرسل عند الشافعي ، رضى الله عنه، إنما هو احتمال ضعف الواسطة، وأن المرسل لو سماه لبان أنه لا يحتج به، فإذا علم مَن عادة المرسل أنه لا يسمى إلا ثقة كان مرسله حجة، والتحق بالمسند. وقد أشار إمام الحرمين إلى أن هذا مذهب الشافعي رضى الله عنه مستندا إلى قوله: وأقبل مراسيل ابن المسيب؛ لأني اعتبرتها فوجدتها لا ترسل إلا عمن يقبل خبره، قال: ومن هذا حاله أحببت مراسيله، وفي هذا فائدتان:

إحداهما: أن الشافعي ، رضى الله عنه، لا يرد المرسل مطلقًا.

والثانية: أنه لا يخص القبول بمرسل سعيد كما فهمه جماعة؛ فلهذا جعل المصنف الضابط انحصار روايته عن العدل، نعم جعله كالمسند فيه نظر؛ لما سنذكره عن الشافعي ، رضى الله عنه، أنه جعله صالحًا للترجيح، وقال النووى فى «الإرشاد»: اشتهر عند أصحابنا أن مرسل سعيد حجة عند الشافعي ، رضى الله عنه، وليس كذلك، وإنما قال الشافعي فى مختصر المزني: وإرسال ابن المسيب عنده حسن، فذكر صاحب التهذيب وغيره من أصحابنا في أصول الفقه في معنى كلامه وجهين:

---

(١) وممن ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الأسفراييني، ولكن يرد على هذا بأن: استقراء تلك الأحاديث قد تمخض عن نتائج تعارض ما ذهب إليه، فرواية الصحابة عن التابعين نادرة، وإذا روى أحد منهم عن التابعين فإنه يبين فى روايته عمن سمعه، وإذا أطلقوا ذلك، فالظاهر أنه عن الصحابة، والصحبة كافية للتعديل، ثم إن روايتهم عن التابعين غالبًا ما تقع فى غير الحديث المرفوع إلى النبي، بل تقع فى نقلهم بعض الموقوفات وقصص الأمم السابقة. انتهى.
انظر: مفاتيح علوم الحديث (ص١٠٨، ١٠٩)، إرشاد الفحول (ص٦٥، ٦٦).

أحدهما: أن مراسيله حجة؛ لأنها فتشت فوجدت مسانيد.

والثاني: ليس بحجة، بل هى كغيرها، وإنما رجح الشافعى به، والترجيح بالمرسل صحيح وحكاه الخطيب، ثم قال: الصحيح عندنا الثانى؛ لأن فى مراسيل سعيد: ما لم يوجد مسندًا بحال من وجه يصح، وذكر البيهقى نحوه، وأن الشافعى لم يقبل مراسيل لابن المسيب حيث لم يجد لها ما يؤكدها، وإنما يزيد ابن المسيب على غيره أنه أصح التابعين إرسالاً فيما زعم الحفاظ، قال النووى: فهذا كلام الخطيب والبيهقى، وهما ماهران فى معرفة نصوص الشافعى وطريقته، وأما قول القفال فى شرح التلخيص: قال الشافعى فى الرهن الصغير مرسل ابن المسيب حجة عندنا فهو محمول على ما قاله الخطيب والبيهقى.

(م): وإن عضد مرسل كبار التابعين ضعيف مرجح كقول صحابى، أو فعله، أو الأكثر إسنادًا أو إرسالاً، أو قياس، أو انتشار أو عمل العصر كان المجموع حجة، وفاقًا للشافعى، لا مجرد المرسل ولا المنضم.

(ش): عمدة الشافعى فى رد المراسيل أن حذف الواسطة يخرم الثقة، ويتطرق التردد إلى الخبر، فحيث اقترن به ما يؤكده ويغلب على الظن الثقة به فإنه يقبله، وذلك يتناول صورًا:

إحداها: أن يعتضد بقول صحابى أو فعله، فإن الظن يقوى عنده.

ثانيها: بقول الأكثر من أهل العلم، وظن القاضى أن الشافعى ، رضى الله عنه، يريد الإجماع أو قول العوام، فردد عليه الكلام، وإنما أراد أكثر أهل العلم.

ثالثها: أن يسنده غير مرسله، قال فى «المحصول»: وهذا فى سند لم تقم الحجة بإسناده، يعنى وإلا فالعمل حينئذ بالمسند.

رابعها: أن يرسله راو آخر يروى عن غير شيوخ الأول.

خامسها: أن يعضده قياس.

سادسها: أن ينتشر ولا نكير.

سابعها: أن يعضده عمل أهل العصر، وبه أشار المصنف بقوله: «كان المجموع حجة» إلى الجواب عما اعترض به القاضى وغيره على الشافعى فى هذه المواضع بأن قول الصحابى لا يحتج به كغيره، وكذا قول الأكثر ومجيئه مرسلاً وضمه الضعيف إلى الضعيف لا يوجب القبول، وأجاب المحققون بأن مراد الشافعى أن الاحتجاج بالمجموع، فإن حالة الاجتماع تفيد ظنًا غالبًا، وهذا شأن كل ضعيفين اجتمعا؛ لأن

الظن يتقوى، فلا يلزم من عدم الاحتجاج بالأضعف عدم الاحتجاج بالأقوى، ولم يعتمد الشافعي على مجرد المرسل ولا على المنضم إليه، ونظيره خبر الواحد إذا احتفت به القرائن يفيد القطع عند قوم، مع أنه لا يفيد ذلك بمجرده ولا القرائن بمجردها، فإن قيل: هذا صحيح إذا كان المنضم إليه ضعيفًا، فإن كان قويًا كالمسند فالعمل حينئذ بمجرد المنضم؛ ولهذا قال ابن الحاجب: الأول: غير وارد على الشافعي، والثاني: وارد، قلنا: بل هو غير وارد أيضًا؛ لأنه إذا أسنده غير مرسله، فقد انضم مسند إلى مرسل، وذلك يوجب التقوية أيضًا، حتى لو عارض مسندًا آخر يكون راجحًا عليه؛ لكونه مسندًا ومرسلاً معًا، والآخر مسند فقط.

تنبيهات: الأول: أن من تأمل نصوص الشافعي في «الرسالة»، وجدها مصرحة بأنه لم يطلق القول بأن المرسل حينئذ يصير حجة مطلقًا كما نقله المصنف وغيره، بل سوغ الاحتجاج به؛ ولهذا قال الشافعي بعد ذلك: ولا أستطيع أن أقول: الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل. انتهى، وفائدة ذلك أنه إذا عارضه متصل كان المتصل مقدمًا عليه، ولو كان حجة مطلقًا لتعارضا.

وقد قال القاضي في «التقريب»: قال الشافعي: في هذه المواضع أستحب قبوله، ولا أستطيع أن أقول: الحجة تثبت به ثبوته بالمتصل، قال: فقد نص على أن القبول عند هذه الأمور مستحب لا واجب، لكن قال البيهقي: مراده بقوله: أجبنا، اعتبرنا.

الثاني: نبه بقوله «كبار التابعين» على أن هذه الأسباب تختص بهم دون صغارهم، وإلى هذا أشار الشافعي في «الرسالة»، فيستدل به على إطلاق «المنهاج» و«المختصر» وغيرهما اعتضاد مطلق المرسل بهما، وإنما قرن نفس كبار التابعين وصغارهم هنا؛ لأن المأخذ عنده مزيد القوة، وذلك موجود في كبار التابعين دون غيرهم.

الثالث: قوله: «ضعيف» فاعل «عضده»، وقوله: «مرجح» صفة له أي ضعيف صالح للترجيح؛ ليحترز به عن ضعيف لا يصلح للترجيح فلا أثر له، وكذا القوي؛ إذ لا حاجة له بالمرسل، إلا أن ذكره المسند في أمثلة المرجح الضعيف منتقد، فلو قال: أو إسناد غير منتهض، لاستقام.

(م): فإن تجرد ولا دليل سواه فالأظهر الانكفاف لأجله.

(ش): هذا الذي رجحه توسط بين قولين؛ فإن الماوردي في باب الربا من «الحاوي»، زعم أن الشافعي يحتج بالمرسل إذا لم يجد في الباب دلالة سواه، وإن لم يكن شيء من الرجحان، وقال البيهقي: قال الشافعي: يقبل مراسيل كبار التابعين إذا انضم إليها ما

يؤكدها، فإن لم ينضم إليها ما يؤكدها لم يقبلها سواء كان مراسيل ابن المسيب وغيره.

(م): مسألة: الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف، وقال الماوردى: إن نسي اللفظ، وقيل: إن كان موجبه علمًا، وقيل: بلفظ مرادف، وعليه الخطيب، ومنعه ابن سيرين، وثعلب، والرازى، وروى عن ابن عمر.

(ش): فى رواية الحديث بالمعنى مذاهب:

أحدها: يجوز ويجب قبوله، كما لو روى باللفظ، وبه قال الأئمة الأربعة وأكثر السلف، لكن بشرط أن يكون الراوى عارفًا بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها، وأن لا يزيد ولا ينقص فيه، ويساوى الأصل فى الجلاء والخفاء وشرط إمام الحرمين، أن يقطع بالتساوى، يعنى فلو ظن ذلك لم يجز؛ لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم، وأخرى بالمتشابه، وغير ذلك مما لله تعالى فيه من حكمة، فلا يجوز تغيرها عن موضعها.

الثانى: يجوز إن نسى اللفظ؛ لأنه قد تحمل اللفظ والمعنى وعجز عن أحدهما، فيلزمه أداء الآخر، لاسيما أن تركه قد يكون كتمًا للأحكام، فإن كان يحفظ اللفظ لم يجز أن يؤديه بغيره؛ لأنه فى كلام الرسول ﷺ من الفصاحة مالا يوجد فى غيره، وهذا قول الماوردى فى «الحاوى» لنفسه، وجعل محل الخلاف فى الصحابى، وأما غير الصحابى فلا يجوز له قطعًا.

الثالث: إن كان يوجب العلم من ألفاظ الحديث، فالمعول فيه على المعنى، ولا يجب مراعاة اللفظ، وأما الذى يجب العمل به منها، فمنه ما لا يجوز الإخلال بلفظه، كقوله: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»، و«خمس يقتلن فى الحل والحرم»، حكاه ابن السمعانى وجهًا لبعض أصحابنا.

والرابع: يجوز إبدال اللفظ بما يرادفه دون غيره، وعليه الخطيب البغدادى.

والخامس: المنع مطلقًا، سواء كان عارفًا بدلالة الألفاظ أم لا، وهو مذهب ابن سيرين[1]، واختاره ثعلب وأبو بكر الرازى من الحنفية ورواه ابن السمعانى عن ابن عمر.

---

(١) هو: محمد بن سيرين الأنصارى أبو بكر البصرى، مولى أنس بن مالك، التابعى الكبير إمام وقته فى التفسير والحديث والفقه، وعبر الرؤيا، والمقدم فى الزهد، والورع، ولم يكن بالبصرة أعلم منه بالقضاء، وأريد على القضاء فهرب إلى الشام، وكان بزازًا وحبس بدين عليه، روى عن أنس، وزيد بن ثابت، وأبى هريرة، وعائشة، وروى عنه الشعبى وقتادة والأوزاعى، توفى سنة ١١٠هـ.

انظر: تاريخ بغداد (٥/٣٣١)، حلية الأولياء (٢/٢٦٣)، شذرات الذهب (١/١٣٨).

مسألة: الصحيح يحتج بقول الصحابى: قال ﷺ.

(ش): أى حملاً على سماعه منه؛ لأن الظاهر من حال الصحابى: أنه لا يجزم بذلك إلا فيما سمعه، وحكى الآمدى وابن الحاجب عن القاضى أنه متردد بين أن يكون قد سمعه من النبى ﷺ وبين غيره؛ فينبنى على عدالة جميع الصحابة، من يقول بعدالتهم فحكمه حكم ما سمعه من النبى ﷺ، ومن لم يقل بها فكالمرسل، وهذا هو مقابل الصحيح فى كلام المصنف، لكنه زعم فى شرح المختصر، أنه لا خلاف فى ذلك، وأن حكاية ابن الحاجب والآمدى عن القاضى أبى بكر وهم.

وكذا قال الهندى فى «النهاية» فى كلامه على المرسل، فأما الصحابى إذا قال: قال رسول الله ﷺ، فهو مقبول لا يتجه فيه خلاف؛ لظهوره فى الرواية عنه ﷺ، وبتقدير روايته عن الصحابى فغير قادح لثبوت عدالتهم، وأما احتمال روايته عن تابعى فنادر قلت: لكن القاضى فى «التقريب» لما ذكر المرسل واختار رده قال: وكذلك مرسل الصحابى إذا احتمل سماعه من تابعى، وهو مذهب الأستاذ أبو إسحاق، وأغرب ابن برهان فى «الأوسط» فقال: إنه الأصح، ويتحصل من كلامهم خلاف فى سبب المنع، وإن كان الكل عدولاً، هل هو احتمال روايته عن تابعى أو عن صحابى قام به مانع، كسارق رداء صفوان ونحوه، وقال ابن الأثير: ظاهره النقل وليس نصًا صريحًا فيه؛ إذ يقول الواحد منا: قال رسول الله ﷺ، اعتمادًا على ما نقل إليه وإن لم يسمعه منه.

(م): وكذا: عن وإن، على الأصح.

(ش): لظهوره فى السماع، وصححه البيضاوى والهندى، وليس مقابل الأصح المنع، بل التوقف، كما يقتضيه كلام «المحصول»، وأما الخلاف فى «إن»، فإنما ذكره المحدثون بالنسبة إلى غير الصحابى.

قال ابن عبد البر: ذهب أبو بكر البرديجى[1] أن حرف (إن) محمول على الانقطاع حتى يتبين السماع فى ذلك الخبر بعينه من جهة أخرى قال: والجمهور على أن، «عن» و«إن»، سواء إذا ثبت السماع واللقى. انتهى.

نعم، لا تبعد التسوية بين «عن» و«إن» فى إجراء الخلاف بالنسبة للصحابى أيضًا، ثم

---

(١) هو: أحمد بن هارون بن روح، أبو بكر البرديجى، من ثقات رجال الحديث، أصله من برديج بأقصى أذربيجان، سكن بغداد وتوفى بها سنة ٣٠١هـ له كتب كثيرة منها: الأسماء المفردة فى أسماء بعض الصحابة والتابعين وأصحاب الحديث وبلادهم ومن روى عنهم.
انظر: شذرات الذهب (٢/٢٣٤)، تذكرة الحفاظ (٢/٢٨١)، الأعلام (١/٢٦٥).

رأيت الهندى صرح به فى «عن»، فقال: منهم من ذهب إلى أنه ظاهر فى أنه أخبره به إنسان آخر عنه عليه الصلاة والسلام، وهو ساقط كما سبق فى المرسل.

(م): وكذا: سمعته أمر ونهى.

(ش): أى على الأصح؛ لأنه وإن اختلف فى صيغ الأمر والنهى، وأن الأمر نهى عن أضداده إلى غير ذلك فالظاهر منه مع معرفته باللغة وعدالته أنه لا يطلق ذلك إلا عند تحققه، وحكى القاضى فى «التقريب» عن بعض أهل العلم: أنه ليس بحجة؛ لاحتمال أن يظن ما ليس بأمر أمرًا.

(م): أو أمرنا.

(ش): أمر بصيغة البناء للمفعول؛ لانصرافه إلى من له الأمر وهو النبى ﷺ فيكون حجة، وعن الصيرفى والكرخى أنه متردد بين أمره كل الأمة، أو بعض الولاة.

(م): أو حرم أو رخص فى الأظهر.

(ش): لأن ذلك وإن احتمل أن مسنده استنباط أو قياس؛ لكونه من الشرع فيضيفه إليه ﷺ لكنه ضعيف، وفى حكاية المصنف الخلاف نظر؛ فقد قال الشيخ أبو إسحاق فى «التبصرة»: إذا قال صحابى: أرخص لنا بكذا يرجع إلى رسول الله ﷺ بلا خلاف.

(م): والأكثر يحتج بقوله: من السنة.

(ش): حملاً له على سنة الرسول ﷺ؛ لأنه المتبادر عند الإطلاق، وهذا ما عليه الإمام والآمدى، والمتأخرون، ويؤيده قول الشافعى فى «الأم» فى باب عدد الكفن: ابن عباس والضحاك بن قيس[1] صحابيان، لا يقولون السنة، إلا لسنة رسول الله ﷺ، وخالفه الصيرفى والكرخى والمحققون، كما نقله الإمام فى البرهان؛ لاحتمال أن يريد به غير

---

(١) هو: الضحاك بن قيس بن خالد الفهرى القرشى أبو أمية، أبو أنيس، سيد بنى فهر فى عصره وأحد الولاة الشجعان، مختلف فى صحبته، شهد فتح دمشق وسكنها، وشهد صفين مع معاوية، وولاه معاوية على الكوفة سنة ٥٣هـ، دعا إلى بيعة ابن الزبير، ثم دعا إلى نفسه فأقبل أهل دمشق عليه وبايعوه على أن يصلى بهم، ويقيم لهم أمرهم حتى يجتمع الناس على خليفة، وانعقدت البيعه العامة لمروان بن الحكم والضحاك فى مرج راهط، فامتنع على مروان فقتل سنة ٢٦٤هـ وقيل ٢٦٥هـ. روى عن النبى ﷺ وحبيب بن مسلمة، وعن معاوية بن أبى سفيان، وهو أكبر منه، وتميم بن طرفة والحسن البصرى وسعيد بن جبير.
انظر: الأعلام (٣/٢١٤، ٢١٥)، الكامل لابن الأثير (٣/٤٨٠)، تهذيب التهذيب (٤/٣٩٤).

سنة الرسول، ويشهد له قول الصيدلانى[1] فى أسنان إبل الخطأ: أن الشافعى فى القديم كان يرى أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابى أو التابعى، ثم رجع عنه؛ لأنهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد.

فإن قلت: يخرج من هذا، أن لا يختص بالصحابى؛ ولهذا ذكر الشافعى قول سعيد بن المسيب فى إعسار الرجل بالنفقة، يفرق بينهما، فقيل له: سنة؟ فقال: نعم، قال الشافعى: فيشبهه أن يريد سنة رسول الله ﷺ .

قلت: مراده أنه يصير مرسلاً، وحينئذ فلا يحتج به إلا مع الاعتضاد بما سبق، بخلاف ما إذا كان قائله صحابيًا؛ فإنه لا إرسال فيه.

(م): فكنا معاشر الناس، أو كان الناس يفعلون فى عهده ﷺ.

(ش): لأن الظاهر من حال الصحابى قصد تعليم الشرع، وحكاه الهندى عن الأكثرين، وقال المصنف: لا يتجه أن يكون فيه خلاف؛ لتصريحه بنقل الإجماع المعتضد بمعرفة النبى ﷺ.

(م): فكنا نفعل فى عهده، فكان الناس يفعلون، فكانوا لا يقطعون فى الشىء التافه.

(ش): هذه ثلاث صيغ متفاوته، وهى دون ما قبلها؛ فلهذا أتى بالفاء:

أولها: أن لا يصرح بجميع الناس، وهو دون ما قبلها؛ لأن الضمير فى كنا، يحتمل طائفة مخصوصة، وحكى ابن الصلاح عن أبى بكر الإسماعيلى[2] إنكار كونه من المرفوع، أما إذا قال: كنا نفعل، ولم يضفه لعهد النبى ﷺ فموقوف بلا خلاف.

ثانيها: أن لا يصرح بعهده ﷺ، وهى دون ما قبلها من جهة التصريح بالعهد، لكنها فوقها من جهة تصريحه بجميع الناس فيحتمل تساويها، والأظهر رجحان تلك؛ لأن التقييد بالعهد ظاهر فى التقرير وهو تشريع.

---

(١) هو: محمد بن داود بن محمد المروزى المعروف بالصيدلانى ويعرف بالداودى، أبو بكر شارح مختصر المزنى، وهو تلميذ الإمام أبى بكر القفال المروزى وعلى طريقته علق الشرح المذكور. توفى سنة ٤٢٧هـ.

انظر: طبقات الشافعية (١٤٨/٤)، معجم المؤلفين (٢٩٨/٩).

(٢) هو: أحمد بن إبراهيم بن العباس أبو بكر الإسماعيلى، والشافعى، إمام أهل جرجان، قال الشيخ أبوإسحاق: جمع بين الفقه والدين ورئاسة الدين والدنيا، من مصنفاته: المستخرج على الصحيح، والمعجم، ومسند عمر، والمسند الكبير نحو مائة مجلد توفى سنة ٣٧١هـ.

انظر: طبقات الفقهاء للشيرازى (ص١١٦)، شذرات الذهب (٧٥/٣).

ثالثهما: نحو قول عائشة رضى الله عنها: كانوا لا يقطعون اليد فى الشىء التافه، وهى دون الكل، ولهذا أخرها لعدم التصريح بالنبى ﷺ، وبما يعود عليه الضمير فى قوله: كانوا.

(م): خاتمة: مسند غير الصحابى: قراءة الشيخ إملاءً وتحديثاً، فقراءته عليه، فسماعه.

(ش): إذا كان الراوى غير صحابى: فمراتب روايته عشر: **أعلاها:** أن يسمع قراءة الشيخ إملاءً وتحديثًا من غير إملاءً اقتداء بالنبى ﷺ؛ فإنه كان يعلم أصحابه السنن ويقرأ عليهم القرآن، وسواء كان سماعه من حفظه أو من كتاب.

ثانيها: قراءته على الشيخ، والشيخ ساكت يسمع اقتداءً بالذى قال للنبى ﷺ: سألت أهل العلم فأخبرونى أنه على ابنى جلد مائة وترغيب عام، وإن على امرأة هذا الرجم، فصدق عليه السلام قوله هذا، وأقره عليه وكان الناس يسألون الصحابة رضى الله عنهم الأحكام، فيقرون الحق وينكرون الباطل، وشرط إمام الحرمين صحة التحمل بها أن يكون بحيث لو فرض من القارئ تحريف أو تصريف لرده الشيخ، وسموها عرضًا، من حيث إن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه، ويقول به بعد الفراغ: هل سمعت؟ فيقول الشيخ: نعم، وما صرح به المصنف إنها دون السماع وهو الأصح، وقيل: مثله، وقيل: فوقه، وذكره صاحب «البديع»: أن الأول قول المحدثين، وأن التسوية هو المختار، وخص الخلاف بما إذا قرأ الشيخ من كتاب، لأنه قد يسهو فلا فرق بينه وبين القراءة عليه، أما إذا قرأ الشيخ من حفظه فهو أعلاها بالاتفاق.

ثالثها: سماعه بقراءة غيره، وهى المرتبة الثالثة، وشرط قوم إقرار الشيخ بها نطقا.

(م): فالمناولة مع الإجازة، فالإجازة بخاص فى خاص، فخاص فى عام، فعام فى خاص، فعام فى عام، فلفلان ومن يوجد ومن سيوجد من نسله، فالمناولة، فالإعلام، فالوصية، فالوجادة.

(ش): **الرتبة الرابعة:** المناولة مع الإجازة بأن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو فرعًا مقابلاً به، فيقول: هذا سماعى لروايتى عن فلان، فاروه عنى، أو أجزت لك روايته عنى، وإنما قال: مع الإجازة، لينبه على أنها أعلى أنواع الإجازة، وأجمعوا على صحتها كما قال القاضى عياض فى «الإلماع» وإنما اختلفوا فى أنها فى رتبة السماع أم لا كما حكاه ابن الصلاح، وصحح أنها منحطة عنه، وحكاه الحاكم عن الشافعى، وصاحبيه المزنى والبويطى، ولهذا أتى المصنف بعدها بالفاء لينبه على التراخى فى الرتبة، وقال ابن خزيمة: هى فى مرتبة السماع.

حكاه عنه الخطيب، وفائدة هذا الخلاف تظهر فى أنه هل يجوز له أن يقتصر على قوله: أخبرنى أو حدثنى.

قال الهندى: والأظهر أنه لا يجوز، لأنه يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب.

الخامسة: الإجازة المجردة عن المناولة، وهى أقسام:

أعلاها: أن يجيز لخاص فى خاص بأن يقول: أجزت لك الكتاب الفلانى.

ثانيها: أن يجيز لخاص فى عام مثل: أجزت لك أو أجزت لكم جميع مسموعاتى، والخلاف فى هذا النوع أقوى من الذى قبله والجمهور على تجويزه.

ثالثها: أن يجيز لعام فى خاص، مثل: أجزت للمسلمين أو أجزت لمن أدرك حياتى رواية البخارى عنى، فمنعه جماعة، وجوزه الخطيب وغيره.

رابعها: أن يجيز لعام فى عام مثل: أجزت لجميع المسلمين أن يرووا عنى جميع مسموعاتى.

المرتبة السادسة: الإجازة للمعدوم تبعًا، نحو: أجزت لفلان ومن يوجد من نسله، وقد فعله أبو بكر بن أبى داود[1] فقال: أجزت لك ولولدك ولحبل الحبلة، أما لو ذكر المعدوم ابتداء، فقال: أجزت لمن يولد لفلان، فالصحيح المنع.

السابعة: المناولة المجردة بأن يناوله الكتاب ويقول: هذا من حديثى أو سماعى، ولا يقول: اروه عنى، فكلام المصنف يفهم صحة التحمل بها، وإنها دون ما قبلها، وليس كذلك، بل لها صورتان.

إحداهما: أن يقتصر على المناولة بالفعل، أو يقول: خذ هذا الكتاب ولا يجيز بسماعه، ولا يأذن له فى روايته فلا يجوز له عنه الرواية بالاتفاق كما قاله الهندى.

الثانية: أن يقول مع ذلك: هذا من سماعى ولا يأذن له فى روايته، قال ابن الصلاح: وهى مناولة مختلفة لا تجوز الرواية بها عند الجمهور، وحكى الخطيب عن قوم جوازها.

---

(١) هو: عبد الله بن أبى داود سليمان بن الأشعث، أبو بكر السجستانى الحافظ، من أكابر الحفاظ ببغداد، متفق على إمامته، وهو إمام ابن إمام، شارك أباه فى شيوخه بمصر والشام وسمع ببغداد، كان يقعد على المنبر بعدما عمى فيسرد من حفظه. من مصنفاته: المصابيح، والمسند، والسنن، والتفسير، والقراءات، والناسخ والمنسوخ، توفى سنة ٣١٦هـ.

انظر: شذرات الذهب (٢/١٦٨، ٢٧٣)، طبقات المفسرين (١/٢٣٦)، طبقات القراء (١/٤٢٠)، طبقات الحفاظ (ص٣٢٢).

الثامنة: الإعلام المجرد عن المناولة والإجازة بأن يقول: هذا سماعى من فلان، وهذا أولى بالمنع من التى قبلها فليس له أن يرويه عنه خلافًا لابن جريج[1] وطائفة من المحدثين والظاهرية حتى قالوا: لو قال: ولا تروه عنى رواه، لأن ذلك الكتاب قد يكون مسموعه ولا يأذن له في روايته لخلل علمه منه فلا يجوز روايته.

التاسعة: الوصية بالكتب بأن يوصى الراوى بكتاب يرويه عند موته أو سفره لشخص، فعن بعض السلف أنه جوز به رواية الموصى له بذلك عن الموصى، قال ابن الصلاح: وهو بعيد جدًا، وأنكره عليه ابن أبى الدم[2]، وقال: الوصية أرفع مرتبة من الوجاده[3] بلا خلاف وهى معمول بها عند الشافعى وغيره، كما سيأتى فهذه أولى.

العاشرة: الوجادة، وهى مصدر مؤكد ليس عن العرب بأن يجد الحديث بخط رجل فيقول: وجدت بخط فلان أو قرأت بخطه، ولا يجوز إطلاق حدثنا وأخبرنا وهى معمول بها عند الشافعى ونظار أصحابه خلافًا لمعظم المحدثين والفقهاء، إذ قد يغلب على الظن، بل يقرب من القطع صحة ذلك عن المروى عنه وإلا لانسد باب النقل.

(م): ومنه الحربى وأبو الشيخ والقاضى والحسين والماوردى الإجازة، وقوم العامة

---

(١) هو: عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج القرشى الأموى مولاهم المكى، أبو الوليد، ويقال أبو خالد من تابعى التابعين، أحد العلماء ومن فقهاء مكة وقرائهم المشهورين، قال أحمد: أول من صنف الكتب ابن جريج وابن أبى عروبة، وذكر ابن حبان أنه من المدلسين. قال النووى: واعلم أن ابن جريج أحد شيوخنا وأئمتنا، فالشافعى أخذ عن مسلم بن خالد الزنجى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن ابن عباس. توفى سنة ١٥٠هـ.
انظر: تاريخ بغداد (١/٤٠٠)، طبقات المفسرين للداودى (١/٣٥٨)، شذرات الذهب (١/٢٢٧).

(٢) هو: إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم، أبو إسحاق شهاب الدين المعروف بابن آدم الحموى الهمدانى الشافعى، القاضى، نشأ وتعلم فى بغداد، ثم رحل إلى العواصم الإسلامية واشتغل بالتدريس والتعليم ثم تولى قضاء حماة. من مصنفاته: شرح مشكل الوسيط للغزالى، أدب القضاء، التاريخ الكبير، وغيرها.
انظر: طبقات الشافعية للسبكى (٨/١١٥)، شذرات الذهب (٥/٢١٣)، الأعلام للزركلى (١/٤٢).

(٣) الوجادة: وهى أن يجد الشخص أحاديث أو كتابًا أو أكثر بخط شخص بإسناده، ويقدم عند الأداء، بعبارات مثل: «وجدت بخط فلان»، أو: قال فلان وهذا النوع من أنواع «المنقطع» بيد أنه يحمل شوب اتصال. انتهى.
انظر: مفاتيح علوم الحديث (ص٩).

منها، والقاضي أبو الطيب، من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح، والإجماع على منع من يوجد مطلقًا.

(ش): الجمهور على الرواية والعمل بالإجازة، ومعناه إذا صح عنده أن مجيزه روى هذا بطريق صحيح فيرويه هو عنه، يقتضى الإجازة فيتصل السند، وإذا اتصل جاز العمل، وحكى الباجى فيه الاتفاق ولكن منع منها طائفة من المحدثين، منهم الحافظ أبو الشيخ الأصبهانى[1]، وإبراهيم بن إسحاق الحربى[2] وكذلك شعبة[3] وأبو زرعة الرازى[4]، وقال: ما رأيت أحدًا يفعله ولو تساهلنا لذهب العلم، ولم يكن للطلب معنى، ومن الفقهاء: القاضيان، الحسين والماوردى، وقالا: لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة وهذا الاحتجاج قاله قبلهما شعبة فيما حكاه الخطيب، بل هو قول الشافعى رواه الربيع عنه، ونقل عبد الوهاب عن مالك قال: ونقله فى الإحكام عن أبى حنيفة، وقال أبو طاهر الزيادى من قال لغيره: أجزت لك أن تروى عنى، فكأنه يقول له: أجزت لك

---

(١) هو: عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان الأنصارى أبو محمد، أبو الشيخ الأصبهانى، محدث، حافظ مفسر مؤرخ، سمع من إبراهيم بن سعدان وابن أبى عاصم، وروى عن أبى خليفة وأمثاله بالموصل وحران والحجاز والعراق، وروى عنه أبو بكر أحمد بن عبد الرحمن الشيرازى، والمالينى، وأبو نعيم، وابن مردويه.. من مصنفاته: التفسير، وكتاب عظمة الله ومخلوقاته، ذكر فيه عظمة الله وعجائب الملكوت العلية وغيرها، توفى سنة ٣٦٩هـ.
انظر: شذرات الذهب (٦٩/٣)، النجوم الزاهرة (١٣٦/٤).

(٢) هو: إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم الحربى كان إمامًا فى العلم، رأسًا فى الزهد عارفًا بالفقه، بصيرًا بالأحكام، حافظًا للحديث، وأحد الناقلين لمذهب الإمام أحمد. من مصنفاته: غريب الحديث، دلائل النبوة، وكتاب الحمام، وغيرها توفى سنة ٢٨٥هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٩٠/٢)، طبقات الحنابلة (٨٦/١).

(٣) هو: شعبة بن الحجاج بن الورد العتكى الأزدى مولاهم، أبو بسطام الواسطى ثم البصرى، الإمام المشهور، من تابعى التابعين وأعلام المحدثين وكبار المحققين، أول من فتش بالعراق عن أمر المحدثين وعدالتهم. توفى سنة ١٦٠هـ.
انظر: شذرات الذهب (٢٤٧/١)، حلية الأولياء (١٤٤/٧)، تاريخ بغداد (٢٥٥/٩).

(٤) هو: عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ القرشى، مولاهم المخزومى، الإمام الحافظ، أحد الأئمة الأعلام وحفاظ الإسلام، روى عنه الإمام مسلم، والترمذى، والنسائى، وابن ماجه، وأبو عوانة وغيرهم، قال إسحاق بن راهويه: كل حديث لا يعرفه أبو زرعة الرازى ليس له أصل. توفى سنة ٢٦٤هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٣٢٦/١٠)، شذرات الذهب (١٤٢/٢) تذكرة الحفاظ (٥٥٧/٢).

أن تكذب عليَّ؛ إذ الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع وقال ابن حزم: إنها بدعة غير جائزة، وفي المسألة مذهب ثالث: إن كان المجيز والمستجاز يعلمان ما في الكتاب من الأحاديث جاز، وإلا فلا، وهو اختيار أبي بكر الرازي من الحنفية ونقل عن مالك، فعلى هذا الإجازة بكل ما يثبت أنه مسموع الشيخ لا يجوز؛ ضرورة، أنهما لا يعلمان جميع تلك الأحاديث، وقال في «البديع»: المختار إن كان المجيز عالمًا بما في الكتاب والمجاز له فهمًا ضابطًا؛ جازت الرواية وإلا بطلت عند أبي حنيفة ومحمد، وصحت عند أبي يوسف تخريجًا من كتاب القاضي إلى مثله فإن علم ما فيه؛ شرط عندهما لا عنده، والأحوط ما قالاه، صونًا للسنة وحفظًا لها واحتج ابن الصلاح للجواز بأنه إذا جاز له أن يروى عنه مروياته؛ فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أجازه بها تفصيلاً، وإخباره بها غير متوقف على التصريح قطعا كما في القراءة على الشيخ. ومنع قوم الإجازة العامة؛ كأجزت لجميع المسلمين، ومنع القاضي أبو الطيب الإجازة للمعدوم ابتداءً؛ كأجزت من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح؛ لأن الإجازة في حكم الإخبار بالمجاز جملة، فكما لا يصح الإخبار للمعدوم؛ لا يصح إجازته، وجوزها الخطيب وغيره وانعقد الإجماع على الإجازة للمعدوم مطلقًا؛ أي: على العموم، وكأنها إجازة من معدوم لمعدوم.

تنبيه: ما حكاه المصنف عن إبراهيم الحربي تابع فيه ابن الصلاح وكذا حكاه عنه الخطيب، ثم روى في موضع آخر عن سليمان بن إسحاق الجلاب، قال: سألت إبراهيم الحربي، قلت: سمعت كتاب الكلبي، وقد تقطع عليَّ والذي هو عنده يريد الخروج، فكيف ترى لي أستجيزه أو أساله أن يكتب به إليَّ؟ قال: قل له يكتب به إليك، فتقول: كتب إليَّ فلان والإجازة ليست هي شيئًا. قال الخطيب: قد ذكرنا فيما تقدم أن إبراهيم الحربي كان لا يعد الإجازة والمناولة شيئًا وهاهنا قد اختار المكاتبة على إجازة المشافهة، والمناولة أرفع من المكاتبة؛ لأن المناولة إذن بمشافهة في رواية لغيره، والمكاتبة مراسلة بذلك، قال: فأحسب أن إبراهيم رجع عن القول الذي أسلفناه عنه إلى ما ذكره هاهنا من تصحيح المكاتبة، وأما اختياره لها على إجازة المشافهة، فإنه عضد بذلك إذا لم يكن للمستجيز بما استجازه نسخة منقولة من أصل المجيز ولا مقابلة به وهذا القول في معنى ما ذكره لي البرقاني عند سؤالي إياه عن الإجازة المطلقة، ويروى أن إبراهيم ذهب إلى أن الإجازة لمن لم يكن له نسخة منقولة من الأصل أو مقابلة به، ليست شيئًا لأن تصحيح ذلك سماعًا للراوي ومقابلاً بأصل كتابه، وربما كان في غير البلد الذي الطالب فيه متعذر إلا بعد المشقة، والمكاتبة بما يروى وإنفاذه إلى الطالب أقرب إلى السلامة وأجدر بالصحة.

(م): وألفاظ الرواية من صناعة المحدثين.

(ش): أى: ألفاظ الراوى عند الأداء إذ الحمل بالطريق السابقة من صناعة المحدثين، فلا وجه لذكرها هنا، خوفًا من خلط العوام. أ.هـ. ما أردته والحمد لله أولاً وآخرًا.

تم بحمد الله تعالى، الجزء الأول، ويليه إن شاء الله الجزء الثانى وأوله

الفصل السادس فى المصالح المرسلة

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تشنيف المسامع

بجمع الجوامع

لتاج الدين السبكي

تأليف
الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي
المتوفى سنة ٧٩٤هـ

تحقيق
أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم

المجلد الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تشنيف المسامع

بجمع الجوامع

لتاج الدين السبكي

تأليف
الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي
المتوفى سنة ٧٩٤ هـ

تحقيق
أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم

الجزء الثاني

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by **DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon.** No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
هاتف و فاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٧٨٥٤١ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق البريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif,Bohtory st.,Melkart bldg., 1st Floor
Tel + Fax : 00 (961 1) -378541 - 366135 - 364398
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2972-4
90000
9782745129727

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

إن الحمد لله، حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما ينبغى لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وكما ينبغى لأسمائه الحسنى وصفاته العلى ووحدانيته، المحمود بكل لسان، المعبود فى كل زمان، الذى لا يخلو من علمه مكان، ولا يشغله شان عن شان، جل عن الأشباه والأنداد، وتنزه عن الصاحبة والأولاد، ونفذ حكمه فى جميع العباد، لا تمثله العقول بالتفكير، ولا تتوهمه القلوب بالتصوير، ﴿ليس كمثله شىء وهو السميع البصير﴾، والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله المصطفى، ونبيه المجتبى، ورسوله المرتضى، خاتم الأنبياء، وإمام الأتقياء، وسيد المرسلين، وحبيب رب العالمين، صلى الله عليه وآله وأصحابه ومن سلك طريقه إلى يوم الدين.

وبعد: ففى ظل المتغيرات الاجتماعية والسياسية التى شهدتها معظم ديار المسلمين، وفى وسط حاجيات العصر المتواترة الذى نعيشه، بين صراع القوى الاقتصادية فى العالم، وفى خضم الزحام اليومى، كأثر مباشر لتأثير السلعة، وافتتان الجماعات والأفراد ببريق صنعها المتقن، وتحت إغراء عطرها وانسيابها، الحاملة فى طياتها مذاهب فكرية تشكك فى الإسلام، تحت اسم العلم، زاعمين أن الدين ينكر الحقائق العلمية ومعطياتها، مما أحدث فى العالم الإسلامى اضطرابًا وتفرقا، لم يعرف من قبل، فوجدنا ممن يزعم الإسلام من ينادى بفصل الدين عن الدولة، وعن السياسة، وعن الثقافة، بل وعن الحياة العامة، وحصره فى المساجد؛ لأنه بزعمهم لا يصلح، ولا يواكب هذه المتغيرات السريعة.

ومن فرط جهلهم وكفرهم، استدلوا على مذهبهم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أفلح الكفار فى تربية هؤلاء وجعلهم رموزًا صنعوا منهم أساتذة وعلماء ومفكرين، ينشرون أفكارهم الكفرية الخبيثة تحت عباءة الإسلام، فصاروا يدعون إلى الإسلام الجديد الذى يواكب العصر المستنير المتحضر، إسلام ليبرالى، أو اشتراكى، أو وطنى، إلى غير ذلك، فصاروا شوكة فى ظهر المسلمين، والطابور الخامس الذى ألحق بنا

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم

(م) الكتاب الثالث فى الإجماع[1]

(ش): قدمه على القياس، لأنه معصوم من الخطأ بخلافه.

(م): وهو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة محمد ﷺ، فى عصر على أى أمر كان.

(ش): الاتفاق: جنس يعم الأقوال، والأفعال، والسكوت.

والتقرير، وقوله: مجتهد، فصل خرج به اتفاق بعضهم، واتفاق العامة، وبإضافته إلى الأمة يخرج اتفاق الأمم السابقة، وبقوله: بعد وفاة النبى ﷺ، الإجماع فى زمنه ﷺ، فلا ينعقد، وقوله: فى عصر، يخرج توهم اجتماع كلهم فى جميع الأعصار إلى يوم القيامة، بل يكفى وجوده فى عصر[2] ثم يصير حجة عليهم، وعلى من بعدهم، وهذا القيد زاده

(١) قال فى المحصول: الإجماع يقال بالإشتراك على معنيين: أحدهما العزم قال الله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم﴾، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل».

وثانيهما: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا أى صاروا ذوى جمع كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وإذا تمر انتهى. واعترض على هذا بأن إجماع الأمة يتعدى بعلى، والإجماع بمعنى العزيمة لا يتعدى بعلى. وأجيب عنه بما حكاه ابن فارس قال: يقال أجمعت على الأمر إجماعًا وأجمعته، وقد جزم بكونه مشتركا بين المعنيين أيضًا الغزالى. وقال القاضى: العزم يرجع إلى الإتفاق لأن من اتفق على شىء فقد عزم عليه، وقال ابن برهان وابن السمعانى: الأول أى العزم، أشبه باللغة، والثانى أى الاتفاق، أشبه بالشرع، ويجاب عنه: بأن الثانى وإن كان أشبه بالشرع فذلك لا ينافى كونه معنى لغويا وكون اللفظ مشتركا بينه وبين العزم، قال أبو على الفارسى: يقال أجمع القوم إذا صاروا ذوى جمع كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وتمر. قلت هذا هو المعنى اللغوى وسيأتى فى كلام الشارح المعنى الاصطلاحى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧١).

(٢) قال: الشوكانى، والمراد بالعصر عصر من كان من أهل الإجتهاد فى الوقت الذى حدثت فيه المسألة فلا يعتد بمن صار مجتهدًا بعد حدوثها وإن كان المجتهدون فيها أحياء. =

الآمدى، ومن لم يذكره قال: المقصود العمل، وإنما يكون فى عصره.

وقوله: «**على أى أمر كان**»، يعم الإثبات والنفى، والأحكام الشرعية والعقلية واللغوية[١]، وفائدة هذه القيود تأتى مشروحة فيما بعد. وقد أورد عليه: أن مجتهدى جمع أقله ثلاثة فيقتضى أنه لو لم يكن فى العصر إلا مجتهدان لا يكون قولهما إجماعًا.

وأجاب المصنف: بأن مجتهد لا يكتب بالياء إذ ليس جمعًا سقطت نونه بالإضافة وبقيت الياء، وإنما هو مفرد فدخل الاثنان فصاعدًا؛ لأن المفرد المضاف عام.

فإن قلت: فيلزم أن يكون قول الواحد المجتهد إذا لم يكن فى العصر سواه إجماعا، والمختار خلافه.

قلت: لا لخروجه بلفظ الاتفاق، فإن الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعدا وإنما نكر عصرًا، ولم يدخل عليه صيغة العموم وأدخلها على الأمر، تنبيها على أن تنكير ابن الحاجب[٢] لهما قد يظهر فى بادئ الرأى تصويبه لأن الأعصار كلها سواء والأمور كلها سواء، لكن عبارة المصنف هو التحرير، أما تنكير عصر فلأنه لا يظهر فرق بين عصر وعصر، وكأن الحكم للقدر المشترك بين الأعصار كلها، فعصر نكرة مراد به الحقيقة من حيث هى، حتى لو ابتدأ به جاز، لأنه من مسوغات الابتداء بالنكرة عند النحاة أن يراد بها الحقيقة من حيث هى نحو: رجل خير من امرأة، وتمرة خير من جرادة، لأن الوحدة غير مقصودة، فاندفع الإيهام، وحصلت الفائدة المسوعة للابتداء، وأما التصريح بتعميم ما يقع الإجماع فيه فقولنا: أى أمر كان فلأن الفرق ظاهر بين الأمور، ألا ترى إلى اختلاف العلماء فى الفرق بين أمر وأمر نحو اختلافهم فى الإجماع فى العقليات هل هو صحيح، وفيما أصله أمارة ونحو ذلك.

ولم يقل أحد بالفرق بين عصر وعصر، فلما ظهر الفرق نص على العموم دفعًا للإيهام، بخلاف العصر. ثم أورد على نفسه أنه لو لم تفترق الأعصار لما كان عصر

=انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧١).

(١) وزاد الشوكانى قال: «والعرفية».

(٢) هو: عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس المالكى أبو عمرو جمال الدين، ولد فى إسنا بصعيد مصر سنة ٥٧٠ هـ، ونشأ فى القاهرة، كان أبوه حاجبًا فاشتهر بابن الحاجب، كان إمامًا فاضلاً فقيها أصوليًا متكلمًا أديبًا شاعرًا نحويًا متبحرًا فى كل الفنون. من شيوخه: الأبيارى، والشاطبى، ومن تلاميذه: القرافى وابن المنير وغيرهما، من مصنفاته: المنتهى واختصاره فى أصول الفقه، والكافية فى النحو، توفى سنة ٦٤٦ هـ ودفن فى الأسكندرية.
انظر: البداية والنهاية (١٣/١٧٦)، طبقات القراء (١/٥٠٨)، شذرات الذهب (٥/٢٣٤).

السالفين لا يختص فيه الإجماع بخلاف أعصار هذه الأمة، ولما قال قوم إن الإجماع يختص بعصر الصحابة، وأجاب بأن الخلاف لم ينشأ عن اختلاف الأعصار، بل عن المختلفين، فالقائل باختصاص الإجماع بهذه الأمة يدعى تميزها، فالخلاف لأجل أهل العصر لا العصر، فلم يقبل أن إحداث الإجماع يختص بعصر الصحابة، بل إنه مختص بالصحابة، ويظهر أثر هذا فيما لو كان بين الصحابة تابعى مجتهد، وذلك كثير، فأجمعوا دونه، فإن قلنا: يختص بالصحابة، لم يعتد بخلافه فيهم، وإن قلنا: يختص بالعصر نفسه، اعتد؛ لأنه من أهل عصرهم.

(م): فعلم اختصاصه بالمجتهدين، وهو اتفاق، واعتبر قوم وفاق العوام مطلقًا، وقوم فى المشهور بمعنى إطلاق أن الأمة أجمعت لا افتقار الحجة إليهم خلافًا للآمدى.

(ش): مسائل هذا الباب كلها مستخرجة من هذا التعريف، وقد أبدع المصنف فى ذلك بحيث يلوح للفطن الاكتفاء بالتعريف عن النظر فى آحاد المسائل، فعلم أي: من قولنا مجتهد، اختصاص الإجماع بالمجتهدين، أى: لا يعتبر إلا بهم ولا اعتبار بقول العوام وفاقًا ولا خلافًا[1]، وهذا قول الأكثرين، لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد، فلا عبرة بقولهم كالصبى والمجنون، ولأن قول المجتهد بالنسبة إلى العوام كالنص بالنسبة إلى المجتهد، فكما أن حجية النص لا تتوقف على رضا المجتهدين فكذلك حجية قولهم لا تتوقف على رضا العوام به، وقيل: يعتبر قولهم مطلقًا، أى: سواء المسائل المشهورة والخفية؛ لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، وحينئذ لا يلزم من ثبوت العصمة للكل

(١) قال: الشوكانى: لا اعتبار بقول العوام فى الإجماع لا وفاقا ولا خلافًا عند الجمهور لأنهم ليسوا من أهل النظر فى الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان.

قلت: لا يصح الإجماع إلا عن نظر واستدلال، فأنى للعامى فهم طرق الاستنباط، واصطلاحات علماء الأصول والفقهاء وأهل الحديث واللغة، أنى له معرفة الناسخ والمنسوخ والظاهر، والمؤول، والعام، والخاص، والمطلق والمقيد، والمفهوم والمنطوق، كيف يميز العامى بين الأحاديث الصحيحة بعضها من بعض، كيف يعرف القوى من الأقوى منها، واحتمالات الجمع والنسخ والتوصل لها، كيف يأخذ برواية المقبول دون المجروح فربما يعكس أو غير ذلك من طرق الاستنباط التى لا يهتدى إليها إلا المجتهد كامل الآلة. وقيل: بل يعتبر بقول العامة فى الإجماع، وهو مردود والصحيح ما ذكرناه، قال سليم الرازى: إجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه إلى إجماع العامة؟ فيه وجهان والصحيح أنه لا يحتاج فيه إليهم. قال الجوينى: حكم المقلد حكم العامى فى ذلك إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد. انتهى.

انظر: المداخل الأصولية، إرشاد الفحول (صـ ٨٨).

ثبوتها للبعض، وهذا ما اختار الآمدى، ونقله الإمام وغيره عن القاضى.

وفى المسألة مذهب ثالث: أن يعتبر وفاقهم فى المشهور دون الخفى كدقائق الفقه، وهو ما حكاه القاضى عبد الوهاب فى الملخص، وأشار المصنف بقوله: بمعنى، إلى تحقيق محل الخلاف، وأن فى إطلاق اللفظ، أى: إذا خالفت العوام وأجمع العلماء، هل يقول أجمعت الأمة أم لا؟ أما عدم الاعتبار بقولهم: فلا خلاف فيه وإليه أشار بقوله أولا: «وهو اتفاق»، وهذا عكس ما فهمه جماعة عن القاضى، والصواب ما ذكره المصنف، وقد صرح القاضى فى «التقريب» أن خلاف العوام لا يعتبر به، وقال فى الكلام على الخبر المرسل: لا عبرة بقول العوام وفاقًا ولا خلافًا.

(م): وآخرون: الأصولى فى الفروع.

(ش): المجتهد الذى يعتبر ليس هو المجتهد كيف كان، بل هو المجتهد مطلقًا أو المجتهد فى ذلك الفن الذى يحصل الإجماع على مسألة من مسائله، فأما لو كان مجتهدًا فى فن، فإنه لا يعتبر قوله فى فن آخر؛ لأنه عامى بالنسبة إليه، فعلى هذا المعتبر فى مسائل الكلام إنما هو قول المتكلمين لا غير، وفى مسائل الفقه قول المتمكن من الاجتهاد فى الفقه، لا قول المتكلمين، واختلفوا فى الأصولى الذى ليس بفقيه، والفقيه الذى ليس بأصولى، هل يعتبر فى الفروع؟ على أربعة مذاهب:

أحدها: يعتبر قولهما؛ نظرًا لما لهما من الأهلية المناسبة بين الفنين.

الثانى: لا يعتبران؛ لعدم أهلية الاجتهاد.

وثالثها: اعتبار قول الأصولى دون الفقيه الحافظ للأحكام؛ لأنه أقرب إلى مقصود الاجتهاد واستنباط الأحكام من مآخذها، وليس من شرط الاجتهاد حفظ الأحكام، واختاره القاضى، وقال الإمام: إنه الحق.

والرابع: قول الفقيه الحافظ للأحكام دون الأصولى؛ لكونه أعرف بمواقع الاتفاق والاختلاف.

واعلم أن المصنف إنما ذكر المسألة عقيب العامى؛ ليرتبها عليها، فإن من اعتبر وفاق العامى اعتبر الأصولى والفقيه الحافظ بطريق الأولى، ومن منع: فمنهم من ألحقها بالعامى مطلقًا؛ لعدم الاجتهاد، ومنهم من أدخلها؛ نظرًا إلى تفاوت الرتبة، ومنهم من فصل فاعتبر الفقيه، ومنهم من اعتبر الأصولى.

(م): وبالمسلمين يخرج من نكفره.

(ش): علم من قوله: «مجتهد الأمة» اختصاصه بالمسلمين، فلا اعتبار بالكافر فيه؛ لأن

أدلة الإجماع لم تتناوله، إنما تناولت المؤمنين على الخصوص، ولأنه غير مقبول القول، فلا اعتبار به فى حجة شرعية، ولا بقول المبتدع الذى نكفره ببدعته[١]؛ لعدم دخوله فى مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة وإن لم يعلم هو كفر نفسه، ولا خلاف فيه، فإن لم نكفره، فالمختار أنه لا ينعقد الإجماع دونه؛ نظرًا إلى دخوله فى مفهوم الأمة، وقيل: ينعقد دونه، وقيل: لا ينعقد عليه، بل على غيره، فيجوز له مخالفة إجماع من عداه، ولا يجوز ذلك لغيره[٢].

واعلم أنه سيأتى أن الإجماع قد يكون على أمر دنيوى، وحينئذ فلا يبعد أن لا يختص

---

(١) قال الشوكانى، قال الصفى الهندى: لو ثبت لكان لا يمكن الاستدلال بإجماعنا على كفره بسبب ذلك الإعتقاد لأنه إنما ينعقد إجماعنا وحده على كفره وإثبات كفره بإجماعنا وحده دور، وأما إذا وافقنا هو على أن ما ذهب إليه كفر فحينئذ يثبت كفره لأن قوله معتبر فى الإجماع لكونه من أهل الحل والعقد.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٦).

(٢) هناك مذهب آخر، قال: الشوكانى: التفصيل بين من كان من المجتهدين المبتدعين داعية فلا يعتبر فى الإجماع، وبين من لم يكن داعية فيعتبر حكاه ابن حزم فى كتاب الإحكام ونقله عن جماهير سلفهم من المحدثين، قال: وهو قول فاسد لأننا نراعى العقيدة. قلت: وسأذكر نص مقالة ابن حزم من الإحكام بعد ذكر بعض الاعترضات عليه وعلى مذهبه، قال القاضى أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق إنه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس يعنى الظاهرية، ونسبه الأستاذ إلى الجمهور وتابعهم إمام الحرمين والغزالى قالوا: لأن من أنكر لا يعرف طرق الإجتهاد، وإنما هو متمسك بالظواهر فهو كالعامى الذى لا معرفة له، قال الشوكانى: ولا يخفاك أن هذا التعليل يفيد خروج من عرف القياس وأنكر العمل به كما كان من كثير من الأئمة فإنهم أنكروه عن علم به لا عن جهل له، ونقل الشوكانى عن النووى من شرح مسلم أن مخالفة داود لا تقدح فى الإجماع على المختار الذى عليه الأكثرون والمحققون، وقاله صاحب المفهم، والجوينى واعتبروهم كالعوام، وخالفهم القاضى وعبد الوهاب فى الملخص، انتهى.
قلت: وهذا كلام ابن حزم قال: ولا يجوز قبول نقل كافر ولا فاسق ولاشهادتهما، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ﴾ الآية. وقد فرق بعض السلف بين الداعية وغير الداعية. وهذا خطأ فاحش، وقول بلا برهان، ولا يخلو المخالف للحق من أن يكون معذورًا بأنه لم تقم عليه حجة، أو غير معذور لأنه قامت عليه حجة، فإن كان معذورًا فالداعية وغير الداعية سواء كلاهما معذور مأجور، وإن كان غير معذور، لأنه قامت عليه الحجة، فالداعية وغير الداعية سواء، وكلاهما إما كافر كما قدمنا وإما فاسق كما وصفنا. انتهى كلامه بالنص.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٠، ٨١)، الإحكام لابن حزم (١/٦٣٠).

بالمسلمين، لا سيما إذا بلغ المجمعون حد التواتر، ولم يشترط فى ناقل التواتر الإسلام.

(م): وبالعدول إن كانت العدالة ركنًا، وعدمه إن لم تكن، وثالثها: فى الفاسق يعتبر فى حق نفسه، ورابعها: إن بين مأخذه.

(ش): علم من قوله: «مجتهد». اختصاص الإجماع بالعدول[1]، إن جعلنا العدالة ركنًا فى الاجتهاد.

فإن قلنا: ليست بركن لم يختص الإجماع بالعدول، وعلم منه حكاية قولين فى اعتبار قول الفاسق، وأن مأخذهما البناء على أن العدالة ركن فى الاجتهاد أم لا؟ وقد صحح المصنف فى باب الاجتهاد أن العدالة لا تشترط، فيلزم منه ترجيح اعتبار قول الفاسق، لكن الأكثر على عدم اعتباره، ثم فى هذا البناء نظر من جهة أن أهلية الاجتهاد، الذى هو استنباط الأحكام، وتصحيح القياس، وترتيب المقدمات إلى غير ذلك، مما لا تعلق لها بالديانة أصلاً.

والثالث: يعتبر خلافه فى حق نفسه دون غيره.

ورابعها: إن بين مأخذه وإلا فلا، قال ابن السمعانى: ولا بأس به، قال: وعند هذا القائل يفارق العدل الفاسق؛ لأن العدل إذا أظهر خلافه جاز الإمساك عن استعلام دليله؛ لأن عدالته تمنعه عن اعتقاد شرع بغير دليل، قال وهذا كله فى الفاسق بلا تأويل، أما الفاسق بتأويل فكغيره، وقد نص الشافعى رضى الله عنه، على قبول شهادة أهل الأهواء، وهو محمول على ما إذا لم يؤد إلى التكفير، وإلا فلا عبرة به.

(م): وأنه لابد من الكل، وعليه الجمهور، وثانيها: يضر الاثنان، وثالثها: الثلاثة، ورابعها: بالغ عدد التواتر، وخامسها: إن ساغ الاجتهاد فى مذهبه، وسادسها: فى أصول الدين، وسابعها: لا يكون إجماعًا بل حجة.

(ش): علم من قوله: «مجتهد الأمة»، أنه لابد من وفاق جميعهم، فلو خالف واحد لم

---

(١) قال السرخسى: فأما المذهب عندنا أن الحجة اتفاق وكل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق كل عصر، لأن حكم الإجماع إنما يثبت باعتبار وصف لا يثبت إلا بهذه المعانى، وذلك صفة الوسطة كما قال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ وهو عباره عن الخيار العدول المرضيين، وصفة الشهادة بقوله: ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾، فلابد من اعتبار الأهلية لأداء الشهادة، وصفة الأمر بالمعروف، وذلك يشير إلى فرضيه الاتباع فيما يأمرون به وينهون عنه وإنما يفترض اتباع العدل المرضى فيما يأمر به، وثبوته بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامة مطلقا من كان بهذه الصفة. انتهى.
انظر: المحرر للسرخسى (١/٢٣٢، ٢٣٣).

يكن قول غيره إجماعًا، وهذا مذهب الجمهور.

والثاني: يضر الاثنان لا الواحد.

وثالثها: تضر الثلاثة لا الواحد ولا الاثنان.

ورابعها: إن بلغ عدد التواتر لم يعتد بالإجماع دونه، وإلا اعتد به، حكاه الغزالى، والآمدى، وقال القاضى فى مختصر التقريب: إنه الذى يصح عن ابن جرير.

والخامس: إن سوغت الجماعة الاجتهاد فى مذهب المخالف كان خلافه معتدًا به كخلاف ابن عباس فى العول[1]، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد بل أنكروه عليه كالمتعة، وربا الفضل فلا، وهو قول الجرجانى من الحنفية، وحكاه السرخسى، عن أبى بكر الرازى.

والسادس: يضر فى أصول الدين دون غيره من العلوم.

وسابعها: لا يكون إجماعًا، بل هو حجة فهذا هو الذى رجحه ابن الحاجب، فإنه قال: لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعًا قطعًا، والظاهر أنه حجة؛ لبعد أن يكون الراجح ممسك المخالف، قال الهندى: والظاهر أن من قال: إنه إجماع، فإنما يجعله إجماعًا ظنيًا لا قطعيًا، وبه يشعر إيراد بعضهم.

وحكى ثامنًا: أنه إجماع وحجة.

وتاسعًا: أنه ليس بحجة، ولا إجماع، لكن الأولى اتباع الأكثر، وإن كان لا يحرم مخالفتهم.

(م): وأنه لا يختص بالصحابة، خلافًا للظاهرية.

(ش): لأن الأدلة على كون الإجماع حجة لا تفرق بين عصر وعصر، قال ابن حزم: وذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه، لأن الإجماع إما أن يكون عن توقيف، والصحابة هو الذين شهدوا التوقيف فإن قيل فما تقولون فى إجماع من بعدهم أيجوز أن يجمعوا على خطأ؟ قلنا: هذا لا يجوز لأمرين:

---

(١) العول فى اللغة الميل والجور، يقال: عال الميزان أى مال وارتفع، ويقال: عال الرجال عولا، جار وظلم ومنه قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى ألا تعولوا﴾، أى لا تميلوا ولا تجوروا، واصطلاحًا: زيادة فى عدد السهام على أصل المسألة، ونقصان فى مقادير الأنصباء إذا ضاق أصلها عن الفروض.

انظر: المصباح المنير (صـ ٥٩٩).

أحدهما: أن النبى ﷺ، أمنا من ذلك بقوله: «**لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق**»(١).

والثاني: أن سعة الأقطار بالمسلمين وكثرة العدد لا يمكن أحدًا ضبط أقوالهم، ومن ادعى ذلك لم يخف كذبه انتهى(٢).

(م): وعدم انعقاده فى حياة النبى ﷺ.

(ش): علم من قوله: بعد وفاة النبى ﷺ، أنه لا ينعقد الإجماع فى حياته؛ لأنه إن أجمع معهم فالحجة فى قوله وإلا فلا اعتبار بقولهم.

(م): وأن التابعى المجتهد معتبر معهم، فإن نشأ بعد فعلى الخلاف فى انقراض العصر.

---

(١) حديث: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق» أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٦٦٧/٦)، مسلم فى صحيحه (١٥٢٣/٣)، أبو داود فى سننه (٤٣٧/٤)، ابن ماجه فى سننه (٤/١)، الحاكم فى المستدرك (٤٤٩/٤، ٤٥٠) كلهم، بألفاظ متقاربة عن المغيرة بن شعبة وثوبان رضى الله عنهما، مرفوعًا وقال الترمذى: حسن صحيح.

(٢) قلت: قسم ابن حزم الإجماع إلى قسمين فقال: إن الإجماع المتيقن ولا إجماع غيره، لا يصح تفسيره ولا ادعاؤه بالدعوى، لكن ينقسم إلى قسمين: أحدهما: كل مالا يشك فيه أحد من أهل الإسلام، فى أن من لم يقل به فليس مسلمًا، كشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وكوجوب الصلوات الخمس، وكصوم شهر رمضان وكتحريم الميتة والدم والخنزير، والإقرار بالقرآن وجمله الزكاة، فهذه أمور من بلغته فلم يقر بها فليس مسلمًا، فإذا كان كذلك فكل من قال بها فهو مسلم، فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام.

والقسم الثانى: شىء شهده جميع الصحابة رضى الله عنهم من فعل رسول الله ﷺ أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه ﷺ منهم، كفعله فى خيبر إذا اعطاها يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر. يخرج المسلمون إذا شاءوا. فهذا لا شك عند كل أحد فى أنه لم يبق مسلم فى المدينة إلا شهد الأمر أو وصل إليه، يقع ذلك الجماعة من النساء والصبيان الضعفاء، ولم يبق بمكة والبلاد النائية مسلم إلا عرفه وسر به. على أن هذا القسم من الإجماع قد خالفه قوم بعد عصر الصحابة رضى الله عنهم، وهمًا منهم وقصدًا إلى الخير وخطأً باجتهادهم. فهذان قسمان للإجماع ولا سبيل إلى أن يكون الإجماع خارجًا عنهما، ولا أن يعرف إجماع بغير نقل صحيح إليهما. ولا يمكن أحد إنكارها، وما عداهما فدعوى كاذبة، وبالله تعالى ومن دعى أنه يعرف إجماعًا خارجا من هذين النوعين، فقد كذب على جميع أهل الإسلام، ونعوذ بالله العظيم من مثل هذا. انتهى.

انظر: الإحكام لابن حزم (٥٥٥/١، ٥٥٦).

(ش): علم من إطلاقه المجتهد أن التابعى إذا كان موجودًا فى عصر الصحابة فلا يعتد بإجماع الصحابة مع مخالفته خلافًا لقوم.

لنا: تناول أدلة الإجماع للكل، واستدل كثيرون منهم الإمام فخر الدين بتسويغ الصحابة للتابعى مخالفتهم، ورجوعهم إليه فى بعض الوقائع لقول أنس: «سلوا الحسن»[(١)] وابن عباس، لما سئل عن نذر ذبح الولد قال: سلوا.... مسروقا[(٢)]. وقصة أبى سلمة[(٣)] فى العدة، وهذا لا يدل؛ لأن ذلك جوز عند اختلاف الصحابة فلا يلزم من اعتبار قوله عند الخلاف اعتباره عند وفاقهم، وهذا إذا كان مجتهدًا وقت إجماعهم، فإن نشأ بعدهم أى: صار مجتهدًا بعد الإجماع فخلافه مبنى على أنه هل يشترط فى الإجماع انقراض العصر؟ فمن شرط انقراضه قال: لا ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته، ومن لم يشترط لم يعتد بخلافه وهو ما قطع به الغزالى وابن السمعانى، كمت أسلم بعد تمام الإجماع، واعلم أن هذه المسألة من جملة أفراد التى قبلها، وهى مخالفة الواحد هل يؤثر؟ ولهذا قال الغزالى: هذه المسألة إنما يتصور الخلاف فيها مع من يوافق على أن إجماع الصحابة يندفع بخلاف واحد منهم كما سبق، أما من ذهب إلى أنه لا يدفع إجماع الأكثر بالأقل كيفما كان لا يختص كلامه بالتابعى.

---

(١) هو: الحسن بن يسار أبو سعيد البصرى كان من سادات التابعين وكبرائهم، فصيحا، أديبا، عالمًا، فقيهًا، ثقة، مأمونًا، ناسكًا، رأسًا فى العلم، جمع من كل فن، رأسا فى العمل عابدًا زاهد ورع، لقى عائشة وعليًا رضى الله عنهما ولم يسمع منهما وسمع ابن عمر، وأنسًا، وسمرة، وعددًا كبيرًا من الصحابة والتابعين، وروى عنه خلائق من التابعين، وحيث أطلق الحسن فى كتب الفقه والحديث والرجال فهو المقصود. توفى سنة ١١٠ هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٣٥٤/١)، طبقات ابن سعد (١٥٦/٧)، تهذيب الأسماء واللغات (١٦١/١).

(٢) هو: مسروق بن الأجدع بن مالك، الإمام أبو عائشة الهمذانى الكوفى الفقيه العابد من فقهاء التابعين المشهورين، روى عن أبى بكر وعمر وعلى ومعاذ، وروى له أصحاب الكتب الستة، كان أعلم بالتقوى من شريح توفى سنة ٦٣ هـ.
انظر: الإصابة (٢٩١/٦)، شذرات الذهب (٧١/١).

(٣) هو: أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهرى المدنى أحد الأعلام، قيل: اسمه عبد الله، وقيل: إسماعيل، وقيل: اسمه وكنيته واحد، ثقة فقيها كثير الحديث أحد بحور العلم، روى عن أبيه، وعثمان وطلحة، وعروة، وروى عنه ابنه عمر، وأولاد إخوته، توفى سنة ٩٤ هـ وقيل: ١٠٤.
انظر: طبقات الحفاظ (صـ ٢٣)، طبقات الفقهاء (صـ ٦١)، تهذيب التهذيب (١٢٥/٢، ١١٨).

(م): وأن إجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت، والخلفاء الأربعة، والشيخين، وأهل الحرمين، وأهل المصرين الكوفة والبصرة، غير حجة.

(ش): قوله: غير حجة، مرفوع خبير أن، أى: علم من عموم مجتهد الأمة أن إجماع من ذكر ليس بحجة؛ لأنهم ليسوا كل الأمة، والأول خالف فيه مالك فأجراه أكثر أصحابه على ظاهره وأوله بعض أصحابه على ترجيح روايتهم على غيرهم مع مخالفة غيرهم لهم، وقد أشار الشافعى رضى الله عنه، إليه فى القديم ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم، وبعضهم قال: أراد اتباعهم أولى مع تجويز المخالفة لعلو، وبعضهم قال: أراد الصحابة، وبعضهم: التابعين وتابعيهم.

وقال ابن دقيق العيد: الذى نقطع به ولا يصح سواه أن علمهم إنما يقوى فيما طريقه النقل، وما تقتضى العادة، فإنه لو تغير لعلم التغيير وزمانه، وأما مسائل الاجتهاد فلا، هذا مع أنه قد ادعى أنه لم يختلف فى مسألة فى غير المدينة إلا وقد اختلف فيها أهل المدينة. انتهى.

والثانى: خالف فيه الشيعة محتجين بقوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت**﴾ [الأحزاب: ٣٣] فنفى الخطأ.

وأجيب: بأنها نزلت فى الأزواج لدفع التهمة عنهم، وسياقها يدل على ذلك، فإن قيل: لو كان المراد الأزواج لقيل: عنكن الرجس.

قلنا: لأنه أراد معهن غيرهن من الذكور كعلى والحسن والحسين، وإذا اشتمل الجمع على مذكر ومؤنث غلب المذكر كقوله تعالى: ﴿**أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت**﴾ [هود: ٧٣].

والثالث: خالف فيه أبو حازم من الحنفية، وتعبير المصنف بالخلفاء أحسن من تعبير ابن الحاجب بالأئمة الأربعة؛ لأنه أظهر فى إرادة أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى رضى الله تعالى عنهم.

والرابع: خالف فيه قوم. لقوله: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر»(١).

والخامس والسادس: حكى الغزالى الخلاف فيه عن طائفة، ومدركهم انتشار الصحابة فى هذه البلاد دون غيرها، وهو فى الحقيقة راجع لخلاف الظاهرية المخصصين له بالصحابة إلا أنه أخص من ذلك.

---

(١) أخرج الحديث عن حذيفة رضى الله عنه، الإمام أحمد فى المسند (٣٨٢/٥، ٣٨٥)، الترمذى فى سننه (٥٦٩/٥)، الحاكم فى المستدرك (٧٥/٣)، البيهقى فى السنن الكبرى (١١٣/٨).

(م): وأن المنقول بالآحاد حجة وهو الصحيح فى الكل.

(ش): أى: فى المسائل الست السابقة، وفيه تنبيه على الخلاف فيها لكن الصحيح هنا أن المنقول بالآحاد حجة، لأن الإجماع من جملة الأدلة، فلا يشترط التواتر فى نقله قياسًا على نقل السنة وهذا ما صححه الإمام والآمدى وغيرهما، وخالف الأكثرون فشرطوا التواتر فى نقله محتجين بأنّا إنما عملنا بخبر الواحد لإجماع الصحابة عند نقل العدل عن رسول الله ﷺ، أما إذا نقل الإجماع بطريق الآحاد، فلا يجوز أن يستند إليه إلا بالقياس على محل الإجماع، ولم يتعبد بالقياس فى قواعد الشريعة، هذا كلام الشيخ أبى حامد الإسفرايينى، والأصح الأول، وقال الغزالى: من جعل مأخذ الإجماع دليل العقل فى استحالة الخطأ بحكم العادة، لزمه اشتراط عدد التواتر، ومن جعل مأخذه السمع، اختلفوا على قولين.

(م): وأنه لا يشترط عدد التواتر، وخالف إمام الحرمين.

(ش): أى علم من مجتهد الأمة وجود مسمى الجمع، ولا يشترط فى المجمعين بلوغهم عدد التواتر عند الأكثرين؛ لأن أدلة الإجماع تدل على عصمة المؤمنين والأمة مطلقًا، من غير فرق بين بلوغهم حد التواتر أم لا، خلافًا للإمام، والذى رأيته فى البرهان: ذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا يجوز انحطاط علماء العصر عن مبلغ التواتر، وجوزه الأستاذ أبو إسحاق وقال: لو أجمعوا كان إجماعهم حجة، ثم طرد قياسه، فقال: يجوز أن لا يبقى فى الدهر إلا مفت واحد، ولو اتفق ذلك فقوله حجة كالإجماع، قال الإمام: والذى نرتضيه وهو الحق، أنه يجوز انحطاط عددهم، بل يجوز شغور الزمان عن العلماء وتعطيل الشريعة، وأما القول بأن إجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجة، فهو غير مرض، فإن مأخذ الإجماع يستند إلى طرد العادة، ومن لم يحسن إسناد الإجماع إليه لم يستقر له قدم فيه. انتهى.

فعلى هذا هنا مسألتان: جواز ذلك، وهل هو حجة أم لا؟ وهكذا الإمام يوافق على الأول، ولكنه يخالف فى الثانى، وكلام المصنف فيه، واعلم أن التجويز إنما يتجه إذا قلنا بثبوت الإجماع بدليل السمع، فأما من يثبته بدليل العقل كإمام الحرمين، وهو أن الجمع الكثير لا يمكن تواطؤهم على الخطأ عادة فلابد من اشتراط التواتر عنده.

(م): وأنه لو لم يكن إلا واحد لم يحتج به وهو المختار.

(ش): أى علم من قولنا: اتفاق أنه لو لم يكن فى العصر إلا مجتهد واحد فليس بحجة؛ لأن العصمة إنما تثبت للأمة، وقال الأستاذ أبو إسحاق: إنه حجة وعزاه الهندى

للأكثرين، قيل: أما كونه ليس بإجماع فلا خلاف فيه.

قلت: ذكر الغزالى أنّا إن اعتبرنا موافقة العوام فإذا قال الواحد قولاً وساعده العوام فهو إجماع الأمة فيكون حجة، وإن لم نلتفت إلى قولهم فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع؛ لأنه يستدعى عددًا حتى يسمى إجماعًا.

(م): وأن انقراض العصر لا يشترط، وخالف أحمد وابن فورك وسليم فشرطوا انقراض كلهم أو غالبهم أو علمائهم، أقوال اعتبار العامى والنادر، وقيل: يشترط فى السكوتى، وقيل: إن كان فيه مهلة، وقيل: إن بقى منهم كثير، وأنه لا يشترط تمادى الزمن، وشرطه إمام الحرمين فى الظنى.

(ش) علم من قوله: فى عصر، أنه لا يشترط فى انعقاد الإجماع انقراض عصر المجمعين، وفيه مذاهب:

أصحها عند المحققين: أنه لا يشترط، بل يكون اتفاقهم حجة وإن لم ينقرضوا، حتى لو رجع بعضهم كانت الحجة عليه.

والثانى: يشترط، وهو قول أحمد، واختاره ابن فورك، وسليم الرازى، من أصحابنا، وإذا قلنا بهذا فهل يشترط انقراض كلهم أو انقراض غالبهم أو انقراض علمائهم؟ ثلاثة أقوال، وهى مبنية على الخلاف السابق، والقائل باشتراط غالبهم هو القائل بأنه لا يعتبر بمن ندر عن المجمعين، والقائل باشتراط انقراض علمائهم هو القائل بأنه لا عبرة بوفاق العوام، وإليه أشار بقوله: أقوال اعتبار العامى والنادر، والقائل انقراض الكل، هو الذى لا يشترط شيئًا من ذلك.

والثالث: إن كان سكوتيًّا اشترط لضعفه بخلاف القولى وهو رأى البندنيجى[1]، واختاره الآمدى.

والرابع: ينعقد قبل الانقراض فيما لا مهلة فيه، ولا يمكن استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج دون غيره، وحكاه ابن السمعانى، وسيأتى نظيره فى السكوتى.

والخامس: إن لم يبق من المجتمعين إلا عدد ينقصون عن أقل عدد التواتر فلا يكترث ببقائهم ويحكم بانعقاد الإجماع حكاه القاضى، وقوله: وأنه لا يشترط أى: لا يشترط فى

---

(١) هو: الحسن بن عبد الله، وقيل: عبيد الله، أبو على البندنيجى الفقيه الشافعى من أصحاب الشيخ أبى حامد الغزالى، كان حافظًا للمذهب، من مصنفاته: الجامع، والذخيرة، توفى سنة ٤٢٥ هـ.

انظر: تاريخ بغداد (٣٤٣/٧)، البداية والنهاية (٣٧/١٢)، تهذيب الأسماء (٢٦١/٢).

انقراض العصر تمادى الزمان وطول المكث، وفصل إمام الحرمين بين أن يكون الإجماع مقطوعًا به فلا يشترط فيه الانقراض ولا طول مكث بعد قوله، وبين أن يكون حكمًا مطلقًا يسنده المجمعون إلى الظن، فلابد فيه من غلبة الزمن، فإذا طال ولم ينقدح على طوله لواحد منهم خلاف فهو يلتحق بقاعدة الإجماع.

ونقل ابن الحاجب مذهب الإمام فى أصل المسألة أنه إن كان عن قياس اشترط وإلا فلا، وقال الهندى: فصل الإمام بين أن يعلم أن متمسكهم ظنى فليس بحجة حتى يطول الزمان، وتتكرر الواقعة، قال: ومقتضى هذا أنهم لو انقرضوا عقب الإجماع لا تستقر حجته، ولو بقوا بعد التكرر وتطاول الزمان يكون حجة، وإن كان قطعيًا فلا يعتبر الانقراض ولا التطاول، وعلى هذا فاقتصار المصنف فى النقل عن الإمام على تمادى الزمن وحده ليس بجيد، بل لابد أن يقول: وتكرر الواقعة؛ وعليه الإمام فى البرهان، وشرط ما ذكرناه: أن يغلب عليهم فى الزمن الطويل ذكر تلك الواقعة وتردد الخوض فيها فلو وقعت الواقعة فسبقوا إلى حكم فيها ثم تناسوها إلى ما سواها فلا آخر للزمان والحالة هذه، ثم بنى على ذلك أنهم لو قالوا عن ظن ثم ماتوا على الفور لا يكون إجماعًا، ثم أشار إلى ضبط الزمن، فقال: المعتبر زمن لا يعرض فى مثله استقرار الجم الغفير على رأى إلا عن حاصل قاطع، وما نزل منزلة القاطع على الإقرار.

(م): وأن إجماع السالفين غير حجة وهو الأصح.

(ش): علم ذلك من قوله: الأمة، فإجماع الأمم السالفة ليس بحجة لأنه إنما صار حجة بالشرع، والشرع لم يرد إلا بعصمة هذه الأمة، وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن إجماع كل أمة حجة، ولم يبينوا أن الخلاف فى كونه حجة عندنا أو عندهم، ويحتمل أنه عندنا، وهو فرع على كونه حجة عندهم فإذا ثبت أنه حجة عندهم فيتفرع على أنه شرع لنا أو لا؟.

فإن قلنا: نعم، فيكون عندنا إجماعهم حجة وإلا فلا وفيه نظر.

(م): وأنه قد يكون عن قياس خلافًا لمانع جواز ذلك أو وقوعه مطلقًا أو الخفى.

(ش): علم من إطلاق الاجتهاد أنه يكون مستنده إلى النص، ولا خلاف فيه، ويكون عن قياس وفيه مذاهب:

أحدها: أنه جائز واقع وعليه الجمهور.

وثانيها: جائز غير واقع.

والثالث: أنه غير ممكن إذ لا يتصور اتفاق الخلق الكثير فى مظنة الظن وهو قول داود

وابن جرير.

والرابع: إن كانت الأمارة جلية جاز أو خفية فلا، وقال المقترح: عندى لا يستحيل ذلك فى العادة لكن بعض صور الإجماع تتشعب فيه الظنون فيستحيل عند عدم ظهور الظن ودقة النظر فى الواقعة الإجماع على ذلك الظن البعيد عادة، ثم اختلف القائلون بالوقوع فى أنه يحرم مخالفته، إذا ما وقع إطباقهم على أنه حجة.

(م): وأن اتفاقهم على أحد القولين قبل استقرار الخلاف جائز، ولو من الحادث بعدهم، وأما بعده منهم فمعنه[1] الإمام، وجوزه الآمدى مطلقًا، وقيل: إلا أن يكون مستندهم قاطعًا، وأما من غيرهم فالأصح يمتنع إن طال الزمان.

(ش): إذا اختلف أهل العصر على قولين، ثم اتفقوا فله حالتان:

إحداهما: أن يكون قبل استقرار الخلاف، فالجمهور على جوازه خلافًا للصيرفى؛ لرجوعهم إلى الصديق فى قتال مانعى الزكاة بعد سبق الخلاف فيه وإذا جوزنا ذلك لهم جاز للحادث بعدهم.

الثانية: أن يستقر ويمضى أصحاب الخلاف عليه مدة، وفيه مسألتان:

إحداهما: إذا اختلف أهل العصر على قولين فهل يجوز لأهل ذلك العصر بعينهم بعد استقرار الخلاف، الاتفاق على أحد القولين، والمنع من المصير إلى القول الآخر فيه خلاف مبنى على اشتراط انقراض العصر، فإن شرطناه جاز قطعًا وإلا ففيه مذاهب.

أحدها: وهو اختيار الإمام: أنه لا يجوز مطلقًا.

الثانى: وهو اختيار الآمدى عكسه.

والثالث: يجوز إن كان مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد ولا دليل قاطع.

المسألة الثانية: إذا اختلفوا على قولين، ومضوا على ذلك، فهل يتصور انعقاد إجماع العصر الثانى بعدهم على أحدهما، حتى يمتنع المصير إلى القول الآخر فذهب الجمهور إلى امتناعه، منهم الأشعرى، وأحمد بن حنبل، وإمام الحرمين والغزالى.

وذهب جماعة إلى الجواز، وأشار بقوله: إن طال الزمان، إلى أنه إذا تمادى الزمان المتطاول على قولين بحيث يقضى العرف بأنه لو كان ينقدح وجه فى سقوط أحد القولين مع طول المباحثة لظهر ذلك فى الباحثين فحينئذ لا يجعل ذلك إجماعًا، بخلاف ما إذا

---

(١) «فمعنه» كذا بالأصل وهو تحريف.

قرب فإنه لا أثر للاختلاف السابق، وهذا التفصيل اختاره إمام الحرمين، قال الكياالهراسى: ذهب قوم إلى أن هذا النوع لا يتصور وإليه مال إمام الحرمين، والذين أحالوا تصويره اختلفوا على ثلاثة طرق، فقيل: لأن إجماع التابعين لا يحتج به، وقيل: لأن الإجماع لا يصدر إلا عن اجتهاد، والخلاف على قولين يقتضى صدور الأقوال عن الاجتهاد، وقال الإمام: استحالة تصوره من حيث إنه إذا تمادى الخلاف فى زمان متطاول بحيث يقضى العرف بأنه لو كان يقدح وجه فى سقوط أحد القولين مع طول المباحثة لظهر فى المباحثين، فإذا انتهى الأمر إلى هذا المنتهى، ولم يتجدد بلوغ ما يجب الحكم به فلا يقع فى العرف درس مذهب طال الذب عنه، فإن فرض ذلك فالإجماع محمول على بلوغ خبر يجب الحكم بمثله سوى ما كانوا خائضين فيه من مجال الظنون.

(م): وأن التمسك بأقل ما قيل حق.

(ش): أخذ الشافعى بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلاً ووافقه القاضى وكثيرون، وخالفه قوم، مثاله: اختلاف العلماء فى دية الكتابى؛ قيل: كدية المسلم، وقيل النصف، وقيل بل الثلث فقط، فأخذ به الشافعى، وظن جماعة أنه راجع للإجماع، فإن الأمة أجمعت على ذلك الأقل، فإن من أوجب الكل والنصف فقد أوجب الثلث ضرورة كونه بعضه، فالكل مطبقون على وجوب الثلث، وهذا هو ظاهر إدراج المصنف له فى باب الإجماع، لكن القاضى أبو بكر فى التقريب، ذكر أن بعضهم عزى ذلك إلى الشافعى، ثم قال: ولعل الناقل عنه زل فى كلامه، وقال الغزالى: هو سوء ظن به؛ فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالفة فيه، والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه، وحينئذ فليس تمسكًا بالإجماع، بل بمجموع هذين الدليلين.

أحدهما: على إثبات الأقل.

والآخر: على نفى الزيادة وهو البراءة الأصلية.

قال شارحه العبدرى: ليس تمسكًا بالإجماع، أى فى إبطال الزيادة على أصل ما قيل بها فى أقل ما قيل، فهو تمسك بالإجماع بدليل قوله: المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه لهم، وما زاد ينازع فيه، والأصل براءة الذمة منه فلا يزاد بغير دليل. وهنا تنبيه آخر وهو أن الشافعى رضى الله عنه، إنما أخذ بالأقل إذا كان الأقل مجمعًا عليه، ولم يدل دليل على الزيادة، بل الزيادة منفية بالبراءة الأصلية، فأما إذا دل دليل على الزيادة أقوى من البراء الأصلية فلا يأخذ بالأقل مطلقا ولهذا لما اختلف الناس فى العدد الذى تنعقد به الجمعة، فقيل: أربعون، وقيل ثلاثة فلم يأخذ الشافعى رضى الله عنه، بالأقل

لأنه وجد فى الأكثر دليلاً أقوى من البراءة الأصلية ربما إذا ذكرناه يندفع استشكال من أوردها على هذا الأصل.

(م): أما السكوتى فثالثها حجة لا إجماع، ورابعها: يشترط الانقراض، وقال ابن أبي هريرة: إن كان فتيا، وأبو إسحاق المروزى عكسه، وقوم إن وقع فيما يفوت استدراكه، وقوم فى عصر الصحابة، وقوم إن كان الساكتون أقل، والصحيح حجة، وفى تسميته إجماعًا خلاف لفظى، وفى كونه إجماعًا حقيقة تردد مثاره أن السكوت المجرد عن أمارة رضًا وسخط مع بلوغ الكل ومضى مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية وهى صورة السكوت هل يغلب ظن الموافقة؟.

(ش): تناول إطلاقه الاتفاق فى الحد السابق القولى والسكوتى وما سبق فى القولى، أما الإجماع السكوتي: فهو أن يفتي واحد ويسكت الباقون بعد علمهم، ونظرهم، وفيه مذاهب:

أحدها: أنه ليس بإجماع ولا حجة لاحتمال توقفه في المسألة، أو ذهابه إلى تصويب كل مجتهد وحكاه القاضى أبو بكر عن الشافعي رضى الله عنه، واختاره وقال: إنه آخر أقواله، وإمام الحرمين وقال: إنه ظاهر مذهبه، ولهذا قال: لا ينسب إلى ساكت قول، قال الإمام: وهى من عبارته الرشيقة، وقال الغزالى فى المنخول: نص عليه فى الجديد.

الثاني: أنه إجماع وحجة، وحكاه الآمدى عن بعض أصحابنا واختاره صاحب البديع.

والثالث: حجة لا إجماع؛ وبه قال الصيرفي، واختاره الآمدى وابن الحاجب فى مختصره الكبير، وقال: لا إجماع قطعي، ونبه الآمدى فى مسألة انقراض العصر على شرط فيه، وهو ما قبل انقراض العصر فأما بعد انقراضه، فإنه يكون إجماعًا.

والرابع: إجماع بشرط انقراض العصر، وهو رأى البندنيجى من أصحابنا، وقال الشيخ فى اللمع: إنه المذهب، قال: فأما قبل انقراضه، فهل يقول إنه ليس بإجماع قطعًا، وعلى الخلاف طريقان.

والخامس: إجماع إن كان فتيا لا إن كان حكما وهو قول ابن أبى هريرة كذا حكاه الآمدى، والذى فى المحصول عنه: لا إن كان من حاكم، وبينهما فرق إذ لا يلزم من صدوره من الحاكم: أن يكون قاله على جهة الحكم، فقد يفتى الحاكم، وهذا وجه إعراض المصنف عن ذكر مقالته فى الشق الآخر كما لم يتحرر له فيه شيء.

والسادس: عكسه قاله أبو إسحاق المروزى؛ معتلاً، بأن الأغلب أن الصادر عن

الحاكم يكون عن تشاور.

السابع: إن وقع فى شىء يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج كان إجماعًا وإلا فلا حكاه ابن السمعانى.

والثامن: إن كان فى عصر الصحابة كان إجماعًا وإلا فلا حكاه الماوردى.

التاسع: إن كان الساكتون أقل كان إجماعًا وإلا حكاه السرخسى من الحنفية وما صححه المصنف سبقه إليه الرافعى حيث قال فى كتاب القضاء: المشهور عند الأصحاب أن الإجماع السكوتى حجة، وهل هو إجماع؟ فيه وجهان، وقال الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع: إنه إجماع على المذهب، وأشار المصنف إلى أن الخلاف حينئذ فى تسميته إجماعًا لفظى لأن التفريع على كونه حجة، وفى كونه إجماعًا حقيقة تردد مثاره أن السكوت المجرد عن أمارات الرضا والسخط مع العلم ببلوغ جميع أهل العصر الواقعة ولم يخالفوا ومضى عليهم مهلة النظر عادة فى مسألة واقعة فى محل الاجتهاد ليخرج الاتفاقية، وخرج بالتكليف ما لو كانت المسألة فى تفضيل شخص على آخر، وهذه شروط الإجماع السكوتى، هل يغلب ظن الموافقة أم لا؟ وفات المصنف من الشروط: أن يتكرر مع طول المدة[1]، وأن يكون بعد استقرار..... المذاهب[2].

(م): وكذا الخلاف فيما لا ينتشر.

(ش): إذا أفتى واحد ولم ينتشر بين أهل عصره ولم يعرف له مخالف، ذهب بعضهم

---

(١) قال: الشوكانى: إن ذلك إن كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه فإنه يكون السكوت إجماعًا، وبه قال إمام الحرمين الجوينى، قال الغزالى فى المنخول: المختار أنه لا يكون حجة إلا فى صورتين: أحدهما سكوتهم وقد قطع بين أيديهم قاطع لا فى مظنة القطع والدواعى تتوفر على الرد عليه.
الثانى: ما يسكتون عليه على استمرار العصر وتكون الواقعة بحيث لا يبدى أحد خلافا فأما إذا حضروا مجلسا فأفتى واحد وسكت آخرون فذلك اعتراض لكون المسألة مظنونة والأدب يقتضى أن لا يعترض على القضاة والمفتين. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٥).

(٢) قوله: «وأن يكون بعد استقرار المذاهب»، ربما يكون ذلك خطأ من الناسخ والصحيح «قبل»، قال: الشوكانى، إنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لا بعدها فإنه لا أثر للسكوت لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض إذا أفتى أو حكم بمذهبه مع مخالفته لمذاهب غيره وهذا التفصيل لابد منه على جميع المذاهب السابقة هذا فى الإجماع السكوتى إذا كان سكوتا عن قول. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٥).

إلى أنه إجماع أو حجة على الخلاف السابق؛ لأن الظاهر وصوله إليهم مع الانتشار فيكون كالسكوت مع العلم به، وعلى هذا تأتى مذاهب التفصيل، لكن الأكثرين هنا على أنه ليس بحجة، وقال الرازى: إن كان القول مما تعم به البلوى كان كالسكوتى وإلا لم يكن حجة.

(م): وأنه قد يكون فى دنيوى ودينى وعقلى لا تتوقف صحته عليه.

(ش): علم من قوله: «**على أمر**»، أنه يستدل بالإجماع فى الأمور الدنيوية كالآراء والحروب، وتدبير الجيوش، وأمور الرعية، لأن أدلة الإجماع لم تفصل بين أن يتفقوا على أمر دينى أو دنيوى وللقاضى عبد الجبار فيه قولان، ووجه المنع أن المصالح تختلف بحسب الأزمان، فلو كان حجة للزم ترك المصلحة وإثبات ما لا يصلح فيه، وقطع به الغزالى، وقال ابن السمعانى إنه الأصح، لا لهذا المأخذ المعتزلى، بل ذكره غيره، ومنهم من فصل بين ما يكون بعد استقرار الرأى وبين ما يكون قبله فقال بحجية الأول دون الثانى حكاه الهندى، وأما الأمور الدينية كوجوب الصلاة والزكاة فبالاتفاق، وأما العقلى فيستدل به فيما لا تتوقف حجته على الإجماع كحدوث العالم ووحدة الصانع، لجواز معرفة هذين قبل معرفة الإجماع، وأما ما يتوقف على إثباته فلا يستدل به كإثبات الصانع والنبوة فإن الإجماع يتوقف على ذلك وإلا لزم الدور.

(م): ولا يشترط فيه إمام معصوم.

(ش): أى خلافًا للروافض بناء على رأيهم أنه لا يجوز خلو زمن من أزمنة التكليف عن الإمام المعصوم، ومتى كان كذلك كان الإجماع حجة من حيث إن الإمام داخل فيهم لا من حيث الإجماع.

(م): ولابد له من مستند[1] وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد معنى وهو الصحيح فى الكل.

(ش): مذهب الجماهير أنه لا يجوز حصول الإجماع إلا عن مستند شرعى، قالوا: وإذا كان النبى ﷺ، لا يقول ما يقوله إلا عن وحى فالأمة أولى أن لا يقولوا إلا عن دليل، وهذا معلوم من قوله فى الحد بمجتهد الأمة، وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد فائدة.

وقال قوم: يجوز أن يحصل بالمصادفة بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير

---

(١) لأن أهل الأجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام فوجب أن يكون عن مستند ولأنه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى إثبات نوع بعد النبى ﷺ وهو باطل.

انظر إرشاد الفحول (صـ ٧٩).

توقيف على مستند[1]، لكن سلموا أن ذلك غير واقع كما قاله الآمدى وإذا ثبت أنه لا ينعقد الإجماع إلا عن دليل فلا خلاف أنه ينعقد عن الكتاب والسنة، ثم إن كان عن نص غير محتمل، كان الحكم ثابتًا بالنص، ولو لم يكن للإجماع تأثير فى ثبوتهم، وإن كان النص خبر واحد فالحكم ثابت بالنص والقطع بصحته ثابت بالإجماع، وإن كان المستند ظاهرًا فالحكم ثابت بالظاهر، ونفى الاحتمال عن الظاهر والقطع بصحة الحكم ناشئ عن الإجماع، واختلفوا هل يجوز أن ينعقد عن القياس؟ وبه يثبت.

(م): مسألة: الصحيح إمكانه وأنه حجة وأنه قطعي حيث اتفق المعتبرون لا حيث اختلفوا كالسكوتي، وما ندر مخالفه، وقال الإمام والآمدى: ظني مطلقًا.

(ش): فيه ثلاث مسائل:

الأول: الإجماع ممكن خلافًا للنظام فى إحالته، ولمن قال بإمكانه لكن لا سبيل إلى الاطلاع عليه لتعذر الإحاطة بأقوال الخلق، والدليل عليه أنّا نعلم اتفاق الخلقِ الكثير والجم الغفير فى شرق البلاد وغربها على نبوة، محمد ﷺ، بسبب معجزته القاطعة، واتفاق أهل السنة على مقتضاها فأين الاستحالة والعسر؟.

الثانية: إذا ثبت إمكانه فهو حجة خلافًا لمن قال بتصوره وأنكر حجيته، والصحيح أنه حجة لله فى شريعته وقد تضافرت أدلة الكتاب والسنة على ذلك[2] ومنهم من احتج

---

(١) حكاه عبد الجبار عن قوم أنه يجوز أن يكون عن غير مستند وذلك بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من دون مستند، وهو ضعيف لأن القول فى دين الله لا يجوز بغير دليل.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧٩).

(٢) قال ابن تيمية: وأما إجماع الأمة فهو حق لا تجتمع الأمة ولله الحمد على ضلالة كما وصفها الله بذلك فى الكتاب والسنة فقال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر، كما وصف نبيهم بذلك فى قوله: ﴿الذى يجدونه مكتوبًا عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾، وبذلك وصف المؤمنين فى قوله: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ فلو قالت الأمة فى الدين بما هو ضلال لكانت لم تأمر بالمعروف فى ذلك ولم تنه عن المنكر فيه. وقال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا﴾ والوسط العدل الخيار، وقد جعلهم الله شهداء على الناس وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول، وقد ثبت فى الصحيح «أن النبى ﷺ، مر عليه بجنازة فأثنوا عليها خيرًا فقال: وجبت وجبت. ثم مر عليه بجنازة فأثنوا عليها شرًا فقال: وجبت وجبت. قالوا: يا رسول الله، ما قولك وجبت؟ قال: هذه الجنازة أثنيتم عليها خيرًا فقلت وجبت لها الجنة، وهذه الجنازة أثنيتم عليها شرًا فقلت وجبت=

عليه بطريق العقل، ومنهم من احتج بالعادة.

الثالثة: إذا قلنا إنه حجة فهل هو حجة قطعية بحيث نكفر أو نضلل مخالفه، أو ظنية؟ فذهب الأكثرون إلى الأول[1]، وذهب الآمدى والإمام إلى الثانى[2]، واختار المصنف تفصيلاً فى المسألة[3]، وهو إما أن يتفق المعتبرون على كونه حجة إجماعًا أو لا، فإن اتفقوا على أنه إجماع فهو حجة قطعية كالإجماع بالحد السابق، وإن اختلفوا فى الشىء هل هو إجماع أم لا؟ فهو حجة ظنية كالإجماع السكوتى، وما ندر مخالفه؛ ولهذا لما

=لها النار، أنتم شهداء الله فى الأرض»، فإذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشىء فقد أمر به، وإذا شهدوا أنه نهى عن شىء فقد نهى عنه ولو كانوا يشهدون بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء الله فى الأرض، بل ذكاهم الله فى شهادتهم كما ذكى الأنبياء فيما يبلغون عنه أنهم لا يقولون عليه إلا الحق، وكذلك الأمة لا تشهد على الله إلا بحق، وقال تعالى: ﴿واتبع سبيل من أناب إلىَّ﴾، والأمة منيبة إلى الله فيجب اتباع سبيلها، وقال تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾، فرضى عمن اتبع السابقين إلى يوم القيامة، فدل على أن متابعهم عامل بما يرضى الله، والله لا يرضى إلا بالحق لا بالباطل. وقال تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرًا﴾، وكان عمر بن عبد العزيز يقول كلمات كان مالكًا يؤثرها عنه كثيرًا، قال: «سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر من بعده سننًا الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستعمال لطاعة الله، ومعونة على دين الله، ليس لأحد تغييرها ولا النظر فى رأى من خالفها، فمن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله تعالى ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيرًا»، والشافعى رضى الله عنه لما جرد الكلام فى أصول الفقه احتج بهذه الآية على الإجماع كما كان يسمع هو وغيره من مالك. انتهى.

انظر: معارج الوصول (صـ ٢١ وما بعدها).

(١) وبه قال الصيرفى وابن برهان وجزم به من الحنفية الدبوسى وشمس الأئمة، وقال الأصفهانى إن هذا القول هو المشهور، وأنه يقدم الإجماع على الأدلة كلها ولا يعارضه دليل أصلا ونسبه إلى الأكثرين قال: بحيث يكفر مخالفه أو يضلل ويبدع. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧٨).

(٢) قال الرازى والآمدى أنه يفيد الظن. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (٧٩).

(٣) وهو مذهب ثالث إختاره المصنف، وهو التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتى، وما ندر مخالفه فيكون حجة ظنية. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧٩).

حكى ابن السمعانى الخلاف فى السكوتى، وأنه هل هو ظنى أو قطعى اختار أنه ظنى.

وقال ابن الحاجب: فيما ندر مخالفه لا يكون إجماعًا قطعيًا، وقال الهندى: من قال إنه إجماع فإنما يجعله إجماعًا ظنيًا لا قطعيًا، وإنما مثل المصنف بمثالين للتنبيه على أن المختلف فيه لا فرق بين أن يكون الأصح أنه ليس بحجة كما ندر مخالفه أو يكون حجة كالسكوتى[1].

(م): وخرقه حرام فعلم تحريم إحداث ثالث، والتفصيل إن خرقاه، وقيل: خارقان مطلقًا، وأنه يجوز إحداث دليل أو تأويل أو علة إن لم يخرق، وقيل: لا.

(ش): خرق الإجماع حرام، لأن الله تعالى توعد عليه بقوله: **﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾** [النساء: ١١٥]، ولا خلاف فيه إذا كان عن نص، فإن كان عن اجتهاد فحكى القاضى عبد الجبار قولاً: إنه يجوز لمن تقدم مخالفته؛ لأنه قول صادر عن اجتهاد. فيجوز خلافه والصحيح المنع؛ لأن الإجماع إذا وجد بأى دليل كان، صار حجة وحرم خلافه وفرع المصنف عليه مسائل:

أحدها: أنه يحرم إحداث قول ثالث فى مسألة واحدة، فإذا اختلف أهل العصر على قولين فهل لمن بعدهم إحداث ثالث؟ فيه مذاهب: أصحها المنع مطلقًا وعليه الجمهور كما إذا أجمعوا على قول واحد، حرم إحداث ثان[2].

الثانى: الجواز[3] وأشار المصنف بفاء التفريع إلى أن لا يجوز ثالث مع اعتقاد أنه خارق بل من جوز الثالث اعتقده غير خارق ومن منعه اعتقده خارقًا.

---

(١) وقد حكى الشوكانى مذهبا رابعا عن البزدوى وجماعة من الحنفية قالوا: الإجماع مراتب: فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، والإجماع الذى سبق فيه الخلاف فى العصر السابق بمنزلة خبر الواحد، واختار بعضهم فى الكل أنه ما يوجب العمل لا العلم. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧٩).

(٢) قال الأستاذ أبو منصور: وهو قول الجمهور، قال الكيا: إنه الصحيح وبه الفتوى وجزم به القفال الشاشى، والقاضى أبو الطيب الطبرى والرويانى، والصيرفى ولم يحكيا خلافه إلا عن بعض المتكلمين، وحكى ابن القطان الخلاف فى ذلك عن داود.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٦).

(٣) حكاه ابن برهان، وابن السمعانى عن بعض الحنفية والظاهرية ونسبه جماعة منهم القاضى عياض إلى داود، وأنكر ابن حزم على من نسبه إلى داود. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٦).

الثالث: وهو الحق عند المتأخرين أن الثالث إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه كان خارقًا فيكون حرامًا، وإلا جاز، مثاله أن الشافعى[١] رضى الله عنه، يقول: ما أسكر كثيره فقليله حرام سواء ماء العنب وهو المسمى بالخمر أو غيره، وأبو حنيفة يقول: المسكر من كل شىء حرام، وأما غير المسكر، فإن كان خمرًا فكذلك، وإلا فلا يحرم منه إلا القدر المسكر، فمن قال بحل ما لا يسكر من خمر وغيره وقصر التحريم على القدر المسكر من كل شىء فقد خرق الإجماع، لأن قوله فى الخمر لم يقل به أحد.

الثانية: إذا لم يفصل أهل العصر بين مسألتين بأن قال بعضهم بالحل فيهما وآخرون بالتحريم فيهما، وأراد من بعدهم بالتفصيل، فإن قالوا: لا فصل بين هاتين المسألتين امتنع التفصيل بالاتفاق؛ لأنه إجماع صريح كغيره من الإجماعات، كذا قاله الهندى، لكن الخلاف فيه ثابت، ومثله إذا لم ينصوا عليه بل يعلم اتحاد الجامع بين المسألتين كتوريث العمة والخالة لأنه رفع مجمع، وإلا فقيل: لا يجوز الفرق، وقيل: يجوز، وهو المختار، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «**والتفصيل**»، أى: ويحرم التفصيل، وقوله: «**إن خرقاه**»، قيد فى هذه والتى قبلها، وقوله: «**وقيل: خارقان**»، راجع إليهما أيضًا، وخرقه يتصور بما إذا نصوا على عدم الفصل أو علم اتحاد الجامع.

الثالثة: إذا استدل المجمعون بدليل على حكم أو ذكروا تأويلاً أقر عليه، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل أو علة؟ فإن كان فيه إلغاء الأول وإبطاله لم يجز لأنه يقتضى إبطال ما أجمعوا عليه، وخرق الإجماع حرام، وإن لم يكن فيه ذلك فالأكثرون على الجواز؛ لأنه قد يكون على الشىء أدلة، وقيل: لا يجوز لأن التأويل الجديد والدليل ليس سبيلاً للمؤمنين فوجب أن لا يجوز قبوله[٢].

---

(١) روى هذا التفصيل عن الشافعى، واختاره المتأخرون من أصحابه ورجحه جماعة من الأصوليين منهم ابن الحاجب، واستدلوا له بأن القول الحادث الرافع للقولين مخالف لما وقع الإجماع عليه، والقول الحادث الذى لم يرفع القولين غير مخالف لهما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه. ومثل الاختلاف على قولين: الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك فإنه يأتى فى القول الزائد على الأقوال التى اختلفوا فيها ما يأتى فى القول الثالث المخالف. ثم لابد من تقييد هذه المسألة بأن يكون الخلاف فيها على قولين أو أكثر قد استقر فلا وجه للمنع من أحداث قول آخر.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٦، ٨٧).

(٢) ذهب الجمهور إلى جواز ذلك لأن الإجماع والاختلاف إنما هو فى الحكم على الشىء بكونه كذا، وأما الاستدلال بالدليل أو العمل بالتأويل فليس من هذا الباب. قال ابن القطان: وذهب بعض أصحابنا إلى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم ويكون اجماعا على الدليل لا على الحكم.=

(م): وأنه يمتنع ارتداد الأمة سمعًا وهو الصحيح.

(ش): اختلفوا فى إمكان ارتداد الأمة فى عصر من الأعصار سمعًا لا عقلاً فمنهم من جوزه، والمختار الامتناع؛ لأنه خطأ وضلال، وهما منفيان عن الأمة بالأحاديث الدالة على عصمتها عن الخطأ، وأشار المصنف بقوله: سمعًا، إلى عدم امتناعه عقلاً.

(م): لاتفاقهم على جهل ما لم تكلف به على الأصح لعدم الخطأ.

(ش): يمتنع جهل جميع الأمة لما كلفوا به، كالجهل بكون الوتر واجبًا أم لا، وهل يجوز أن تشترك الأمة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به كالتفاضل بين عثمان وحذيفة ذهب كثيرون إلى الجواز لأن عدم العلم به ليس بخطأ، لأن الخطأ فى الشرعيات عبارة عن مصادفة الحكم أو عدم مصادفة طريقه فلا يلزم من إجماعهم على عدم العلم به إجماعهم على الخطأ، وذهب قوم إلى المنع لأنهم لو أجمعوا عليه لكان عدم العلم سبيلاً فكان يجب اتباعهم فيه فيحرم تحصيل العلم به وهو ضعيف؛ لأن عدم العلم ليس بسبيل لهم لأن السبيل ما يختاره الإنسان من قول أو عمل، واعلم أن ابن الحاجب لم يذكر هذه المسألة، وإنما ذكر مسألة هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشترك الأمة فى عدم العلم به؟.

وقال الهندى: الخلاف فيه مرتب على الخلاف السابق فمن منع هناك منع هنا بطريق الأولى، ومن وافق، ثم اختلفوا هنا فمنهم من جوزه، ومنهم من منع، ومنهم من فصل: فيجوز فيما إذا كان علمهم موافقًا لمقتضاه دون ما ليس كذلك وهو الأول، لأنه لا يجوز ذهولهم عما كلفوا به وإلا لزم إجماعهم على الخطأ، ووجه ترتيب الخلاف فيه على الخلاف السابق أن عدم التكليف لأمر عارض وهو عدم علمهم به، وأما فى السابقة فبالأصالة.

=وأجيب عنه بأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها، نعم إن أجمعوا على إنكار الدليل الثانى لم يجز إحداثه لمخالفة الإجماع، وذهب بعض أهل العلم إلى الوقف، وذهب ابن حزم إلى التفصيل بين النص فيجوز الاستدلال به وبين غيره فلا يجوز إحداثه، وبين الخفى فيجوز لجواز اشتباهه على الأولين، قال أبو الحسين البصرى: إلا أن يكون فى صحة ما استدلوا به إبطال ما أجمعوا عليه، وقال سليم الرازى: إلا أن يقولوا ليس فيها دليل إلا الذى ذكرناه فيمتنع. وأما إذا عللوا الحكم بعلة فهل يجوز لمن بعدهم أن يعلله بعلة أخرى؟ فقال الأستاذ أبو منصور وسليم الرازى: هى كالدليل فى جواز إحداثها إلا إذا قالوا لا علة إلا هذه أو تكون العلة الثانية مخالفة للعلة الأولى فى بعض الفروع فتكون حينئذ الثانية فاسدة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٧).

(م): وفى انقسامها فرقتين كل مخطئ فى مسألة تردد مثاره هل أخطأت.

(ش): هل يجوز انقسام الأمة إلى قسمين كل قسم مخطئ فى مسألة أخرى غير مسألة صاحبه، كاتفاق شطر الأمة على أن الترتيب فى الوضوء واجب وفى الصلوات الفائتة لا يجب، واتفاق الشطر الآخر على أن الترتيب فى الفوائت واجب وفى الوضوء غير واجب؟ فذهب الأكثرون إلى المنع لأن خطأهم فى المسألتين لا يخرجهم من أن يكونوا قد اتفقوا على الخطأ، وهو منفى عنهم، وجوزه المتأخرون، لأن المخطئ فى كل واحدة بعض الأمة، ومثار الخلاف أن المخطئين فى المسألتين جميعًا كل الأمة أو بعضهم.

(م): وأنه لا إجماع يضاد إجماعًا سابقًا خلافًا للبصرى.

(ش): ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع البت، على خلافه؛ لأنه يستلزم تعارض دليلين قطعيين، وأنه يمتنع، وذهب أبو عبد الله البصرى إلى أنه غير ممتنع، لأنه لا امتناع فى جعل الإجماع على قول حجة قاطعة ما لم يطرأ عليه إجماع آخر كما فى الإجماع على تجويز الأخذ بكلا القولين وتجويز الاجتهاد، لكن لما أجمعوا على أن كل ما أجمعوا عليه على وجه البت فإنه حق واجب العمل به فى جميع الأمصار أمنّا من وقوع هذا الجائز، فعدم الجواز عنده مستفاد من الثانى لا من الإجماع الأول، وعند الجماهير هو مستفاد من الإجماع الأول من غير حاجة إلى الثانى، والحاصل إن تبين كون الإجماع حجة يقتضى امتناع حصول إجماع آخر مخالف له عند الجماهير، وعند البصرى لا يقتضى ذلك لإمكان تصور كونه حجة إلى غاية إمكان حصول إجماع آخر.

(م): وأنه لا يعارضه دليل؛ إذ لا تعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون.

(ش): الإجماع لا يعارضه دليل؛ لأن ذلك إن كان قطعيًا فمحال، لأن تعارض دليلين قطعيين محال، لأنه يقتضى خطأ أحدهما، وإن كان ظنيًّا كالقياس وخبر الواحد، فظاهر، لأن الظنى لا يعارض القطعى، وتقديم القطعى على الظنى ليس من باب الترجيح. وعلم من إطلاقه الدليل أنه لا فرق فيه بين أن يكون نصًّا أو إجماعًا آخر، وتعارض الإجماعين يستحيل؛ لاقتضاء أن يكون أحدهما خطأ وباطلاً، وهو غير جائز على الإجماع، بخلاف النص فإنه يحتمل أن يكون أحدهما ناسخًا والآخر منسوخًا، وعلم منه أن كلامه فى الإجماع القطعى، أما الظنى فتجوز معارضته، فالإجماع المتفق عليه أولى من المختلف فيه.

(م): وأن موافقته خبرًا لا تدل على أنه عنه، بل ذلك الظاهر إن لم يوجد غيره.

(ش): الإجماع الموافق لمقتضى دليل إذا لم يعلم له دليل آخر لا يجب أن يكون مستندًا إلى ذلك الدليل؛ لاحتمال أن يكون له دليل آخر وهو مستنده، ولم ينقل إلينا استغناء

بالإجماع، هذا قول الجمهور، وعن أبى عبد اللـه البصرى: أنـه يكـون مستنده، ويجب تأويله على أنه أراد أن ذلك هو الظاهر إذا لم يوجد فى المسألة دليل سواه، لا أنه لذلك على سبيل الوجوب، وحكاه ابن برهان فى الوجيز، عن الشافعى أيضًا، وموضع الخلاف عبد الوهاب، فكان حق المصنف تقييد الخبر بالآحاد، ولينظر فـى هـذه المسألة مع قوله فيما سبق فى الأخبار: وأن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه.

ثالثها: إن تلقوه بـالقبول، فـإن كـون مستند الإجمـاع ودلالـة الإجمـاع على صدقه متقارب، وقد اقتصر ابن السمعانى على إيراد هـذه هنـا، وقـال: إنهـا تبنى علـى مسألة أخرى، وهى أن الإجماع يكون منعقدًا على الحكم الثابت بالدليل أو على الدليل الموجب للحكم، قال: وأصحهمـا الأول؛ لأن الحكـم هـو المطلوب مـن الدليـل، ولأجله انعقد الإجماع.

(م): خاتمة: جاحد المجمع عليه المعلـوم مـن الديـن بـالضرورة كـافر قطعًـا، وكـذا المشهور المنصوص فى الأصح، وفى غير المنصوص تردد، ولا يكفر جاحد الخفى، ولو منصوصًا.

(ش): من جحد مجمعًا عليه فله أحوال:

أحدها: أن يكون ذلك المجمع عليه معلومًا من الدين بالضرورة كأركان الإسلام فهو كافر قطعًا وليس كفره من حيث إنه مجمع عليه بل لجحده ما اشترك الخلق فـى معرفتـه، ولأنه صار بخلافه جاحدًا لصدق الرسول ﷺ، واعلم أنه قد يستشكل قولهم: المعلوم مـن الدين بالضرورة؛ فإنه ليس فى الأحكام الشرعية على قاعدة الأشعرية شـىء يعلـم كونـه حكمًا شرعيًا إلاّ بدليل، وجوابه: أنها تثبت بأعظم دليل، وإنما سميت ضرورية فى الدين من حيث أشبهت العلوم الضرورية فى عدم تطرق الشك إليها واستواء الخـواص والعـوام فى تركها.

الثانية: أن لا يبلغ رتبة الضرورى لكنه مشهور، فينظر، فإن كان نص فيه كالصلوات ففى تكفيره خلاف والأصح نعم، وإن لم يكن فيه نـص ففـى الحكـم بتكفيره خـلاف، وصحح النووى فى باب الردة التكفير، ونقل الرافعى فى باب حد الخمر عـن الإمـام أنـه لم يستحسن إطلاق القول بتكفير المستحل، وقـال: كيـف يكفـر مـن خـالف الإجمـاع، ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع؟! وإنما نبدعـه ونضلله، وأول مـا ذكـره الأصحـاب على ما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت فى الشرع ثم خالفه، فإنـه يكـون ردًّا للشرع.

الثالثة: أن يكون خفيًّا لا يعرفه إلا الخواص كفساد الحج بالوطء قبل الوقوف، وتوريث بنت الابن السدس مع بنت الصلب، فإذا اعتقد المعتقد فى شىء من هذا أنه خلاف إجماع العلماء لم يكفر، لكن يحكم بضلاله وخطئه، ولا فرق فى هذا القسم بين المنصوص عليه وغيره لاشتراك الكل فى الخفاء ولا نعلم خلافًا، وأنكروا على ابن الحاجب حيث أوهمت عبارته حكاية قول فيه بالتكفير، وهذا التقسيم المذكور يسلم شعث المسألة ويزيل كل إشكال فجزى الله تعالى المصنف خيرا، وختم لى بالحسنى بمنه وكرمه.

* * *

(م): الكتاب الرابع
فى القياس

(م): وهو حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل وإن خص بالصحيح حذف الأخير[١].

(ش): المراد بحمل معلوم على معلوم: إلحاقه به، وليس المراد بالمعلوم مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن، والفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور، وإنما قال معلوم ولم يقل موجود ولا شيء، لجريان القياس فى المعدوم والموجود، ممكنًا كان أو ممتنعًا؛ فإن القياس يجرى فيهما جميعًا، والشيء لا يطلق على المعدوم، وإنما لم يذكر بدل المعلوم الأصل والفرع، كما عبر به ابن الحاجب، لرفع إيهام كون الفرع والأصل وجوديين وليس بشرط ثم إن الأصل والفرع إنما يعقدون بعد معرفة القياس فتعريف القياس بهما دور، نعم فى التعبير بالأصل والفرع فائدة، وهى خروج ما لو كان أحدهما ليس أصلا للآخر فلا يكون قياسًا كالبر والشعير المتساويين فى علة حرمة الربا فإن أحدهما ليس أصلاً للآخر، لأن حرمة الربا ثابتة فيهما بالنص.

وإنما قال: فى معلوم آخر، لأن القياس هو الإلحاق فيستدعى وجود شيئين، وإنما قال: لمساواته فى علة حكمه؛ لأن القياس لا يوجد بدون العلة، واحترز به عن إثبات الحكم بالنص فإنه لا يكون قياسًا، كما لو ورد نص يخص الأرز بتحريمه الربا كما ورد فى البر.

وقد يخرج به حمل أحد الشيئين على الآخر إذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل فليس من شرط القياس المساواة، بل زيادته عليه كذلك، وكذا يخرج به حمله عليه لمجرد نفى الفارق بينهما مع أنه من أنواع القياسَ وإنما عدل عن قولهم لاشتراكهما فى علة الحكم إلى قوله: لمساواته؛ لأمرين:

---

(١) هذا هو المعنى إصطلاحًا، أما معناه فى اللغة، قال الشوكانى: تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به، ولذلك سمى المكيال مقياسًا، وما يقدر به النعال مقياسًا، ويقال فلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه، وقيل: هو مصدر قست الشيء إذا إعتبرته أقيسه قيسا وقياسا، ومنه قيس الرأى، وسمى امرؤ القيس لاعتبار الأمور برأيه، وذكر صاحب الصحاح، وابن أبى البقاء فيه لغة بضم القاف، يقال قسته أقوسة قوسا، هو على اللغة الأولى من ذوات الياء، وعلى اللغة الثانية من ذوات الواو. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ١٩٨)، مختار الصحاح (صـ ٥٨١)، لسان العرب (٣٧٩٣/٥)، القاموس المحيط (٢٥٣/٢).

أحدهما: أن القياس لغة: المساواة، فلفظ المساواة يطابق معناه اللغوى بخلاف لفظ الاشتراك.

ثانيهما: أن لفظ المشاركة يصدق بوجهين:

أحدهما: المناصفة؛ تقول شارك زيد عمرًا، أو اشترك زيد مع عمرو فى المال، وهذا ليس مرادهم فى قولهم: شارك الفرع الأصل فى علة حكمه؛ لأن العلة لم تسقط عليهما حتى كان فى كل منهما بعضها ولا تجرى فيما بينهما.

وثانيهما: المساواة؛ كما تقول: اشترك زيد وعمرو فى الإنسانية، أى تساويا فيها، وهذا هو المقصود، وأما لفظ المساواة فلا يستعمل إلا فى هذا المعنى فكان ذكره أولى من لفظ الاشتراك.

هكذا قرره المصنف، وأحسن منه أن يقال: إنما اعتبر بالمساواة دون المشاركة لأن المشاركة فى أمر ما لا توجب استواءهما فى الحكم، ما لم يكن ذلك الأمر فيهما بالسواء، أو بالقرب من السواء، أما لو اختلفا فيه من الجهة التى بها يقتضى الحكم لكان ذلك فرقًا يمنع التسوية بينهما ولك أن تقول: قوله: فى علة حكمه، كان ينبغى تجنبه كما تجنب لفظ الأصل والفرع؛ لأن العلة من أركان القياس[1] فلا يمكن تعريفها إلا به فأخذها فى تعريف القياس يلزم الدور، ولهذا قال بعضهم: لاستوائهما فى مشعور به. وإنما قال: عند الحامل، ليشمل الصحيح والفاسد فى نفس الأمر والحد لماهية القياس الذى هو أعم من الصحيح والفاسد خلافًا لمن ظن أن التعريف إنما يكون للصحيح وليس كذلك، بل القياس من حيث هو، ثم إذا أريد تخصيصه بالصحيح حذف.

قوله: «**عند الحامل**»، وإنما عبر بالحامل دون المجتهد لأنه ليس من شرط القياس الاجتهاد، فقد يقيس على أصول إمامه، واعلم أن أصل هذا التعريف: للقاضى أبى بكر، وإنما اختاره المصنف لأن المحققين من أصحابنا عليه، وبينوا وهم من أشار بالاعتراض

---

(١) أركان القياس أربعة:

١ - الأصل: ويطلق على أمور: منها ما يقتضى العلم به العلم بغيره، ومنها ما لا يصح العلم بالمعنى إلا به، ومنها الذى يعتبر به ما سواه، ومنها الذى يقع عليه القياس وهو المراد هنا. قال الشوكانى: وعلى الجملة إن الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلا ومحل الخلاف فرعا.

٢ - والفرع هو المشبه لا لحكمة.

٣ - والعلة هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

٤ - والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٠٤).

عليه، وتبين به أن قول القاضى: «فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» ليس هو من تمام الحد كما توهم ابن الحاجب فأورد عليه: أن الحكم فيهما معًا ليس هو القياس، وليس كذلك وإنما التعريف تم عندما قاله المصنف، ثم هذه الزيادة بيان للحمل، فإن الحمل والإلحاق له جهات كثيرة، كذلك اعتراضه بأن جعل الحمل جنسًا وهو غير صادق على القياس لأنه ثمرة القياس، لا نفس القياس: ضعيف؛ لأن الحمل ليس ثمرة القياس بل ثمرته هو العلم بثبوت حكم الفرع[1].

(م): وهو حجة فى الأمور الدنيوية، قال الإمام: اتفاقًا، وأما غيرها فمنعه قوم عقلاً وابن حزم شرعًا، وداود غيرَ الجلى.

(ش): إذا علمنا أن الحكم فى الأصل معلل بكذا وعلمنا ذلك الوصف فى صورة النزاع علمنا مثل ذلك الحكم فيها بلا خلاف بين العقلاء، فأما إذا كانت هاتان المقدمتان ظنيتين أو إحداهما ظنية، كان حصول ذلك الحكم فى صورة الفرع ظنيًّا لا محالة، وهذا النوع لا يفيد العلم والجزم بالنتيجة، بل إن كان ذلك فى الأمور الدنيوية، فقد اتفقوا على وجوب العمل به كما فى الأدوية والأغذية والأسفار، وإنما الخلاف فى الأمور الشرعية كذا قاله الإمام الرازى، وإنما صرح به المصنف ليبرأ من عهدته ثم منهم من منع العمل به عقلاً، وهو مذهب طائفة من الشيعة والمعتزلة، على ما حكاه القاضى أبو الطيب، ومنهم من خص الامتناع عقلاً بشرعنا كالنظام.

ومنهم من منعه شرعًا كابن حزم، وصنف فيه رسالتين، والقائلون بهذا منعوه مطلقًا وعن داود: غير الجلى وأما الجلى فلا ينكره، وإنما قال غير الجلى ليشمل المساوى كذا حكاه الآمدى، لكن داود وإن قال بالجلى وهو ما كان الملحق أولى بالحكم من الملحق به

---

(١) اختلفوا فى إمكان حد القياس إلى أقوال كثيرة ذكرها الشوكانى فى إرشاد الفحول ثم قال: وأحسن ما يقال فى حده استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما فتأمل هذا تجده صوابًا إن شاء الله، وقال إمام الحرمين: يتعذر الحد الحقيقى فى القياس لاشتماله على حقائق مختلفه كالحكم فإنه قديم والفرع والأصل فإنهما حادثان، والجامع فإنه علة ووافقه ابن المنير على ذلك، وقال ابن الأنبارى: الحقيقى إنما يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل ولا يتصور ذلك فى القياس. قال الأستاذ أبو إسحاق: اختلف أصحابنا فيما وضع له القياس على قولين.
أحدهما: أنه استدلال المجتهد وفكره المستنبط.
والثانى: أنه المعنى الذى يدل على الحكم فى أصل الشىء وفرعه قال: وهذا هو الصحيح. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ١٩٨).

لا يسميه قياسًا، فاستدراك المصنف ليس على وجهه، وابن حزم، أعلم بمذهبه[١]. قال فى كتاب الإحكام: وداود وأصحابه، لا يقولون بشىء من القياس سواء كانت العلة فيه منصوصة أو غيره، قال الأستاذ أبو منصور فى كتاب التحصيل: وأما داود الأصبهانى والنظام فإنهما اعترضا القول فى نفى القياس، أما داود فإنه قال: لو قيل لنا حرمت المسكر لأنه حلو لم يدل ذلك على تحريم حلو آخر والمنقول عن ابن حزم أنه يدعى أن المنصوص يستوعب جميع الحوادث[٢] بالأسماء اللغوية التى لا تحتاج إلى استنباط

(١) قال: السرخسى، بعد ما أثبت جواز القياس بالرأى على الأصول التى تثبت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع، قال: وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء، وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعدية حكم النص به إلى ما لا نص فيه والعمل باطل أصلا فى أحكام الشرع وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام، ثم ذكر طعن النظام فى السلف لاحتجاجهم بالقياس، ثم قال: ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهانى فأبطل العمل بالقياس من غير وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله، ولكنه أخذ طرفا من كل كلام ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فساده، قال: القياس لا يكون حجة، ولا يجوز العمل به فى أحكام الشرع وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله فى ترك التأمل، وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سرين، وهو افتراء عليهم، فقد كانوا أجل من أن ينسب إليهم القصد إلى مخالفة رسول الله ﷺ، وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم. انتهى.
انظر: المحرر (٢/٩٢ وما بعدها).

(٢) قلت: وقد أورد ابن حزم فى الإحكام بابًا فى إبطال القياس وفى وضوح الطريقة على فساد القياس، وذكر طرف يسير فى تناقض أصحاب القياس ومما قاله فى إبطال القياس: أليس من أقر بما ذكرنا، يراجع فى موضعه، ثم أوجب ما لا نص بإيجابه، أو حرم ما لا نص بالنهى عنه قد شرع فى الدين ما لم يأذن به الله تعالى؟ وقال ما لا يحل القول به؟ ثم قال: فماذا يحتاج إلى القياس؟ أفيما نص عليه الله تعالى ورسوله ﷺ؟ أم فيما لم ينص عليه؟ فإن قالوا فيما نص عليه، فارقوا الإجماع، وقاربوا الخروج عن الإسلام، لأنه لم يقل بهذا أحد، وهو مع ذلك قول لا يمكن لأحد أن يقوله، لأن لا قياس إلا على أصل يرد ذلك الفرع إليه، ولا أصل إلا نص أو إجماع، فصح على قولهم أن القياس إنما مردود إلى النص؛ وإن قالوا: فيما لم ينص عليه، فقلنا وبالله تعالى التوفيق: قال الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى﴾، إلى غير ذلك مما استدل به ابن حزم وقد أطال فى الرد على مثبتى القياس على طريقة فإن قالوا: قلنا فليراجع فى موضعه والله الهادى إلى الصواب.
انظر: الإحكام لابن حزم (٨/٥١٥).

قلت: وقد تناول مثبتوا القياس أهل الظاهر بألفاظ التجريح والتجهيل والتأثيم ولم ينظروا لهم على أنهم من أهل الشرع ولا يعتدوا بخلافهم وكادوا أن يخرجوهم من الإسلام ومن أراد=

واستخراج حتى أنه نفى دلالة فحوى الخطاب وتنبيهه فى معنى الأصل ونحوه من المواضع التى يدل فيها اللفظ الخاص على العام، وعكس هذا قول إمام الحرمين: إن القياس يحتاج إليه فى معظم الشريعة لقلة النصوص الدالة على الأحكام، والحق والتوسط

=الاطلاع على ذلك فلينظر: قول الزركشى فى البحر (٥/٢١، ٢٢)، المنخول (٣٣١)، وهذا منهم جور وبغى على الموحدين علماء الدين الذين يذبون القال والقيل فليس فى طعنهم شىء من الدين ولا مصلحة للمسلمين بل هو عضد لأعداء الدين، ومن تأمل الخلاف وجده لفظيًا قال الشوكانى: ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياسا وإن كان منصوصا على علته أو مقطوعا فيه بنفى الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل مشمولا به مندرجًا تحته، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ولا يقرب إليك ما يعدوه لأن الخلاف فى هذا النوع الخاص صار لفظيًا، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوى لا عقلاً ولا شرعًا ولا عرفًا وقد قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشىء منها ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها.

وبيان هذا أن أنقض ما قالوه فى ذلك أن النصوص لا تفى بالأحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية. ويجاب عن هذا بما قدمنا من إخباره عز وجل هذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها وبما أخبرها رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التى ليلها كنهارها. ثم لا يخفى على ذى لب صحيح وفهم صالح أن فى عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما ما يفى بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرف وجهله من جهله وقال فى موضع آخر من إرشاد الفحول (صـ ٢١٠): فإن كون منكرى القياس ليسوا من علماء الأمة من المبطلات وأقبح التعصبات. انتهى.

قلت: وأحسن ما قرأت فى ما يتعلق بهذه المسألة هو قول ابن تيمية قال: فمن ادعى إجماعهم على ترك العمل بالرأى والقياس مطلقا فقد غلط، ومن ادعى أن من المسائل ما لم يتكلم فيها أحد منهم إلا بالرأى والقياس فقد غلط، بل كان كل منهم يتكلم بحسب ما عنده من العلم، فمن رأى دلالة الكتاب ذكرها، ومن رأى دلالة الميزان ذكرها، والدلائل الصحيحة لا تتناقض، ولكن قد يخفى وجه اتفاقها أو ضعف أحدها على بعض العلماء ثم قال رحمه الله: قولهم إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها، فإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ولا أدلتهما على الأحكام، وقد قال الإمام أحمد رضى الله عنه: أنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو فى نظيرها فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة، وإنما تكلم بعضهم بالرأى فى مسائل قليلة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٠٣، ٢٠٤)، معارج الوصول لابن تيمية (صـ ٢١، ٣٥، ٤١)، الفتاوى الكبرى (١/٤٨٨ وما بعدها)، الإحكام الباب الثامن والثلاثون (١/٣٨٤).

وهو إثبات النصوص على أكثر الحوادث وما خرج عن ذلك استعمل فيه القياس لاسيما القياس فى معنى الأصل وفحوى الخطاب فإنه فى دلالة اللفظ عند قوم.

(م): وأبو حنيفة فى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات.

(ش): مثال الحدود: إيجاب قطع النباش قياسًا على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية ومثال الكفارات: إيجابها على قاتل النفس عمدًا بالقياس على المخطئ. والمقدر كأعداد الركعات والرخص ظاهر. ومنع أبو حنيفة ذلك كله؛ لأن الحد يدرأ بالشبهة، والمقدر غير معقول، وعندنا هو حجة فى الجميع لعموم الأدلة ودرء الحد بالشبهة مردود بإثباتها بخبر الواحد والشهادة والظنيين.

هكذا حكى الخلاف فى المحصول قال: وحاصل هذه المسألة أنه هل فى الشريعة جملة من المسائل التى لا يجرى القياس فيها؟ وما ذكره لا ينفى ذلك، وأشار الشافعى إلى أن الحنفية قد ناقضوا أصلهم فأوجبوا الكفارة بالإفطار بالأكل قياسًا على الإفطار بالجماع، وفى قتل الصيد خطأ قياسًا على قتله عمدًا، وقاسوا فى التقديرات حتى قالوا فى الدجاجة إذا ماتت فى البئر: يجب كذا وكذا دلو، وفى الفأرة أقل من ذلك، وليس هذا لتقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياسًا.

وقال القاضى أبو الطيب فى باب الحجر من تعليقه: التقدير عندنا بمنزلة سائر الأحكام وتثبت بما يثبت به سائر الأحكام، وقال أبو حنيفة: لا تثبت إلا بتوقيف أو اتفاق؛ وناقض فى تقدير مدة الرضاع، وتقدير العدد الذى تنعقد به الجمعة، وتقدير مسح الرأس بما ليس فيه توقيف ولا اتفاق، واعلم أن ما قاله الإمام وتبعه المصنف فى أن الشافعى رضى الله عنه، يجوز القياس فى الكل صحيح فيما عدا الرخص، أما الرخص فلا؛ لأنه نص فى الأم على المنع فقال فى آخر صلاة العيد: ولا يعدى بالرخصة مواضعها، وكذا نقله البويطى.

(م): وابن عبدان ما لم يضطر.

(ش): قال أبو الفضل بن عبدان فى كتاب شرائط الأحكام: من شرط القياس حدوث حادثة تؤدى الضرورة إلى معرفة حكمها، وأن لا يوجد نص ينفى بإثبات حكمه، وقد حكاه ابن الصلاح فى طبقاته عنه ثم قال: وعد هذا الثانى شرطًا فى موضع التحقيق غريب، وإنما يعرف ذلك بين المتناظرين فى مقام الجدل، وأما الشرط الأول فطريق يأباه وضع الأئمة الكتب الطافحة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة.

(م): وقوم فى الأسباب والشروط والموانع.

(ش): الحكم الثابت من جهة الشرع نوعان:

أحدهما: إثبات الأحكام ابتداء من غير ربط بالسبب، وهو قابل للتعليل والقياس باتفاق القائلين بالقياس.

والثانى: نصب الأسباب والشروط والموانع عللاً للأحكام كجعل الزنا موجبًا للحد، وجعل الجماع موجبًا للكفارة، والجمهور على أنها قابلة للقياس مهما ظهرت العلة المتعدية، لقياس اللواط على الزنا فى إيجاب الحد ومنعه قوم لأنه لا يحسن أن يقال فى طلوع الشمس: إنه موجب للعبادة كغروبها، واختاره الآمدى، وابن الحاجب، والبيضاوى، لكن الإمام فى المحصول، حكى عن أصحابنا الجواز، وعليه جرى المصنف، وقال فى شرح المختصر: المختار عندى: إن قلنا بعود السببية للأحكام صح وإلا فالوقف، وكلام الهندى يقتضيه.

فإنه قال محتجًا على الجواز: لنا أن السببية حكم شرعى فإذا عقلت علتها ووجدت فى صورة أخرى وجب إلحاقها به لأدلة القياس، وقياسًا على الأحكام التى هى غير السببية وجعل المقترح هذا الخلاف مبنيًا على أن الخلاف فى أن حكم السببية من خطاب الوضع أو خطاب التكليف، واعلم أن جريانه فى الشروط والموانع قل من ذكره فقد صرح به الكيا الطبرى؛ قال: وقد نفى الشافعى رضى الله عنه، اشتراط الإسلام فى الإحصان إلحاقًا له بالجلد فقال: الجلد أعلى أنواع العقوبة ثم استوى فيه إنكار المسلمين والكفار فالرجم كذلك.

(م): وقوم فى أصول العبادات.

(ش): منع **الحنفية والجبائى:** إثبات أصول العبادات بالقياس وبنوا عليه أنه لا يجوز إثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس محتجين بأنه لو جاز لأمكن إثبات عبادة مستقلة قياسًا على العبادات المشروعة بجامع المصلحة المتعلقة بالعبادات، وذهب أصحابنا إلى الجواز لعموم أدلة القياس، وأجابوا عن شبههم بأن ذلك ليس من القياس فى شىء بل هو تشريع باطل.

(م): وقوم الجزئى الحاجى إذا لم يرد نص على وفقه كضمان الدرك.

(ش): هذا الخلاف لا يعرف فى كتب الأصول وإنما ذكره الشيخ صدر الدين ابن الوكيل[1] فى الأشباه والنظائر.

---

(١) هو: محمد بن عمر بن مكى بن عبد الصمد بن عطية المصرى الأصل الشافعى المعروف بابن الوكيل صدر الدين أبو عبد الله فقيه أصولى محدث متكلم أديب شاعر، ولد بدمياط=

ومنه أخذ المصنف فقال: القياس الجزئى إذا لم يرد من النبى ﷺ بيان على وفقه مع عموم الحاجة إليه فى زمانه أو عموم الحاجة إلى خلافه هل يعمل بذلك القياس الجزئى؟ فيه خلاف أصولى وبينه بصور؛ فذكر منها: ضمان الدرك القياس الجزئى يقتضى منعه لأنه ضمان ما لم يجب، ولكن عموم الحاجة إليه لمعاملة الغرباء وغيرهم يقتضى جوازه فقال ابن سريج بالمنع على مقتضى القياس وخرجه قولاً، والأصح صحته بعد قبض الثمن لا قبله؛ لأنه وقت الحاجة المؤكدة.

(م): وآخرون فى العقليات.

(ش): منع قوم من الحشوية وغلاة الظاهرية القياس فى العقليات، والجماهير على الجواز، ومثاله قول أصحابنا فى مسألة الرؤية الله تعالى موجود وكل موجود يرى فيكون مرئيًا، وإذا قلنا به فلابد من جامع عقلى وإلا لكان الجمع تحكمًا، محضًا كتوغل الفلاسفة[1] وأهل البدع فى مسائل العقائد فى ذلك، وادعى ابن برهان فى الوجيز، أن المحققين على أنه ليس فى المعقولات قياس وإنما يتعرف حكم التفصيل بها من الجملة والقياس الصحيح وهو الشرعى.

(م): وآخرون فى النفى الأصلى.

(ش): اختلفوا فى النفى الأصلى هل يعرف بالقياس بعد اتفاقهم على أن استصحاب حكم العقل كاف فيه؟ قال فى المستصفى: والمراد بالنفى الأصلى البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، ومثاله إذا وجدنا صورة لا حكم لله فيها، ثم وجدنا أخرى تشبهها فهل يبحث عن حكمها أيضًا أو لا؟ بل نقيسها على التى بحثنا عنها ولم نعلم حكمها، قيل:

=سنة ٦٦٥ هـ ونشأ بدمشق وأخذ الأصلين والنحو وأفتى وناظر، من مصنفاته: الأشباه والنظائر فى الفقه الشافعى، الفرق بين الملك والشهيد والولى، وديوان شعر، توفى بالقاهرة سنة ٧١٦ هـ.

انظر: البداية والنهاية (٨٠/١٤)، البدر الطالع (٢٣٤/٢)، كشف الظنون (١٩/١، ١٠٠)، معجم المؤلفين (٩٤/١١).

(١) الفلاسفة: قال الشهرستانى: الفلسفة باليونانية محبة الحكماء، والفيلسوف هو فيلا، وسوفا وفيلا هو المحب، وسوفا هو الحكمة أى هو محب الحكمة، والحكمة قولية وفعلية، وهم اختلفوا فى الحكمة القولية وهى العقدية إختلافا لا يحصى كثرة والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل فى أكثر المسائل وهم الذين قالوا بقدم العالم وحشر الأرواح دون الأجساد ولهم مسائل فى الطبيعيات والإلاهيات والرياضيات وغير ذلك مما تفرع من مسائل.

انظر: الملل والنحل للشهرستانى (١٢٢/٢، ١٢٣ وما بعدها)، الفصل لابن حزم (٧٩/١ وما بعدها).

يجوز، وقيل: يمتنع، وتوسط الغزالى والإمام، قالا: يجوز بقياس الدلالة وهو أن يستدل فى انتفاء آثار الشىء وانتفاء خواصه على عدمه، ولا يجوز بقياس العلة لأن العدم الأصلى أزلى والعلة حادثة بعده فلا يعلل بها، وعزاه الهندى للمحققين ولقائل أن يقول: العلل الشرعية معرفات، ولا يمتنع تأخرها، واحترز المصنف بالأصلى عن العدم الطارئ فإنه يجرى فيه القياسات بالاتفاق لأنه حكم شرعى حادث فهو كسائر الأحكام الوجودية.

(م): وتقدم قياس اللغة.

(ش) أى: فى فصل اللغات فأغنى عن إعادته، ونبه عليه لئلا يعتقد إخلاله به لما جرت عادتهم بذكره هنا.

(م): والصحيح حجة إلا فى العادية والخلقية.

(ش): هذا الاستثناء ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازى، ومثله بأقل الحيض أو النفاس وأكثره، وأقل مدة الحمل وأكثره فلا قياس فيه لأن معناه لا يعقل، بل طريق إثباتها خبر الصادق، ولكن ذكر الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء أن المقادير يجوز القياس فيها على الصحيح، ومثلا بأقل الحيض وأكثره وقد يجمع بين الكلامين لحمل الأول على الحيض من حيث الجملة، والثانى فى الأشخاص المعينة، وما نقلناه عن الشيخ أبى إسحاق، هو الموجود فى اللمع، وقال فى شرحها: ما طريقه العادة إن كان عليه أمارة جاز إثباته بالقياس كالشعر هل تحل فيه الروح، والحامل هل تحيض؟.

وإذ لم يكن عليه أمارة كأقل الحيض وأكثره، فلا.

(م): وإلا فى كل الأحكام.

(ش): يجوز أن تثبت الأحكام جميعها بالنصوص قطعًا إذ لا يلزم منه محال، واختلفوا هل ثبتت كلها بالقياس؟ فذهب قوم إلى جريانه لأن حد الشرعى يشمل الكل، وقد جرى فى البعض وفاقًا فكذلك فى البعض الآخر، والجمهور على امتناعه، لأن القياس حمل فرع على أصل فكيف يتصور القياس، بل فى بعضها ما لا يجرى القياس فيه؛ لأن أنواعه مختلفة الأحكام ولأنه لو ثبت الجميع بالقياس لزم التسلسل ولأن من الأحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة والقياس فرع تعقل المعنى، واعلم أن هذه المسألة أصل للمسألة السابقة فى استعمال القياس فى الحدود والكفارات والمقدرات كما ذكره ابن السمعانى وغيره، وسبق من الإمام أن حاصل الخلاف ثم يرجع إلى ذلك وكأن المصنف ذكرهما استيفاء للأصل والفرع.

(م): وإلا القياس على منسوخ خلافًا للمعممين.

(ش): لا يجوز القياس على أصل منسوخ فإن التعدية مع أن الأصل منسوخ غير ممكنة، وقول المصنف: خلافًا للمعممين، راجع لجميع المستثنيات من قوله: **«والصحيح حجة إلا ... إلى آخره»**، إلا أنه لا يعرف خلافًا فى امتناع القياس على منسوخ، إلا أنه سبق فى النسخ عن الحنفية إذا نسخ حكم الأصل يبقى حكم الفرع، وهو يقتضى جواز القياس على المنسوخ، فإنهم قالوا: يبقى حكم الفرع فلعل المصنف أراد هذا لكن بين فى شرح المختصر أنه لا منافاة بينهما، قلت: ولو أنه قال ولا القياس على مخصوص لأمكن الخلاف، فإن الشيخ أبو إسحاق فى اللمع، ذكر من مقيدات القياس: كون الأصل ورد الشرع بتخصيصه مثل قياس أبى حنيفة نكاح غير رسول الله ﷺ، فى جواز النكاح بلفظ الهبة على نكاح رسول الله ﷺ، وقد ورد الشرع بتخصيصه بذلك.

(م): وليس النص على العلة ولو فى الترك أمرًا بالقياس خلافًا للبصرى، وثالثها التفصيل.

(ش): النص على علة الحكم يدل على ثبوت الحكم لأجل العلة فى ذلك المحل خاصة بلا خلاف، وهل يدل على تعدية الحكم بتلك العلة إلى غير محل الحكم المنصوص عليه دون ورود التعبد بالقياس؟ فالجمهور على أنه لا يدل سواء كان فى الفعل، كأكرم زيدًا لعلمه، أو فى الترك كحرمت الخمر لإسكارها، قال أبو الحسين البصرى، والشيخ أبو إسحاق، وأبو بكر الرازى، وغيرهم: يكفى.

وقال أبو عبد الله البصرى: إن كنت علة التحريم كفى، أو الإيجاب أو الندب فلا، قال الغزالى: وبنى على هذا أن التوبة لا تصح من بعض الذنوب، بل من ترك ذنبًا لكونه معصية يلزمه ترك كل ذنب، أما من أتى بعبادة لأنها طاعة، لا يلزمه الإتيان بكل طاعة، قال: وهذا محال فى الطرفين واعلم أن ابن الحاجب نقل عن البصرى التفصيل، ومراده أبو عبد الله، والمصنف نقل عنه الاكتفاء مطلقًا ومراده أبو الحسين كما ذكرنا.

(م): وأركانه أربعة.

(ش) أى: الأصل والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع، ولم يذكروا منها حكم الفرع؛ لأنه ثمرة القياس ونتيجته لتأخره عنه، فلا يجوز أن يكون ركنًا له وإلا لزم توقفه على المتوقف على نفسه.

(م): الأصل: وهو محل الحكم المشبه به، وقيل: دليله، وقيل: حكمه.

(ش): لم يحك المصنف فى ركنية الأصل خلافًا، وقيل يجوز القياس بغير أصل، قال ابن السمعانى: وهو قول من خلط الاجتهاد بالقياس، والصحيح أنه لابد له من أصل لأن الفروع لا تتفرع إلا عن أصول، ووجه تقديم الأصل على غيره من الأركان ظاهر؛ لأنه

أصل الحكم الذى هو أصل العلة التى هى أصل الفرع، والقول الأول هو قول الفقهاء وساعدهم كثير من المتكلمين.

والثانى: قول المتكلمين. فإذا قسنا النبيذ فى تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمها بقوله: حرام، قال الفقهاء: الأصل فيه هو الخمر التى هى محل التحريم؛ لأنها يشبه بها الفرع فتكون أصلاً له. وقال المتكلمون: الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر لأنه الذى فيه التحريم. وقال بعضهم: الأصل هو التحريم الثابت فى الخمر لأنه الذى يتفرع عليه تحريم النبيذ، والجميع ممكن، إلا أن مساعدة الفقهاء أولى لئلا يحتاج إلى تغيير مصطلحهم، وهم الخائضون فى عمدة القياس، فلهذا صدر به المصنف، والنزاع لفظى؛ لأن حكم الخمر إذا كان مبنيًّا على الخمر من حيث إنها محل له فهى أصل له، وهو أصل لحكم النبيذ لكونه مبنيًّا عليه، وأصل الأصل أصل، فيكون الخمر أيضًا أصلاً لحكم النبيذ، وكذلك إذا كان حكم الخمر مبنيًّا على النص من حيث إنه مستفاد منه فيكون النص مبينًا لحكم النبيذ أصلاً له، وهو أصل وأصل الأصل أصل، فيكون النص أيضًا أصلاً لحكم النبيذ، والحاصل رجوع الخلاف إلى ما هو أصل بالذات أو بالعرض.

تنبيه: قد جعل القول بأنه دليله مرجوحًا، وكلامه فى أول الكتاب يخالف هذا، وصوابه أن اصطلاح الأصوليين فى المقدمات: إطلاق الأصل على شىء، وفى القياس: إطلاقه على آخر.

(م): ولا يشترط دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه، ولا الاتفاق على وجود العلة فيه، خلافًا لزاعميهما.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: لا يشترط فى الأصل أن يقوم دليل على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية نوعية كانت أو شخصية، بل كل حكم انقدح فيه معنى تخيل غلب على الظن اتباعه، فإنه يجوز أن يقاس عليه، وخالف عثمان البتى[1] فشرطه، فإذا كانت المسألة من مسائل البيع، فلابد من دليل على جواز القياس فى أحكام المبايعات، أو فى النكاح فكذلك.

---

(١) هو: عثمان بن مسلم، وقيل سلمان أبو عمرو البصرى شيخ أهل الرأى بالبصرة، روى عن أنس، والشعبى، وغيرهما، وروى عنه: شعبة، والثورى، وحماد بن سلمة،، وغيرهم، وثقه الجوزجانى، وابن معين، وابن سعد، توفى سنة ١٤٣ هـ.

انظر: طبقات ابن سعد (٧/٢٥٧)، طبقات الفقهاء للشيرازى (صـ ٩١)، تهذيب التهذيب (٧/١٥٣).

الثانية: لا يشترط الاتفاق على وجود العلة فى الأصل، بل يكفى انتهاض الدليل عليه خلافًا لبعضهم قال الشيخ أبو إسحاق: إن أراد بالاتفاق إجماع الأمة أدى إلى إبطال القياس؛ لأن نفاة القياس من جملتهم، وإن أراد إجماع بعض القياسيين فهم بعض الأمة وليس قولهم بدليل.

(م): الثانى حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس وقيل والإجماع.

(ش): لحكم الأصل شرائط.

الأول: أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل قياسًا عند الجمهور، خلافًا لبعض المعتزلة والحنابلة، وأبى عبد الله البصرى. لنا أنه تحدث العلة فالقياس على الأصل الأول، وذكر الثانى لغو، وإن اختلفت لم ينعقد القياس لعدم التساوى فى العلة.

واعلم أن الدليل لا ينحصر فى الكتاب والسنة، بل جاز أن يكون إجماعًا؛ لأنه أصل فى إثبات الأحكام فجاز القياس على ما ثبت بالإجماع، وحكى الشيخ أبو إسحاق وجها: أنه يشترط أن يكون كتابًا أو سنة ولا يجوز القياس على ما ثبت بالإجماع إلا أن يعلم النص الذى أجمعوا لأجله ولم يذكر المصنف فى حكاية هذا الوجه الاستثناء؛ لأن القياس حينئذ على النص.

(م): وكونه غير متعبد فيه بالقطع.

(ش): الثانى أن لا يتعبد فيه بالعلم ليخرج ما تعبد فيه بالعلم كإثبات كون خبر الواحد حجة بالقياس على قبول الشهادة، والقبول على قول من زعم أنه من المسائل العلمية وكون الاجتهاد جائزًا فى طلب الحلم[1] الشرعى قياسًا على جواز الاجتهاد فى طلب القبلة، وذلك لأن القياس الجلى لا يفيد إلا الظن فإثبات المسألة العلمية به إثبات العلم بالظن وهو ممتنع.

تنبيهات:

الأول: هذا الشرط الذى ذكره الإمام، وقال الهندى إنما يستقيم إذا كان المراد بالحكم الذى هو ركن القياس الظنى المختلف فيه، فأما إن أريد تعريف الحكم الذى هو ركن القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه.

الثانى: قد يشكل هذا الشرط مع ترجيح المصنف فيما سبق جريان القياس فى العقليات مع أنّا متعبدون فيها بالقطع.

(م): وشرعيًّا إن استلحق شرعيًّا.

---

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب الحكم.

(ش) **الثالث**[1]: فى كون الحكم شرعيًّا ليخرج اللغوى والعقلى، فأما بتقدير أن يجرى القياس فيهما، فإنه ليس قياسًا شرعيًّا بل لغويًّا وعقليًّا، وكلامنا فى الشرعى، كذا قرروه، وقال المصنف: لك أن تقول إذا أجرينا القياس فيهما ترتب على ذلك أمر شرعى، وهو تحريم النبيذ مثلاً لصدق اسم الخمر عليها قياسًا فلهذا زاد عليهم هنا هذا القيد وهو قوله: إن استحلق شرعيًّا.

(م): وغير فرع إذا لم يظهر للوسط فائدة، وقيل مطلقًا.

(ش) **الرابع**: أن يكون حكم الأصل غير فرع عن أصل خلافًا للحنابلة وبعض المعتزلة ثم إن الأصوليين أطلقوا الشرط، وقال المصنف: هو مخصوص عندى بما إذا لم يظهر للوسط فائدة البتة.

لقياس السفرجل على التفاح، والتفاح على البر، أما إذا ظهرت له فائدة فلا يمتنع أن يقاس فرع على فرع، وقولهم: إن كل فرع قيس عليه فرع فالعلة فيه إما متحدة فيكون حشوًا أولا فيفسد، نقول عليه: بين الأمرين واسطة وهو أن يكون حكم الفرع المقيس عليه هو الذى وسط أظهره وأولى بحيث لو قيس الفرع الأول الذى هو فرع الفرع على الأصل الأول لاستنكر فى بادئ الأمر جدًا، بخلاف ما إذا جعله مندرجًا، مثاله: التفاح ربوى قياسًا على الزبيب، والزبيب ربوى قياسًا على التمر، والتمر ربوى قياسًا على الأرز، والأرز ربوى قياسًا على البر، إذا قصد بقياس التفاح على الزبيب الوصف الجامع بينهما، وهو الطعم، وبقياس الزبيب على التمر الطعم مع الكيل، وبالتمر على الأرز الطعم والكيل مع التقوت، وبالأرز على البر الطعم والكيل والقوت الغالب، ولو قيس ابتداء التفاح على البر لم يسلم من مانع يمنع علية الطعم فجمع بين الزبيب والتمر فى الكيل، ثم أخذ يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار ليثبت له دعوى أن العلة الطعم فقط.

تنبيه: ينبغى تأمل هذا الشرط مع قوله قبله ثبوته بغير القياس؛ لأنه إذا كان الحكم فى الأصل ثابتًا بالقياس فهو فرع لأصل آخر؛ ولهذا أورده ابن الحاجب بهذه الصيغة والبيضاوى بالصيغة الأولى ولم يجمع واحد منهما بينهما، ثم رأيت من أورده على المصنف فقال: قد علم اشتراط كونه غير فرع من اشتراط ثبوته بغير القياس فما الفائدة لهذا؟.

وأجاب المصنف: بأنه لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع، وهو ما ذكرنا ثانيًا ثبوته بالقياس؛ لجواز أن يكون ثابتًا، وثبوته بغير القياس؛ لأنه قد ثبت بالقياس ولا يكون فرعًا

---

(١) يعنى الثالث فى شروط حكم الأصل.

للقياس المراد ثبوت الحكم فيه، وإن كان فرعًا لأصل آخر ولذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتًا بالقياس؛ لجواز أن يكون ثابتًا بالقياس ولكنه ليس فرعًا فى هذا القياس الذى يراد إثبات الحكم فيه.

(م): وأن لا يعدل عن سنن القياس.

(ش) الخامس[1]: أن لا يكون معدولا به عن سنن القياس، لتعذر التعدية حينئذ، والمعدول به هو الخارج عن المعنى لا لمعنى فيخرج منه شيئان.

أحدهما: ما شرع ابتداء لا معنى فإنه لم يدخل حتى يقال خرج.

والثانى: ما استثنى عن معقول المعنى كالعرايا استثنيت من الربويات لحاجة الفقراء وقد سماها الغزالى معدولا بهما عن سنن القياس وفيه تجوز.

(م): ولا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع.

(ش) السادس: أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع، وإلا فليس جعل أحدهما أصلا والآخر فرعًا أولى من العكس.

(م): وكون الحكم متفقًا عليه، قيل بين الأمة، والأصح بين الخصمين وأنه لا يشترط اختلاف الأمة.

(ش) السابع: كون الحكم متفقًا عليه مخافة أن يمنع فيحتاج القايس إلى إثباته عند توجه المنع فيكون المشروع فيه انتقالا من مسألة إلى أخرى، ثم اختلفوا فى كيفية الاتفاق عليه، فقيل: يشترط أن يكون متفقًا عليه بين الأمة، وقيل: يكفى اتفاق الخصمين، وقيل: يشترط اتفاق الخصمين واختلاف الأمة حتى لا يكون مجمعًا عليه وهو رأى الآمدى؛ فإنه متى كان مجمعًا عليه بين الأمة لم يكن للخصم منعه، والصحيح جواز كونه مجمعًا عليه بين الأمة.

(م): فإن كان متفقًا بينها ولكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الأصل أو العلة يمنع الخصم وجودها فى الأصل فمركب الوصف، ولا يقبلان خلافًا للخلافيين.

(ش): سمى بعضهم المتفق عليه بين الخصمين فقط بالقياس المركب، ثم إن كان الحكم متفقًا عليه بين الخصمين لكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الأصل، سمى بذلك لاختلافهما فى تركيب الحكم على العلة فى الأصل.

كما فى قياس حلى البالغة على حلى الصبية فإن عدم الوجوب فى حلى الصبية متفق

---

(١) يعنى الخامس فى شروط حكم الأصل.

عليه بين الخصمين، لكن لعلتين مختلفتين، فإنه عندنا لعلة كونه حليًا وعندهم لعلة كونه مالا للصبية، وإن كان الخصم يوافق على العلة ولكن يمنع وجودها فى الأصل فهو مركب الوصف، سمى بذلك لاختلافهما فى نفس الوصف الجامع كقولنا فى تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق الطلاق فلا يصح، كما لو قال: زينب التى أتزوجها طالق، فيقول الحنفى: العلة وهى كونه تعليقًا مفقودة فى الأصل، فإن قوله زينب التى أتزوجها طالق تنجيز لا تعليق، ثم الشهود عند الأصوليين أن النوعين غير مقبولين أما الأول: فلأن الخصم لا ينفك عن منع العلة فى الفرع، أو منع الحكم فى الأصل، وعلى التقديرين فلا يتم القياس، وأما الثانى فلأنه لا ينفك عن منع الأصل كما لو لم يكن التعليق ثابتًا فيه، أو منع الحكم فى الأصل إذا كان ثابتًا، وعلى التقديرين لا يتم القياس وحكاية القبول عن الخلافيين ذكره الهندى.

(م): ولو سلم العلة فأثبت المستدل وجودها أو سلمه المناظر انتهض الدليل.

(ش): لو سلم الخصم العلة فأثبت للمستدل فى القسم الثانى أنها موجودة فى الأصل، أو سلم أن العلة التى عينها المستدل فى الأول هى العلة، وأنها موجودة فى الفرع، انتهض الدليل عليه فيصح القياس لاعتراف الخصم بما هو موجب لصحة القياس؛ كما لو كان مجتهدًا أو غلب على ظنه صحة القياس فإنه لا يكابر نفسه فيما أوجبه ظنه.

(م): فإن لم يتفقا على الأصل ولكن رام المستدل إثبات حكمه ثم إثبات العلة فالأصح قبوله.

(ش): ما سبق فيما إذا كان حكم الأصل متفقا عليه مطلقا أو بين الخصمين، فإن لم يتفقا عليه، ولم يكن مجمعًا عليه، ولكن حاول المستدل إثبات حكم الأصل بنص ثم أثبت العلة بطريق من طرقها، فقيل: لا يقبل ذلك منه بل لابد من الإجماع بين الخصمين صونا للكلام عن الانتشار، والأصح قبوله وإلا لم يقبل فى المناظرة مقدمة تقبل المنع.

(م): والأصح لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الأصل أو النص على العلة.

(ش): لا يشترط فى الأصل أن يكون عقد الإجماع على أن حكمه معلل، وإن ثبتت علته عينًا بالنص بل لو ثبت بالطرق الظنية، جاز القياس عليه. وخالف فيه بشر المريسى[1] فزعم أن لا يقاس على أصل آخر حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم

---

(١) هو: بشر بن غياث بن أبى كريمة المريسى نسبة إلى قرية فى بلاد النوبة بمصر اسمها مريس، كان والده يهوديا، تفقه على أبى يوسف صاحب أبى حنيفة، ثم اشتغل بعلم الكلام، وصار أحد شيوخ المعتزلة المتطرفين قال بخلق القرآن، وأنكر عذاب القبر ورؤية الله فى الآخرة وغير=

أو انعقد الإجماع على كون حكمه معللا وهو باطل لأن أدلة القياس مطلقة.

(م) الثالث: الفرع وهو المحل المشبه، وقيل: حكمه.

(ش) **الأول:** قول الفقهاء وهو النبيذ فى المثال السابق الأصل.

والثانى: للمتكلمين حكم المشبه: وهو تحريم النبيذ، ومنهم من مال إليه هنا لتفرعه عن القياس بخلاف المحل، ولم يقل أحد هنا إنه دليله، كيف ودليله القياس؟.

(م) ومن شرطه: وجود تمام العلة فيه، فإن كانت قطعية فقطعى، أو ظنية فقياس الأدون كالتفاح على البر بجامع الطعم.

(ش): هذا أخذه من نقول ابن الحاجب، أن يساوى الفرع فى العلة، علة الأصل، لإيهام لفظ المساواة أن الزيادة تضر فيخرج قياس الأولى: بخلاف حصول المعنى بتمامه فإن الزيادة لا تنافيه، ولا يخرج قياس الأدون فإنه ليس المعنى بالأدون كون المعنى فيه أقل من الأصل، لكن حصول المعنى المظنون فيه بتمامه، وذلك لأن الأصل فى العلة قد يكون مقطوعًا بها كالإسكار فى الخمر، وقد تكون مظنونة كالطعم فى البر، فإذا كانت قطعية، ووجدت فى فرع كان القياس فيه قياس المساواة، وإن كان مظنونة فوجدت فى فرع يشتمل عليها ولا يشتمل على الوجوب الآخر المحتمل للعلية، وإن كانت مرجوحًا فقياس الفرع حينئذ قياس أدون؛ لأنه ليس ملحقًا بالأصل إلا على تقدير أن العلة فيه كذا مع احتمال غيره، فلم يكن لإلحاقه به من القوة ما لإلحاق الفرع المشتمل على الأوصاف المحتملة كلها، والحاصل أن المساواة لابد منها، وإلا لم يكن تعدى الحكم؟.

(م): وتقبل المعارضة فيه بمقتضى نقيض أو ضد لا خلاف الحكم على المختار.

(ش): من الشروط على المختار، أن لا يعارض الفرع بمعارض يقتضى نقيض الحكم، بأن يقول ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه، فتوقف دليلك، وقد ذكر ابن الحاجب هذه المسألة فى فصل المعارضة واقتصر على ذكر النقيض وضم إليه المصنف الضد إذ لا فرق، وأشار إلى مخالفة الخلاف، وهذا لأن المستدل إذا ذكر وصفًا فعورض بوصف قائم فى الفرع يقتضى نقيض ما رامه المستدل، كما إذا كان وصف المستدل يقتضى ثبوت الحرمة ووصف المعترض يقتضى ثبوت نقيضها، وهو لا حرمة أو يقتضى فيه ضد مرام المستدل كما إذا كان وصفه

=ذلك من السمعيات، وإليه تنسب طائفة المريسية، قال الشافعى بعد مناظرته: بشر لا يفلح، من مصنفاته الرد على الخوارج، والإرجاء. توفى عام ٢١٨ هـ وقيل غير ذلك.
انظر: تاريخ بغداد (٥٦/٧)، البداية والنهاية (٢٨/١٠)، شذرات الذهب (٤٤/٢).

يقتضى ثبوت الحرمة ووصف المعترض يقتضى ثبوت الوجوب أو الاستحباب مثلا.

فلا شك فى قبول هذه المعارضة؛ لأنها تهدم قاعدة المستدل وتبطل قصده أما إذا عورض بما يقتضى خلاف الحكم الذى رامه فلا يقبل ذلك لأنه لا يبطل قوله لإمكان اجتماع مرامه معه، وهذا كما إذا أتى بعلة تقتضى فى الفرع الحرمة فعارضه بعلة تقتضى فيه وجوب الحد، فوجوب الحد لا ينافى الحرمة، فله أن يقول: هب أن ما عارضت به صحيح، ولكنه لا يعترض غرضى لجواز اجتماع الحرمة والحد.

مثال النقيض: لو باع الجارية إلا حملها صح فى وجه كما لو باع هذه الصيعان إلا صاعا، فنقول: لا يصح كما لو باع الجارية إلا يدها وهذا قريب الشبه من الفرع إذا تجاذبه أصلان متقابلان، والشافى يلحقه بأغلبهما وهذا إذا عارض بعلة أخرى تقتضى فى الفرع نقيض الحكم، فإن علة المستدل نفسها تقتضى النقيض فذلك قلب لا معارضة، ومثال الضد: الوتر واجب قياسًا على التشهد فى الصلاة بجامع مواظبة النبى ﷺ عليهما، فنقول يستحب قياسًا على الفجر. بجامع أن كلا منهما يفعل فى وقت معين لفرض معين من فروض الصلاة، فإن الوتر فى وقت العشاء، والفجر وقت الصبح، ولم يعهد من الشرع وضع صلاتى فرض فى وقت واحد، ولو قيل: الجامع المواظبة لكان قلبا لا معارضة، فهذان قادحان؛ لأن النقيض والضد إذا ثبت لزم تقابل قول المستدل بخلاف الخلاف، ومثال الخلاف اليمين الغموس لا توجب الكفارة كشهادة الزور؛ بجامع أن كلا منهما قول آثم قائله، فيقال: الغموس توجب التعذير قياسًا على الزور بجامع إظهار الباطل على وجه من التأكيد، يغلب ظن كونه حقًّا، ففى الغموس باليمين، وفى الزور بالشهادة، واليمين والشهادة أخوان، ولا نقول بجامع الإثم كى لا يكون قلبًا لا معارضة، فهذا غير قادح؛ إذ لا مساواة بين ثبوت التعذير والكفارة.

تنبيهات:

الأول: سبق المصنف إلى ذكر هذا فى شروط الفرع هنا ابن الحاجب فى المنتهى، والهندى، وقالا: إنه إنما يتم اشتراطه على القول بجواز تخصيص العلة فإن لم نجوزها فلا يشترط ثم قال الهندى: وهذا فى الحقيقة ليس شرطًا للفرع الذى يقاس بل للفرع الذى ثبت فيه الحكم بمقتضى القياس.

الثانى: أن هذا تفريع على ما سيذكره المصنف فى شرط العلة من انتفاء المعارض المنافى فى الفرع الحكم بمقتضى القياس.

الثالث: ظهر بما قررناه أن قوله ضد أو نقيض منصوبان بالوصف قبلهما والأصل بما يقتضى نقيض الحكم أو ضده.

(م): والمختار قبول الترجيح، وأنه لا يجب الإيماء إليه فى الدليل.

(ش): طريقه فى دفع المعارضة القدح فيما اعترض به عليه، فإن عجز عن القدح فهل يجوز دفعه بالترجيح بوجه من وجوهه المذكورة فى باب الترجيح؟ والمختار قبوله لأنه إذا ترجح وجب العمل به بالإجماع على وجوب العمل بالراجح، وقيل لا يقبل، لأن تساوى الظن الحاصل، فيهما غير معلوم وعلى المختار فهل يجب الإيماء إلى الترجيح فى متن الدليل بأن يقول فى أمان العبد: أمان من مسلم عاقل موافقًا للبراءة الأصلية؟ فيه خلاف، فقيل يجب لأنه شرط فى العمل به لا يثبت الحكم دونه فكان كجزء العلة، والمختار أنه لا يجب لأن الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل.

(م): ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقًا، ولا خبر الواحد عند الأكثرين.

(ش): أما اشتراط **الأول**: فوجهه أن القياس مظنون فلا يعارض القطعى.

وأما **الثانى**: فهى مسألة معارضة القياس لخبر الواحد، وقد سبقت فى باب الأخبار.

(م): وليساو الأصل، وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس، فإن خالف فسد القياس. وجواب المعترض بالمخالفة ببيان الاتحاد.

(ش): من الشروط أن يساوى حكم الأصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه، من عين الحكم أو جنس الحكم، أما العين فكقياس القصاص فى النفس بالمثقل عليه فى القتل بالمحدود، فالحكم فى الفرع هو الحكم فى الأصل بعينه وهو القتل. وأما الجنس فكقياس إثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها على إثبات الولاية عليها فى مالها، فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال فإنها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين فإن خالف، أى كان حكم الفرع مخالفًا لحكم الأصل فسد القياس كقولنا: الظهار يوجب الحرمة فى حق الذمى كالمسلم، فيقول الحنفى: الحرمة متناهية بالكفارة، والحرمة فى الذمى مؤبدة لأنه ليس من أهل الكفارة فيختلف الحكم فيها، وجواب هذا المعترض بالمخالفة بأن يبين المستدل الاتحاد وهو منع كون الذمى ليس من أهل الكفارة.

(م): ولا يكون منصوصًا بموافق خلافًا لمجوز دليلين ولا بمخالف إلا لتجربة النظر.

(ش): من الشروط أن لا يكون حكم الفرع منصوصًا عليه وإلا لم يكن للقياس فائدة؛ كذا أطلق جماعة، والتحقيق ما نقله الشيخ الهندى، وتابعه المصنف أن للمسألة صورتين:

إحداهما: أن يكون النص على موافقة القياس، فإما أن يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذى دل على حكم الأصل، قال: فينبغى أن يكون القياس باطلا

إذ ليس جعل تلك الصورة أصلاً والأخرى فرعًا أولى من العكس، وليس هذا القسم مراد المصنف، وإما أن يكون غيره وهو مراده، فأطلق جماعة المنع وقالوا: لا يجوز القياس على المنصوص عليه مطلقًا لقضية معاذ فإنها تفهم امتناع القياس عند وجدان النص، ولكن الأكثرين هنا كما قاله الهندى على الجواز؛ لأن ترادف الأدلة على مدلول واحد جائز لإفادة زيادة الظن ويخالف ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحدًا، فإن القياس فى هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن أصلا؛ لأن الفرع لا يؤكده أصله بخلاف ما إذا كانا متغايرين.

الثانية: أن يكون ذلك الحكم المنصوص عليه مخالفًا للقياس فيمتنع مطلقًا، وإلا لزم تقديم القياس على النص، وقوله: «إلا لتجربة»، يعنى لا فائدة للقياس، ولا يعمل به لكنه قياس صحيح فى نفسه؛ ولهذا نقول: إذا تعارض النص والقياس فالنص مقدم، وإنما يتعارضان عند صحتهما، وفائدته حينئذ تمرين ورياضة الذهن فى المسائل لا غير.

(م): ولا متقدما على حكم الأصل وجوزه الإمام عند دليل آخر.

(ش): من الشروط أن لا يتقدم على حكم الأصل كقياس الوضوء على التيمم فى النية لأن التعبد بالتيمم إنما ورد بعد الهجرة، وكان التعبد بالوضوء قبلها، وإنما شرط ذلك لئلا يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخير الأصل وفصل أبو الحسين فى المعتمد وتابعه الإمام الرازى وأتباعه قالوا: إذا تقدم حكمه فإن لم يدل على ثبوت حكمه إلا لقياس على ذلك الأصل، لم يصح؛ لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا على الحكم دليل فى الحال، وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم لم يبطل ذلك القياس؛ لأنه يجوز أن يدلنا الله تعالى على الحكم بأدلة مترادفة، ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة، ولك أن تقول الكلام فىَ تفرعه عن الأصل المتأخر، وذلك لا يمكن سواء كان علته دليل غيره أم لا؟.

قلت: ولم يحفظ المصنف فى هذه المسألة خلافًا سوى تفصيل الإمام، وقد أطلق ابن الصباغ فى العدة امتناع هذا الشرط، وجوز أن يكون الحكم عليه أمارات متقدمة ومتأخرة قال: فإن الدليل على الشيء يجوز تأخيره عن ثبوته، ولهذا معجزات النبى ﷺ، منها ما قارن نبوته، ومنها ما تأخر عنه، ويجوز الاستدلال على نبوته بما نزل من القرآن بالمدينة فكذا فى الأحكام المظنونة.

(م): ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص جملة خلافًا لقوم.

(ش): منهم أبو هاشم حيث شرطوا ثبوته بالنص فى الجملة لا التفصيل، ويطلب

بالقياس تفصيله، فلولا العلم بورود ميراث الجد جملة لما جاز القياس فى توريثه مع الإخوة والجمهور على أنه ليس بشرط فإن العلماء قاسوا أنت علىّ حرام تارة على الطلاق فتحرم وتارة على الظهار فيوجب الكفارة، وتارة على اليمين فيكون إيلاء، ولم يوجد النص فى الفرع جملة ولا تفصيلاً.

(م): ولا انتفاء نص أو إجماع يوافقه خلافًا للغزالى والآمدى.

(ش): أى لا يشترط انتفاء نص، ويكون فائدة القياس زيادة معرفة العلة أو الحكم، وفائدة النص ثبوت الحكم، فإن قيل: ما هذا من قول المصنف قبله، وأن لا يكون منصوصًا، فالجواب أن ذلك فى الفرع نفسه يشترط أن لا يكون منصوصًا عليه، إذ لا يبقى للقياس فائدة، وههنا فى أنه لا يكون منصوصًا على شبهه وفرق بين شبه الشىء والشىء.

(م) الرابع: العلة قال أهل الحق المعرف، وحكم الأصل ثابت بها لا بالنص خلافًا للحنفية، وقيل: المؤثر بذاته، وقال الغزالى: بإذن الله، وقال الآمدى: الباعث.

(ش): لم يحك المصنف خلافًا فى ركنية العلة، وفيه خلاف شاذ حكاه ابن السمعانى أنه يصح القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه وهو باطل، وقد اختلفوا فى تعريف العلة على أقوال.

أحدها: وهو قول أهل السنة أنها المعرف للحكم، أى بأن تكون دالة على وجود الحكم وليست بمؤثرة؛ لأن المؤثر هو الله تعالى، فقيل لهم: المعرف هون النص، فأجابوا: بأن الوصف معرف لفرد آخر غير الأصل، وحكم الأصل أى المعلل ثابت بالعلة المشتركة بينه وبين الفرع عند أصحابنا.

وقالت الحنفية بالنص وإنما ذكر المصنف هذه المسألة بعد هذا التعريف لينبه على توهم ابن الحاجب وغيره أن أصحابنا ذكروا هذا على أنها بمعنى الباعث، وليس كذلك؛ بيانه أن الأصحاب لما قالوا: إنه ثابت بالعلة، قيل لهم: هذا لا يتأتى إلا إذا فسرت العلة بالمؤثر أو الباعث، فإن كونه منصوصًا عليه حينئذ لا ينافى أن يكون معللاً بهذا المعنى، أما إذا فسرت بالمعرف فكونه منصوصًا عليه ينافى التعليل بهذا المعنى، وعلى هذا جرى ابن الحاجب وقال: إنما عنت الشافعية أنها بمعنى الباعث، وليس كما قال، وإنما دعاه إلى ذلك أنه يجعلها فرعًا للأصل أصلاً للفرع خوفًا من لزوم الدور، فإنها مستنبطة من النص فلو كانت معرفة له وهى إنما عرفت به جاء الدور، ونحن لا نفسرها بالباعث، بل

بالمعرف، وليس معنى كونها معرفًا إلا أنها تصب أمارة يستدل بها المجتهد على وجدان الحكم إذا لم يكن عارفًا به.

ويجوز أن يتخلف فى حق العارف كالغيم الرطب أمارة على المطر، وقد يتخلف، وتخلف التعريف بالنسبة إلى العارف لا يخرج الأمارة عن كونها أمارة، فوضح أن العلة هى المعرف فى الأصل والفرع، وليس الدور بلازم، وقالت الحنفية: ثابت بالنص. فإن أرادوا أن النص إنشاء الحكم فخطأ، لأن الحاكم فى الحقيقة هو الناص، وإن أرادوا أنه عرفه فهو إنما يعرف من عرفت منه، أما من عرف من العلة فلم يعرفه، هذا حاصل ما قرره المصنف وما أنكره على ابن الحاجب فى نقله عن الأصحاب ممنوع؛ فإن الغزالى قد ذكره فقال بعد نقله عن الأصحاب: إن الحكم يضاف إلى العلة وهو نزاع لا تحقيق تحته، فإنّا لا نعنى بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم فنقول: إن الحكم يضاف إلى الخمر والنبيذ بالنص لكن إضافة الحكم إليه معلل بالشدة بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هى الشدة ونازعه العبدرى وقال: إنما الباعث على وضعها أمارة حفظ العقول لا الشدة، وأما ما قاله المصنف أولا فيخالف كلام الهندى فإنه قال: فسروا العلة بالمعرف لا بمعنى أنها تعرف حكم الأصل، فإن ذلك يعرف بالنص، بل حكم الفرع، لكن يخدشه ما هو المشهور من قول أصحابنا، لأن حكم الأصل تعلل بالعلة بينه وبين الفرع مع أنه غير معرف بها، وقال فى المسألة الخلافية: إن عنى بالعلة المؤثر أو الباعث، فلا شك أن كونه منصوصًا عليه لا ينافى أن يكون معللاً بالعلة بهذا المعنى، وعليه ينزل قول أصحابنا: إن الحكم المنصوص عليه ثابت بالعلة ولا أظن الخصم ينكره.

وإن عنى بالعلة المعرف فلا شك أن كونه منصوصًا عليه التعليل بالعلة بهذا المعنى، والخصم إنما ينكر كونه معللاً بالعلة بهذا المعنى، وأصحابنا لا ينكرون ذلك فلا خلاف، ثم إن الآمدى وابن الحاجب والهندى ذكروا أنه لا خلاف فى المعنى بل هو لفظى، وليس كما قالوا، بل له فوائد كثيرة منها: التعليل بالقاصرة والخلاف فيها يصح ترتيبه على هذا الأصل، فإن أصحابنا لما أثبتوا الحكم فى محل النص بالعلة لم تعر القاصرة عن فائدة فاعتبرت، والحنفية لما أثبتوا الحكم فى محل النص به عرت القاصرة عن فائدة لأن أثرها لم يظهر فى محل النص ولا فى غيره، فلم يعتبر القول.

الثانى: أنها بمعنى المؤثر بذاته لا بجعل الله تعالى، وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم فى التحسين والتقبيح والعقل.

الثالث: أنها المؤثرة لا بذاتها ولا بصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع إياها مؤثرة، وهو

قول الغزالى، وزيفه الإمام بأن الحكم قديم والعلة حادثة والحادث لا يؤثر فى القديم، وبنى البحث على أنه هل يعقل تأثير من غير أن يكون المؤثر مؤثرًا بذاته أو بصفة قائمة به أو لا يعقل ذلك؟ وعلى هذا تبنى مسألة خلق الأفعال فأصحابنا ينكرون تأثير العبد في فعله، ويقولون الصادر عنه فعل الله، والمعتزلة يقولون بتأثيره بذاته أو بصفة. وشذوذ منّا توسطوا فقالوا بمثل كلامهم فى السببية ويلزمهم.

والرابع أنها الباعث على التشريع؛ بمعى أنه لابد وأن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة، وأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وهو اختيار الآمدى وابن الحاجب، وهو مأخذ القائلين بأن الرب تبارك وتعالى يعلل أفعاله بالأغراض، والمنصوص عند الأشعرية خلافه؛ فإن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء، وقال الإمام تقى الدين أبو العز المقترح: من فسر العلة بالباعث للشارع على الحكم والحاملة أو الداعية، إن أراد به إثبات غرض حادث له فهو محال قررنا بطلانه فى علم التوحيد، وإن أراد به أن يعقبها حصول الصلاح فى العادة فسميت باعثة تجوزًا فهذا لا يجوز إطلاقه على البارى تعالى، لما فيه من الإيهام بالمحال، إلا أن يتحقق إذن من الشارع فى إطلاقه ولا سبيل إليه.

(م): وقد تكون دافعة أو رافعة أو فاعلة الأمرين.

(ش): الوصف المجعول علة ثلاث أقسام:

الأول: يكون دافعًا للحكم فقط؛ كالعدة فإنها دافعة لحل النكاح إذا وجدت فى ابتدائه وليست رافعة له إذا وجدت فى أثنائه، فإن الموطوءة بشبهة تعتد وهى باقية على الزوجية.

الثانى: أن يكون رافعًا للحكم فقط كالطلاق فإنه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يدفعه؛ إذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد.

الثالث: أن يكون رافعًا دافعًا كالرضاع؛ فإنه يمنع من ابتداء النكاح ومن دوامه إذا طرأ، وإنما كانت موانع النكاح تمنع فى الابتداء والدوام لتأبدها واعتضادها بكون الأصل فى الأرضاع هو الحرمة.

(م): ووصفًا حقيقيًا ظاهرًا منضبطًا أو عرفيًا مطردًا وكذا فى الأصح لغويًا أو حكمًا شرعيًا، وثالثهما إن كان المعلول حقيقيًا.

(ش): العلة باعتبار ذاتها تارة تكون وصفًا حقيقيًا، وتارة تكون شرعيًا وتارة تكون لغويًا، وتارة تكون عرفيًا، ولا يخلو معلوم بوضع علة عن هذه الأقسام، ووجه الحصر فيها هو أن ما يعلم لا يخلو إما أن يتوقف العلم به على وضع أم لا، فإن لم يتوقف على

وضع وإخبار فهو المسمى فى الاصطلاح وصفًا حقيقيًّا، وهو الذى يعقل باعتبار نفسه، وما يتوقف على وضع إما أن يكون الواضع الشرع أو غيره.

فالأول: الحكم الشرعى.

والثانى: إن كان العرب فاللغوى. أو من بعدهم فالعرفى.

أما الوصف الحقيقى فلا خلاف فى التعليل به إذا اشتمل على ما ذكره المصنف، كقولنا: مطعوم فيكون ربويًّا، والطعم يدرك بالحس، وهو أمر حقيقى أى لا تتوقف معقوليته على معقولية غيره، فاحترز بالظاهر عن الخفى، والمنضبط عن غيره، وما خلا منها سيذكر الخلاف فيه، والمراد بالمنضبط أن يتميز عن غيره، وأما الأوصاف العرفية وهى الشرف والخسة، والكمال والنقص، فيجوز التعليل بها حيث أمكن كما فى الكفاءة وغيرها، فإن الشرف يناسب التعظيم والتكريم والإهانة، والخسة تناسب ضد هذه الأحكام، ويشترط أن يكون مطردًا أى لا يختلف باختلاف الأوقات، فإنه إن لم يكن كذلك لا يكون ذلك العرف حاصلاً فى زمان الرسول ﷺ، وحينئذ لا يجوز التعليل به وهى من مسائل المحصول.

وأما بالأمر اللغوى كقولنا فى النبيذ: إنه مسمى الخمر فيحرم كالمنعصر من العنب، وأما الشرعى فذهب الأكثرون إلى تجويز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى، كتعليل حرمة بيع الكلب بنجاسته لأن العلة هى المعرف، فلا بدع فى جعل الحكم معرفًا للآخر، وقيل: يمتنع لأنه معلول فكيف يكون علة، وعلى الأصح فلو كان الحكم حقيقيًّا فهل يجوز تعليله بالحكم الشرعى؟ على قولين حكاهما فى المحصول، وأصحهما كما قاله الهندى وغيره الجواز؛ لأن المراد من العلة المعرف ولا يبعد أن يكون الحكم الشرعى يعرف الحكم الحقيقى، وفى المسألتين يتحصل ثلاثة مذاهب، ومثال الحقيقى قولنا فى إثبات الحياة فى الشعر بأنه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيًّا كاليد.

(م): أو مركبًا وثالثها لا تزيد عن خمس.

(ش): تنقسم العلة باعتبار كميتها إلى الوصف الواحد، ولا خلاف فى التعليل به، وإلى المركبة من أوصاف، والتعليل به جائز عند المعظم؛ فإنّا نعلل القصاص بوجود القتل العمد العدوان الذى لا شبهة فيه، وهذه أوصاف مناسبة فلا يبعد أن تكون الهيئة الاجتماعية ينشأ عنها الحكم، وقيل: يمتنع لأنه يفضى إلى تخلف المعلول عن العلة العقلية، أو تحصيل الحاصل وهما محالان، وفى المسألة قول ثالث غريب: إنه لا تزيد الأوصاف على خمسة، وعزاه صاحب الخصال إلى الجرجانى من الحنفية، وحكاه أبو إسحاق وغلط

قائله، وأما الإمام فذكر أن الشيخ حكاه سبعة.

(م): ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدًا لإناطة الحكم، ومن ثم كان مانعها وصفًا وجوديًا يخل بحكمتها.

(ش): وجه اشتراط اشتمالها على الحكمة ظاهر، وقوله: **«تبعث على الامتثال»**، فيه بيان للمراد بقول الفقهاء: الباعث على الحكم كذا أنهم لا يريدون بعث الشارع بل إن العلة باعثة للمكلف على الامتثال. مثاله: حفظ النفوس فإنه علة باعثة على القصاص الذى هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة باعثة عليه، لأنه قادر أن يحفظ النفوس بدون ذلك بخلاف المكلف فإذا انقاد المكلف امتثالاً لأمر الله تعالى إلى حفظ النفوس، كان لهم أجران، أجر على القصاص، وأجر على حفظ النفوس وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى أحدهما: بقوله تعالى: ﴿**كتب عليكم القصاص**﴾ [البقرة: ١٧٨]، والثانى: بالإيماء من قوله: ﴿**ولكم فى القصاص حياة**﴾ [البقرة: ١٧٥]، وقوله: **«ومن ثم كان مانعها»** أى مانع العلة وهو مراد الأصوليين بمانع السبب فإنهم جعلوا من خطاب الوضع الحكم على الوصف بالمانع وقسموه إلى قسمين مانع الحكم وقد ذكره المصنف فى صدر الكتاب، ومانع السبب[1] وذكره المصنف هنا، وهو منعه لسبب الحكم لحكمة تخل بحكم السبب كالدين المانع للزكاة عند القائل به، فإن الدين وصف مانع لسبب الحكم، والحكم وجوب الزكاة، والسبب هو الاستغناء عن قدر النصاب، فالدين مانع من الاستغناء الذى هو سبب ومنعه كذلك لحكمة هى احتياج مالكه إليه، وهذه الحكمة تخل بحكم السبب فى وجوب الزكاة، فإن الحكمة التى لأجلها وجبت الزكاة فى ذلك النصاب وهى الاستغناء أزالها الدين، فإن المديون ليس مستغنيًا عن النصاب الذى ملكه.

(م): وأن تكون ضابطًا لحكمة وقيل: يجوز كونها نفس الحكمة، وقيل: إن انضبطت.

(ش): لفظ الحكمة يطلق فى استعمالهم لمعنيين.

---

(١) مانع الحكم هو ما يلزم من وجوده عدم الحكم رغم وجود السبب، ومثاله: منع القصاص من الأب القاتل لابنه عمدًا أما مانع السبب وهو ما يلزم من وجوده بطلان السبب أو عدم تحققه، ومثاله: اختلاف الدين بين الوارث والمورث بالنسبة للميراث، ومثاله أيضًا الدين بالنسبة لوجوب الزكاة على ملك النصاب فالدين مانع من ملك النصاب لأنه مؤثر فيه، والنصاب سبب وجوب الزكاة، فلا تجب على المدين. انتهى.
انظر: (المداخل الأصولية).

أحدهما: بإزاء المصلحة المقصودة لشرع الحكم.

والثاني: بمعنى الوصف الضابط لها إذا كان خفيًّا وهـذا مجازًا، لأنـه ضابط الحكمة لانفس الحكمة من باب تسمية الدليل باسم المدلول، فأما الحكمة بالمعنى الأول فلا يصح نصبها أمارة الحكم، إذ هى متأخرة عن الحكم فى الوجود، فكيف يعرف الشىء بمالا يوجد إلا بعد وجوده، وكيف يعلل الحكم بفرع ثبوته؟ وأما بالمعنى الثانى فيمتنع التعليل بها لخفائها واضطرابها، فإن كان الوصف الحقيقى مستقلاً كانت مظنته مستقلة هكذا قاله المقترح وحاصل ما ذكره المصنف فى جواز التعليل بالحكمة ثلاثة مذاهب:

أحدها: وهو الأصح عند الإمام: الجواز.

والثاني: المنع.

والثالث: التفصيل.

فإن كانت ظاهرة منضبطة بحيث يجوز ربط الحكم بها جاز التعليل بها، وإلا فلا، واختاره الهندى وصححه ابن الحاجب؛ لأنّا نعلم قطعًا أنها هى المقصود للشارع، وإنما عدل عن اعتبارها لمانع خفائها واضطرابها فإذا زال المانع جاز اعتبارها(١).

(م): وأن لا تكون عدما فى الثبوتى وفاقًا للإمام وخلافًا للآمدى.

(ش): مثاله: بيع الآبق باطل لعدم القدرة على التسليم، وقد صار كثيرون إلى امتناعه، فإنه لا يناسب الحكم ولا يشعر به، فإن المناسبة ما تقتضيه مصلحة عادة، والعادة مطردة فى أن الإنسان لا يقنع بالنفى المحض، ووجهه بعض الجدليين: بأن العدم طرد، والتعليل بالطرد ممتنع؛ قال: ولو قال الشارع اثبت حكم كذا لعدم كذا، كان للتأقيت، بمعنى إذا انعدم فاعرفوا ثبوت الحكم لا للتعليل، فإنه غير صالح للتعليل، وجوزه آخرون لجواز كون العدم مظنة لمعنى مناسب فصح أن يكون علته، ووجهه الإمام فى الرسالة البهائية بتوجيه حسن فقال: الوصف إذا كان ضابطًا لمصلحة يلزم حصول المفسدة عند ارتفاعها، فكان عدم ذلك الوصف ضابطًا لتلك المفسدة، فيكون ذلك العدم مناسبًا للحرمة.

قال المقترح: والصحيح الأول؛ لأن العدم لا يصلح أن يكون مظنة؛ لأنه إما أن يكون مطلقًا أو مضافًا، فالعدم المطلق نسبته إلى كل الأحكام متساوية ضرورة، فلا مطمع فى جعله مظنة لمعين، وإن كان مضافًا وهو عدم أمر ما فهذا الذى قدر عدمه إن كان

---

(١) قلت: والحق أن الحكمه هى وصف ظاهر غير منضبط يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، لم تصلح لتكون معرفة للحكم، بعكس السبب أو العلة فهما وصفان ظاهران منضبطان معرفان للحكم.

وجوده منشأ مصلحة فلا يناسب تعليق الحكم على عدمه، وإن كان وجوده منشأ مفسدة فهو تابع ولابد من مقتضى، وإن لم يكن منشأ شىء فلا فرق بين وجوده وعدمه، ونبه على أنه ليس المراد بالوجود المشترط الذات المتحققة كما يريده الأصوليين، بل هو أمر تعليقى أو نسبى أو إضافى، إذا علمت هذا فنسبة المصنف المنع للإمام والجواز للآمدى معكوس وهو سبق قلم؛ فإن الإمام قال فى المحصول: يجوز التعليل بالعدم خلافًا لبعض الفقهاء.

وقال الآمدى فى الأحكام: المختار أن العدم لا يصلح أن يكون علة بمعنى الباعث، وعول فى دليله على أن العلة أمر وجودى؛ لأن «لا علة» أمر عدمى ولا يقال: فالإمام اختار فى المعالم المنع؛ لأنّا نقول لم يختر الآمدى الجواز على أن فى ثبوت الخلاف بينهما نظرًا؛ لعدم تواردهما على محل واحد؛ فإن الإمام بناه على رأيه أن العلة بمعنى المعرف، وهو بهذا التفسير لا ينبغى أن يقع فيه خلاف، إذ لا امتناع فى أن يكون العدم علة للموجود والآمدى بناه على أنها بمعنى الباعث.

وذكر ابن التلمسانى بناء هذه المسألة على تخصيص العلة فمن منع التخصيص جوز هنا، ومن جوز التخصيص يقول العلة ضابط المصلحة والعدم لا شىء والمصلحة شىء.

تنبيه: أهمل المصنف أن يكون العدم جزءًا من العلة، وقد ذكر هذا ابن الحاجب، والخلاف فيه كالخلاف فى أصل المسألة؛ فلو قال: وأنه لا تكون عدما هى أو أجزاؤها، لكان أشمل، والعجب من المصنف كيف أسقط المسألة فى شرح المختصر وهى ثابتة فى المختصر الكبير والصغير؟ وجعل أعنى المصنف، ما جعله ابن الحاجب دليلاً لهذه المسألة دليلاً لمسألة التعليل بالمحل وهو عجيب، وكلام ابن الحاجب فى الكبير مصر بخلافه.

(م): والإضافى عدمى.

(ش): الوصف الإضافى: هو ما يعقل باعتبار غيره كالأبوة والبنوة والتقدم والتأخر والمعية والقبلية والبعدية، وسيأتى فى المباحث الكلامية الخلاف فى الإضافيات، هل هى وجودية أو عدمية؟ فإذا قلنا عدمية وهو المختار، فهل يجوز التعليل بها؟ والعلة بمعنى الأمارة أم لا؟ فيه خلاف مفرع على الأمر العدمى، هل يجوز أن يكون علة للأمر الوجودى أم لا؟ ووجه التفريع ظاهر فمن منه هناك منع هنا لاستوائهما فى العدم فى الخارج، وإنما يفترقان فى أن الإضافة وجودها ذهنى فقط، أى موجودة فى الأذهان مقدرة فى الأعيان، والأوصاف العدمية عدم مطلقًا فى الذهن والخارج.

(م): ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته، فإن قطع بانتفائها فى صورة فقال

الغزالى وابن يحيى: يثبت الحكم للمظنة، وقال الجدليون: لا.

(ش): يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته لأنه لا يخلو عنها فى نفسه الأمر، وليس التعدى عبارة عما لا علة له، بل عما لا نعلم علته، فينظر لذلك، وما لا تعقل فيه المناسبة نسميه أمارة، فإن قطع بانتفائها فى بعض الصور: كاستبراء الصغيرة، فإن الاستبراء شرع لتيقن براءة الرحم وهو مفقود فى الصغيرة، فقال الغزالى وصاحبه محمد ابن يحيى: يثبت له الحكم للمظنة؛ فإن الحكم قد صار معلقًا بها، وذهب الجدليون إلى أنه لا يثبت لانتفاء الحكمة فإنها روح العلة، واقتصار المصنف فى نقل الخلاف عمن ذكر هو باعتبار الممكن فى نظر الأصوليين، وإلا فالخلاف فى هذه المسألة ثابت بين الأصحاب فإنهم قالوا: يكره لمن قام من نوم وشك فى طهارة يده غمسها فى الإناء قبل غسلها ثلاثًا، فلو تيقن طهارتها فلا يكره له الغمس قبل الغسل.

وقال إمام الحرمين: يكره، وإن كان قد علق الغسل فى الخبر[1] على توهم النجاسة، وقال: يجوز أن يكون للتوهم ثم يعم ما وجد منه ذلك، وما عدم كالعدة شرعت لبراءة الرحم فى موضع يعلم فيه البراءة، قال الشاشى فى المعتمد: والمذهب الأول، لأنه علق على علة معلومة وهى توهم النجاسة، وما علق على معنى معلوم قصر عليه، ولا يلحق به ما لم يوجد المعنى فيه، هذا هو الأصل فى العلل، قال: وقد أبعد المزنى فى تشبيهه بالعدة، وإلحاقه بالنجاسة المحققة أولى، فإنها تؤثر فى المنع من غمس اليد فى الإناء، ثم لا يثبت هذا الحكم فيه إذا كانت النجاسة متوهمة، أو يجعل توهم النجاسة كتحققها كما قال أحمد فى المنع، ويلحق ذلك بالعدة.

فإذا لم يلحق حال توهم النجاسة بالعدة فى وجوب المنع فلا يلحق حال تحقق الطهارة فى الاستحباب بالعدة أولى، والعدة فيها ضرب من التعبد، وحال تحقق البراءة حالة نادرة فألحقت بالغالب، لعدم إمكان الضبط، وتيقن الطهارة ليس بنادر والأصل طهارة اليد انتهى، ومن أمثله المقطوع بانتفائها أيضًا: مالو قال أنت طالق فى آخر حيضتك، أو مع آخر حيضتك فهل هو سنى أو بدعى[2]؟ وجهان:

---

(١) ففى الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا: «وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها فى وضوئه، فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده». رواه البخارى فى صحيحه (٧٢/١)، مسلم فى صحيحه (٢٣٣/١)، أبو داود فى سننه (٧٦/١)، الترمذى فى سننه (٣٦/١)، ابن ماجه فى سننه (١٣٨/١).

(٢) طلاق السنة: هو الواقع على الوجه الذى ندب إليه الشرع وهو أن يطلق الزوج المدخول بها طلقة واحدة فى طهر لم يمسسها فيه، لقوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو-

أصحهما: سنى ونسبه الإمام فى النهاية للقياسين.

والثاني: بدعى قال الإمام: وهذا القائل يعتضد بالرجوع إلى التوقف بالتعبد[١]. انتهى.

ومأخذ الأول: أن الحكم فى تحريم طلاق الحائض تطويل العدة، وهو مقطوع بانتفائه فى هذه الصورة فلا يثبت الحكم.

ومأخذ الثاني: أن الحكمة وإن انتفت فالعلة وهى الحيض ثابتة فيعلق بها، وليس معنى قول الإمام بالتعبد أنه لا علة له، ولا يخفى أن العلة الحيض فقد يكون الشيء متعبدًا من وجه معقولاً من وجه، وطلاق الحائض من ذلك، فمن علقه بمسمى الحيض، فقد قضى بالتعبد من حيث إرادته الحكم على هذا الاسم سواء وجد معه تطويل العدة أم لا، وكل من تعلق بالمظنة شرط اشتمالها على الحكمة، وهذا هو الجارى على المعنى، واعلم أن أصحابنا ذكروا خلافًا فى باب صلاة العيد أن ما فعله النبى ﷺ لمعنى وزال هل تبقى سنيته أم لا؟ على وجهين كالرمل[٢] ونحوه، وليس هو هذا الخلاف المذكور هنا؛ لأنّا حيث قلنا تبقى سنيته فلابد له من علة، وهو جار قولنا: يجوز تعليل الحكم الواحد فى حال بعلة وفى أخرى بغيرها.

=تسريح بإحسان﴾، وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾، أى مستقبلان العدة، أى بعد أن تطهر من حيض، أو نفاس، وقبل أن يمسها.

أما الطلاق البدعى: فهو الطلاق المخالف للمشروع كأن يطلقها ثلاثًا بكلمة واحدة، أو يطلقها ثلاثًا متفرقات فى مجلس واحد، أو يطلقها فى حيض أو نفاس، أو فى طهر جامعها فيه، وأجمع العلماء على أنه حرام، واختلفوا فى وقوعه، فالجمهور قالوا بوقوعه، وجماعة من العلماء المحققين قالوا لا يقع ومنعوا اندراجه تحت العمومات، لأنه ليس من الطلاق الذى أذن الله به، بل هو من الطلاق الذى أمر الله بخلافه، وممن قالوا بهذا ابنَ تيمية، وابن القيم، وابن حزم، ومن السلف ابن علية.

انظر: فقه السنة للسيد سابق (٢٨/٧ وما بعدها)، الفتاوى الكبرى (١١٢/٢)، (١٠/٣).

(١) قلت: والقول بأنه بدعى صحيح بالاعتبار الذى ذكر وهو التوقف بالتعبد، وباعتبار آخر هو أن لفظ الطلاق من أحكام الوضع فهو سبب معنوى يزيل حق انتفاع كلا من الزوجين بالآخر، والحيض مانع للسبب، يلزم من وجوده منع السبب وبطلانه وعدم تحققه. والله أعلم.

(٢) الرمل: الإسراع فى المشى وهز الكتفين، وقد أذن به النبى ﷺ ليرى المشركون قوة المسلمين حيث قالوا: وهنتهم حمى يثرب، وهو ليس من الخيلاء الذى نهى عنه ﷺ لأنه فى موضعه، وهذا باب من أبواب الحكمة التى لا يعقلها إلا العالمون. والله أعلم.

انظر: المهذب (١٦٤/١، ٢٩٧)، بداية المجتهد (١٤٨/٢).

(م): والقاصرة منعها قوم مطلقًا، والحنفية إن لم تكن بنص أو إجماع والصحيح جوازها، وفائدتها معرفة المناسبة، ومنع الإلحاق، وتقوية النص؛ قال الشيخ الإمام: وزيادة الأجر عند الامتثال لأجلها.

(ش): العلة القاصرة وهى التى لم تتعد عن محل النص بل مقتصرة عليه إن عرفت عليتها بنص أو إجماع جاز التعليل بها، ونقل الاتفاق عليه جماعة منهم القاضى أبو بكر، لكن القاضى عبد الوهاب طرد فيها الخلاف الآتى وإليه أشار بقوله: «**منعها قوم مطلقًا**»، وإن عرفت عليتها بغيرهما كتعليل الربا فى النقدين بجوهريتهما، فذهب الحنفية إلى بطلانها، وذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة إلى الصحة؛ لأنها مناسبة للحكم فيصح، والمانعون قالوا: لو كانت صحيحة كانت مفيدة لكنها غير مفيدة، لأن الحكم فى الأصل ثابت بغيرها، وليس لها فرع إذ هى قاصرة، وهذا منقوض بالقاصرة بنص أو إجماع، فإن الخصم وافق على تجويزه فلو صح ما قالوه كان النص عليها عبثًا، والإجماع عليها خطأ، وبأن الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم من إثبات الحكم بها، بل لها فوائد، فقول المصنف: فائدتها هو جواب عن سؤال الخصم وذكر لها أربع فوائد:

أحدها: معرفة حكمة الحكم فيكون أدعى إلى القبول والانقياد مما لا تعلم مناسبته، ونازع المقترح فى هذه الفائدة بأن مشروعية حكم السببية لم يكن لذلك، بل للتعريف فماذا ينفع النظر فى فوائد لم يشرع لها الشىء.

ثانيها: أنها تفيد منع حمل الفرع على الأصل كما أن المتعدية تفيد إثبات الحمل فإنه إذا علمنا أنها قاصرة امتنع القياس عليه.

ثالثها: أنها تزيد النص قوة ويتعاضدان، ذكره القاضى أبو بكر وغيره، قال: وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا فى مسألة. فيكون الحكم ثابتًا بالعلة والنص معًا، وينبغى أن يحمل هذا على ما إذا كان النص ظاهرًا فيمكن أن يقال: إنها تقوى الظاهر وتعصمه من التأويل، فكأنها باقية فى محل النصوصية منه متعدية إلى ما يقبل التأويل، أما إذا كان بقاطع فلا تقوية إذن. وقد صرح بذلك الإمام فى البرهان.

رابعها: إن المكلف يقصد الفعل لأجلها فيحصل له أجران: أجر قصد الفعل للامتثال، وأجر قصد الفعل لأجلها فيفعل المأمور به لكونه أمرًا وللعلة، ذكره والد المصنف، وظهر بهذه الفوائد بطلان قول أبى زيد الحنفى: إنها لا تفيد علمًا ولا عملاً.

(م): ولا تعدى عند كونها محل الحكم أو جزأه الخاص أو وصفه اللازم.

(ش): علة الحكم إما محله الذى يثبت فيه أو جزء ماهيته الخاص، أو وصفه اللازم للموصوف.

فالأول: قولنا: الذهب ربوى لكونه ذهبًا، فإن علة ذلك الحكم ذلك المحل، وكذلك علة حرمة كونه معتصرًا فقط.

والثالث[١]: كالنقدية فى الذهب والفضة فإنه وصف لازم لهما، ومثله فى المستصفى بالصغر يعنى فى الولاية عليه، وفيه نظر لأنه يزول بالكبر، فأشبه الشدة المسكرة فى العروض، وهذه الثلاثة لا تكون إلا فى العلة القاصرة، لاستحالة وجود خصوصية المحل أو جزء الخاص أو وصفه اللازم له فى غيره، وإما أن يكون جزء العام المشترك بينه وبين غيره لا يكون إلا فى المتعدية، كتعليل إباحة البيع لكونه عقد معاوضة، فعقد المعاوضة من حيث إنها جنسه جزء له لا يختص به، وعلم من كلامه جواز التعليل بمحل الحكم جزء الخاص، وهو قول الأكثرين، وقال الهندى: الخلاف فيه مبنى على جواز التعليل بالقاصرة، فإن جوز ذلك جوز هذا وإن منع منع.

وقال الأصفهانى شارح المحصول: ذهب الأكثرون إلى جواز التعليل بالمحل وبجزئه، وقيل يمتنع فيهما، وقيل: يجوز بالجزء دون المحل، ومختار الإمام: يجوز التعليل بالمحل فى القاصرة دون المتعدية، وقد يقال: لا حقيقة لهذا المذهب، لأن العلة بالمحل هى القاصرة، وإطلاق الأول وإن أطلق فهو مخصوص بها فكيف يصح التفصيل؟.

(م): ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب، وفاقًا لأبى إسحاق الشيرازى وخلافًا للإمام، وأما المشتق فوفاق، وأما نحو الأبيض فشبه صورى.

(ش) للتعليل بالاسم ثلاث صور:

أحدها: اسم اللقب، كما لو عللنا كون النقدين ربويين بأن اسمهما ذهب وفضة، قال الشيخ أبو إسحاق فى اللمع: يجوز أن يكون وصف العلة صفة كالطعم فى البر واسمًا كقولنا: تراب وماء، وقيل: لا يجوز أن يكون الاسم علة، وهو خطأ؛ لأن كل معنى جاز أن يعلق الحكم عليه من جهة النص، جاز أن يستنبط من النص، ويعلق الحكم عليه كالصفات والأحكام، وأما الإمام فى المحصول فقال: اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم كتعليل تحريم الخمر بأن العرب سمته خمرًا، فإنّا نعلم بالضرورة أن هذا اللفظ لا أثر له، فإن أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامرًا للعقل، فذلك تعليل بالوصف لا بالاسم فتحصل طريقان:

أحدهما: القطع بالمنع.

---

(١) هكذا بالأصل انتقل من الأول إلى الثالث ولعل الثانى داخل فى الأول وذلك فى قوله: «وكذلك علة حرمة الخمر كونه معتصرًا فقط».

والثانية: إثبات خلاف، والصحيح الجواز، وهو الذى صححه ابن السمعانى وغيره، وقد استعمله الشافعى فقال فى بول ما يؤكل لحمه: لأنه بول فأشبه بول الآدمى، وذكر صاحب الخصال، من الحنابلة: أن الإمام أحمد نص على التعليل به أيضًا.

الثانية: اسم المشتق، من فعل كالسارق والقاتل فيجوز جعله علة، وحكاية المصنف فيه الاتفاق، ممنوع، ففى التقريب، لسليم الرازى حكاية قول بمنع الاسم مطلقًا لقبًا ومشتقًّا.

الثالثة: اسم المشتق من صفة كالأبيض والأسود، وقال ابن السمعانى: فهذا من علل الاشتباه الصورية، فمن احتج بالشبه الصورى احتج به.

تنبيه: لك أن تسأل عن مسألة الفرق بين العلة القاصرة والتعليل بالمحل والتعليل بالاسم، والجواب: أن العلة القاصرة أعم من المحل لأن المحل ما وضع له اللفظ كالخمر والبر، والقاصرة وصف اشتمل عليه محل النص لم يوضع له اللفظ كالنقدية، فكل محل علة قاصرة وليس كل علة قاصرة محلاًّ، وأما الفرق بين المحل والاسم فقيل من وجهين:

أحدهما: أن المراد بالاسم الجامد الذى لا ينبئ عن صفة مناسبة، فيصح إضافة الحكم إليها بخلاف الخمر الدال على التخمير المناسب للتحريم، وهذا يشكل بالبر، فإنه يجوز التعليل به وهو جامد.

والثانى: أن يكون المراد التعليل بالتسمية نحو: حرمت الخمر لتسميتها خمرًا، والتفاضل فى البر لتسميته برًّا ونحوه، إذ التسمية لا تأثير لها بخلاف المعنى المستفاد من المحل بإشارة وتنبيه، وربما التفت الكلام هاهنا إلى الاسم والمسمى، ثم قال: هما واحد أو متغايران، والمراد المسمى الذى هو مدلول الاسم فحكمه حكم سائر العلل، إن كان مؤثرًا أو مناسبًا علل به وإلا فلا، ومن أراد الاسم الذى هو اللفظ لم يعلل به قطعًا.

(م): وجوز الجمهور التعليل بعلتين، وادعوا وقوعه، وابن فورك والإمام فى المنصوصة دون المستنبطة، ومنعه إمام الحرمين شرعًا مطلقًا، وقيل: يجوز فى التعاقب، والصحيح القطع بامتناعه عقلاً مطلقًا للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين.

(ش): يجوز تعليل الحكم الواحد نوعًا المختلف شخصًا بعلل مختلفة وفاقًا، كتعليل إباحة قتل زيد بردته وعمرو بالقصاص، وخالد بالزنا، أما الواحد بالشخص فلا خلاف فى امتناع تعليله بعلل عقلية، وأما بعلل شرعية كتحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة، فعلى مذاهب:

أحدها: وعليه الجمهور: جوازه مطلقًا ووقوعه؛ فإن اللمس والبول والغائط والمذى

يثبت بكل واحد منها الحدث، والقصاص والردة يثبت بكل منهما القتل، وكذلك إذا أرضعت صغيرة لبن زوجة أخيك وأختك، حرمت لكونك خالها وعمها دفعة، ويخرج المانع كل صورة على أنها أحكام متعددة كقولهم في القتل بأسباب: أن أشخاص القتل متعددة، وإن اتحد النوع بمحل، فإن القتل في صورة واحدة محال تعدده؛ إذ هو إزهاق الروح. وصورة العم والخال يدفع كل إشكال.

الثاني: المنع مطلقًا، واختاره الآمدي ونقله عن القاضي وإمام الحرمين.

والثالث: يجوز في المنصوصة دون المستنبطة وهو رأي الأستاذ ابن فورك، واختاره الإمام وأتباعه.

والرابع: يجوز عقلاً ولكنه يمتنع شرعًا، وهو ما نقله ابن الحاجب عن إمام الحرمين، وقال الصفي الهندي: إنه الأشهر عنه، يعني: بخلاف نقل الآمدي وعليه جرى المصنف؛ فإنه الموجود في البرهان، حيث قال: ليس ممتنعًا عقلاً وتسويغًا، ونظرًا إلى المصالح الكلية لكنه ممتنع شرعًا، وحاصله أنه جائز عقلاً لكنه لم يقع قط، وذكر أنه تصفح الشريعة فلم يجد ذلك، وقال: إن المختلفين في المسائل يختلفون في العلل كاختلافهم في الحكم كمسألة الربا، هذا مع أنه في كتب الفروع قال في تدبير المستولدة: إنه يصح، ويكون لعتقها يوم موت السيد سببان، لكنه اعترف بأنه لا أثر لبقاء التدبير، وكأنه إنما منع اجتماع علتين معرفان أو مؤثران، فحيث لا يحصل التأثير لم يجتمع، وهل يجري هذا الخلاف في التعليل بعلتين سواء كانا متعاقبين أو معًا، أو هو مختص بالمعية؟ كلام ابن الحاجب يقتضي الأول، والصواب عند المصنف الثاني، ولهذا ضعفه، بقوله: «**وقيل يجوز في التعاقب**»، واحتج عليه بأنه يلزم من شموله حالة التعاقب أن يكون في الأمة من يمنع أن اللمس والمس مثلاً ليسا بعلتين وإن وجد أحدهما بمفرده بل لا علة إلا واحد فقط، فلا يكون للحدث مثلاً غير علة واحدة، وهذا لا يقوله أحد، ثم الصحيح عند المصنف القطع بامتناعه عقلاً.

(م): والمختار وقوع حكمين بعلة إثباتًا كالسرقة للقطع والغرم، ونفيًا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما، وثالثها: إن لم يتضادا.

(ش): في تعليل الحكمين بعلة مذاهب:

أصحها: الجواز، سواء الإثبات كالسرقة، فإنها تناسب القطع زجرًا للسارق حتى لا يعود، وتناسب التغريم جبرًا لصاحب المال، وفي النفي كالحيض يناسب المنع من الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام كالطواف وقراءة القرآن، ومس المصحف.

والمذهب الثانى: المنع مطلقًا.

والثالث: الجواز إن لم يتضادا كالحيض لحرمة الصوم والصلاة دون ما إذا تضادا، كما يكون مبطلاً لعقد مصححًا لآخر كالتأبيد فى الإجازة والبيع.

(م): ومنها أن يكون ثبوتها متأخرًا عن ثبوت حكم الأصل خلافًا لقوم.

(ش) أى: من أهل العراق كما قاله القاضى عبد الوهاب كما يقال فيما أصابه عرق الكلب: أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسًا كلعابه فيمنع كون عرق الكلب نجسًا، فيقال: لأنه مستقذر، فإن استقذاره إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته، وقال الهندى: الحق الجواز إن أريد بالعلة المعرف، وإن أريد بها الموجب أو الباعث فلا.

(م): ومنها أن لا تعود على الأصل بالإبطال.

(ش): لأن العلة فرع هذا الحكم، والفرع لا يرجع إلى إبطال أصله، وإلا يلزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال، ولهذا ضعف مأخذ الحنفى فى تأويله حديث: «فى أربعين شاة شاة»[1]، أى: قيمة شاة؛ لأن القصد دفع الحاجة بالشاة أو القيمة، فإنه يلزم منه أن لا تجنب الشاة عينًا فإن غير الشاة ليست بشاة، قال السهروردى: وأنصف أمير المتأخرين، يعنى: الغزالى، فقال: ليس هذا دافعًا للنص وإنما يلزم أن لو جوزوا الترك مطلقًا، إما إلى بدل فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة، فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد أدى واجبًا، وإن كان الوجوب يتأدى بغيرها، فهذا موضع الوجوب لا إسقاط له، وأما تخصيص الشاة بالذكر فيجوز أن يكون لكثرة الوجود عندهم، كتخصيصهم الاستنجاء بذكر الحجر مع الجواز بالمدر، أو لسهولة الأداء على المالك، قلت: فيه رفع للنص من حيث إبطال تعلق الزكاة بالعين، ونقلها إلى الذمة، ولئن سلم أنه لا يتضمن الإبطال لكنه يتضمن التغيير ولا يجوز تغير حكم النص بعلته لا سيما ومبنى الزكاة على التعبد.

(م): وفى عودها بالتخصيص لا التعميم قولان.

(ش): الخلاف فى عودها بالتخصيص ليس هو الخلاف فى تخصيص العموم بالقياس كما توهمه بعضهم؛ لأن ذلك فى قياس نص خاص إذا قابل عموم نص آخر. وهذا معناه أن العلة المستنبطة من أصل عام من كتاب أو سنة، هل يشترط أن لا تعود على

---

(١) الحديث أخرجه الإمام مالك فى الموطأ (١/٢٥٨)، الإمام أحمد فى المسند (٢/١٥)، الترمذى فى سننه (٣/١٧)، ابن ماجه فى سننه (١/٥٧٧)، أبو داود فى سننه (٢/٢٢٤، ٢٢٦)، ابن أبى شيبة فى مصنفه (٣/١٣١).

أصلها بالتخصيص؟ فيه قولان للشافعى مستنبطان من اختلاف قوليه فى نقض الوضوء بلمس الخادم[١].

أحدهما: لا ينقض نظرًا إلى أن العلة مظنة الاستمتاع لاسيما إذا فسر الملامسة فى الآية بالجماع فهذه العلة عادت على الأصل بالتخصيص.

والثانى: ينتقض تمسكًا بالعموم، ولذلك ورد النهى عن بيع اللحم بالحيوان[٢]، وعمومه يقتضى عدم الفرق بين المأكول وغيره، والمعنى يقتضى تخصيصه بالمأكول لأنه بيع الربوى بأصله وما ليس بربوى لا مدخل له فى النهى وللشافعى فى بيعه بغير المأكول قولان مأخذهما هذا الأصل، والأصح المنع تمسكًا بالعموم وإنما لم يرجح شيئًا من القولين لأن الصحابة لم يطردوا فيه ترجيحًا بل فى بعض الصور يخصونه بالمعنى كالمحارم، وفى بعضها لا يخصونه كاللحم بالحيوان، وذكر الهندى فى الرسالة السيفية، أن القولين هما القولان فى تخصيص العلة فقال: ما استنبط من الحكم يجب أن لا يبطله بالكلية لأنه فرعه، وإن اقتضى تخصيصه ففيه خلاف مبنى على تخصيص العلة لأن التخصيص مناف، والفرع لا ينافى أصله.

ثم قال: قيل المستنبطة لا يجوز أن تكون مخصصة للكتاب والسنة المتواترة وهو بناء على أنه لا يجوز تخصيصها بالقياس ومذهبنا صحته، وذكر فى موضع آخر أن ما ثبت علته بالإيماء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يجوز أن يستنبط منه تخصيص الحكم قطعًا، وإن جوز ذلك فى غيره وهو مصرح بتخصيص الخلاف بالعلة المنصوصة، وجزم فى المستصفى، بأن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص لا تقبل، واستثنى ما إذا سبق المعنى إلى الفهم فيجوز أن يكون قرينة مخصصة للعموم، قال: أما المستنبطة بالتأمل ففيه نظر، وأما عودها على الأصل بالتعميم فمحل وفاق، وهو غالب الأقيسة، كاستنباط ما يشوش الفكر من قوله ﷺ: «لا يقضى القاضى وهو غضبان»[٣].

قال القاضى أبو الطيب الطبرى: وأجمعوا على أنه ليس لنا علة تعود على أصلها بالتعميم إلا هذا المثال وذلك جائز بالإجماع؛ وفيما قاله نظر.

---

(١) قوله: «بلمس الخادم» كذا بالأصل، وهو خطأ واضح ولعل الصواب وهو المستفاد مما بعده «بلمس المحارم».

(٢) قلت: والذى ورد هو النهى عن بيع الحيوان باللحم نسيئه، رواه عن سمرة بن جندب مرفوعا: الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح (٥٣٨/٣)، مالك فى الموطأ (٦٥٥/٢)، أبو داود فى سننه (٢٥٠/٣).

(٣) رواه عن أبى بكرة مرفوعًا بلفظ: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان» البخارى فى صحيحه (٤٤٩/٨).

(م): وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود فى الأصل، قيل: ولا فى الفرع.

(ش): من الشروط إذا كانت مستنبطة أن لا تكون معارضة بمعارض مناف موجود فى الأصل صالح للعلية ليس موجودًا فى الفرع، فإنه متى كان للأصل وصفان متعارضان يقتضى كل منهما نقيض حكم الآخر لم يصح إعمال واحد منهما إلا بترجيح، ومثاله قول الحنفية فى التبييت: صوم عين فيؤدى بالنية قبل الزوال كالنقل فنقول: صوم فرض فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة، قيل: ولا فى الفرع أى ويشترط أيضًا أن لا يكون فى الفرع وصف معارض، وإلا فمتى عورضت لم يثبت الحكم لأنه من حيث إنه معارض مناف يلحقها بأصل آخر مثاله فى مسح الرأس: ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه.

فيعارض الخصم فيقول: مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين، وإنما قيد المعارض بالمنافي مع أن التعارض ظاهر فى المنافى تحقيقًا؛ لأنه المراد هنا خلافًا لما ظن أن المراد به الإتيان بوصف آخر لا ينافى، وهو باطل فإنه لو كان بالمعارض هنا غير المنافى لم يمتنع اجتماعهما، ويكونان علتين، وقد صرح المصنف بأن المعارض لا يكون منافيًا فيما بعده، والمعارض هنا وصف صالح إلى آخره.

بقى أن قوله: «**قيل ولا فى الفرع**»، يقتضى أن الراجح خلافه، ولا ينافيه قوله فيما سبق فى شروط الفرع تقبل المعارضة على المختار، وذلك أن القول بأنه شرط فى العلة: أن لا يعارض مستنبطها فى الفرع ضعيف عنده، وإليه أشار بقوله: وقيل؛ وهذا لأن انتفاء التعارض فى الفرع شرط ثبوت حكم العلة فيه، لا شرط صحة العلة فى نفسها، فإنها فى نفسها يجوز أن تكون صحيحة سواء ثبت الحكم فى الفرع أم تخلف لسبب من الأسباب اقتضى تخلفه، فمن ادعاه شرطًا للعلة نفسها فقد وهم، وأما قبول المعارضة فى الفرع فحق لأن ذلك دافع لغرض المستدل فكان قبوله والانفصال عنه حقًا، والحاصل أن انتفاء المعارض فى الفرع شرط ثبوت الحكم لا شرط صحة العلة، فليس من قوادح العلة فى شىء، وإن كان من قوادح القياس.

قال المصنف: وليس فى الكتاب أشكل من هذه المسألة، قال: وفى الحقيقة قولنا هناك وتقبل المعارضة جواب سؤال مقدر وتقديره: إذا لم يشترط نفى المعارض فى الفرع فهل تقبل المعارضة؟ وتقرير الجواب نعم تقبل لا لكونها قدحًا فى العلة، بل لكونها قدحًا فى القياس.

(م): وأن لا تخالف نصًا أو إجماعًا.

(ش): لأنهما أولى من القياس ومثال مخالفة النص قول الحنفى: المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها قياسًا على بيع سلعتها[١]، فهذه علة مخالفة نص قوله عليه الصلاة والسلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[٢]، ومثال الإجماع: قياس صلاة المسافر على صومه فى عدم الوجوب بجامع السفر الموجب للمشقة، فهذه علة مخالفة للإجماع[٣].

(م): ولا تتضمن زيادة عليه إن نافت الزيادة مقتضاه وفاقًا لآمدى.

---

(١) قلت: لم يكن استدلال من لم يشترطوا الولاية سواء من الحنفية أو من غيرهم القياس فقط بل لهم أدلة من الكتاب والسنة ذكرها ابن رشد فى بداية المجتهد فلتراجع، وكذا لهم ردود على أدلة من اشتراط الولى فى صحه النكاح فبعضها اختلف فى وصله وإرساله بل وفى بعض رواتها من اشتهر بالتدريس، ومنهم من أنكر روايتها، وبعضها موقف، قال ابن رشد بعد ما ذكر أدلة من لم يشترط الولاية: ولكن الذى يغلب على الظن أنه لو قصد الشارع اشتراط الولاية، لبين جنس الأولياء، وأصنافهم، ومراتبهم فإن تأخر البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فإذا كان لا يجوز عليه - عليه الصلاة والسلام - تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان عموم البلوى فى هذه المسألة يقتضى أن ينقل اشتراط الولاية عنه ﷺ تواترًا، أو قريبا من التواتر، ثم لم ينقل، فقد يجب أن يعتقد أحد أمرين: إما أنه ليس الولاية شرطًا فى صحة النكاح، وإنما للأولياء الحسبة فى ذلك، وإما إن كان شرطًا فليس من صحتها تمييز صفات الولى وأصنافهم، ومراتبهم، ولذلك يضعف قول من يطل عقد الولى الأبعد مع وجود الأقرب. انتهى.
انظر: بداية المجتهد (٢١٦/٤: ٢٢٣)، نيل الأوطار (١١٨/٦).

(٢) حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»، رواه سليمان بن موسى، عن الزهرى، عن عروة، عن عائشة رضى الله عنها. حسنه الترمذى، وقد أعل بإرسال وتكلم فيه بعضهم من جهة أن ابن جريج، قال: ثم لقيت الزهرى فسألته فأنكره، قالوا: والدليل على ذلك أن الزهرى لم يكن يشترط، ولا الولاية من مذهب عائشة وقد أعلّ ابن حبان، وابن عدى، وابن عبد البر، والحاكم وغيره الحكاية عن ابن جرير بإنكار الزهرى.
انظر: مسند الشافعى (صـ ٢٢٠، ٢٧٥)، مسند أحمد (٦٦/٦، ١٦٦)، المستدرك (١٦٨/٢)، سنن الترمذى (٤٠٧/٣)، سنن أبى داود (٥٦٦/٢) سنن ابن ماجه (٦٠٥/١)، السنن الكبرى للبيهقى (١٠٥/٧)، نيل الأوطار (١١٨/٦ وما بعدها)، بداية المجتهد (٢١٩/٤).

(٣) قلت: مثل هذه الأمثله جعلت منكرى القياس يردوه ويعيبون على أهله، وقد أفرد ابن حزم فى الإحكام فصلا يعيب فيه تناقض أهل القياس فى القياس سماه: فصل فى ذكر طرق يسير من تناقض أصحاب القياس فى القياس، يدل على فساد مذهبهم فى ذلك إن شاء الله.
انظر: الإحكام (٥٥٦/٤).

(ش): أى زيادة على النص بأن يكون النص دالاً على علية وصف، ويزيد الاستنباط على ذلك الوصف قيدًا، ثم منهم من أطلق ذلك، وقال الآمدى: إنما يشترط إذا نافت الزيادة مقتضى النص، واختاره المصنف، وقال الهندى: إنما يتجه الأول لو كانت الزيادة على النص نسخًا. وليس كذلك.

(م): وأن تتعين خلافًا لمن اكتفى بعلية مبهم مشترك.

(ش): ذهب بعضهم إلى أنه يجوز الإلحاق بمجرد الاشتراك فى وصف عام أو مطلق كقول عمر رضى الله عنه: «اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك»[1]، قالوا:

---

(١) هذا جزء من رساله عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى، أخرجها الدارقطنى فى سننه (٢٠٩/٤)، قال ابن القيم فى إعلام الموقعين (٨٦/١): هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتى أحوج شىء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه انتهى.

وذكر ابن حزم الرسالة بثلاثة ألفاظ الأول وفيها: الفهم الفهم، يعنى فيما يتلجلج فى صدرك، مما ليس فى كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأمثال والأشكال، فقس الأمور عند ذلك، ثم اعمد إلى أشبهها بالحق، وأقربها إلى الله عز وجل وذكر باقى الرسالة.

والثاني وفيها: الفهم فيما يتلجلج فى نفسك مما ليس فى الكتاب ولا السنة، ثم قس الأمور بعضها ببعض، ثم انظر أشبهها بالحق وأحبها إلى الله تعالى فاعمل به.

الثالث وهى رسالة عمر إلى شريح: أن اقض بما فى كتاب الله تعالى، فإن لم يكن فى كتاب الله فسنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فى كتاب الله، ولا فى سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى الصالحون، فإن شئت فتقدم، وإن شئت فتأخر، ولا أدى التأخر إلا خيرًا لك، والسلام.

قال ابن حزم: وهذا لا يصح، لأن السند الأول فيه عبد الملك بن الوليد بن معدان، وهو كوفى متروك الحديث، ساقط بلا خلاف، وأبوه مجهول، قلت: عبد الملك بن الوليد، قال فيه الذهبى ضعفوه.

انظر: المغنى (١٦/٢ برقم ٣٨٥٠)، تقريب التهذيب (٥٢٤/١)، تهذيب التهذيب (٤٢٨/٦)، تهذيب الكمال (٨٦٤/٢)، الخلاصة (١٨٢/٢)، الميزان (٦٦٦/٢)، لسان الميزان (٢٩٣/٧)، المجروحين (١٣٥/٢)، الجرح والتعديل (١٧٤٥/٥)، التاريخ الكبير، (٤٣٦/٥). انتهى.

قال ابن حزم: وأما السند الثانى فمن بين الكرجى إلى سفيان مجهولون، وهو أيضًا منقطع فبطل القول به جملة. ويكفى من هذا أنه لا حجة فى قول أحد دون النبى ﷺ وكم قصة خالفوا فيها عمر، وأيضًا لا يخلو من أن يكون صحيحة أو غير صحيحة، فإن كانت غير صحيحة، فهو قولنا ولا حجة علينا فيها، وإن كانت صحيحة بها الحجة فقد خالف أبو حنيفة ومالك والشافعى والحاضرون من خصومنا المحتجين بها ما فيها، فأجازوا واشهاده المجلود فى الخمر والزنى إذا تاب، ثم ذكر كثير من مخالفاتهم لما فى رسالة عمر التى إحتجوا بها على القياس،=

ويكفى فى كون الشىء شبهًا للشىء الاشتراك فى وصف واحد قال الهندى: وأطلق الجماهير على فساده لإفضائه إلى التسوية بين العامى والمجتهد فى إثبات الأحكام الشرعية فى الحوادث، لأن ما من عامى جاهل بغرض إلا ويعلم أن هذا النوع أصل من الأصول فى وصف عام، وقد أجمع السلف على أنه لابد فى الإلحاق من الاشتراك بوصف خاص فإنهم كانوا يتوقفون فى الحادثة ولا يلحقونها بأى أصل اتفق بعد عجزهم عن إلحاقها بما شاركها فى وصف خاص.

(م): وأن لا تكون وصفًا مقدرًا وفاقًا للإمام.

(ش): مثاله أن يقول: جواز التصرف نحو البيع والهبة والوقف والإعتاق معلل بالملك، ولا وجود له حقيقة ولا تقديرًا فيكون عدمًا محضًا، وهو ممتنع فيكون الملك معنى مقدرًا وشرعيًّا فى المحل، أثره جواز التصرف المذكور، وما نقله المصنف عن الإمام صحيح، وعبارته فى المحصول: الحق أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافًا للفقهاء العصريين، بل قال صاحب تنقيح المحصول: أنكر المصنف وجماعة تصور التقدير فى الشرع فضلاً عن التعليل به.

(م): وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار.

(ش): مثال العموم قوله ﷺ: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»(١)، فإنه دال على علة الطعم، فلو قلنا: التفاح ربوى قياسًا على البر بجامع الطعم، فإنه علة لهذا الحديث لم يصح، لأن النص يتناول التفاح بحكم العموم فلا يحتاج إلى القياس، ثم إنه قد يحكم بجعل البر أصلاً والتفاح فرعًا وليس هو بأولى من العكس. ومثال الخصوص كما روى: «من قاء أو رعف فليتوضأ»(٢)، فلو قيل فى القىء خارج من غير السبيلين فينتقض كالخارج منهما، ثم استدل على أن الخارج منهما ينقض بهذا الحديث لم يصح؛ لأنه تطويل بلا فائدة.

(م): والصحيح لا يشترط القطع بحكم الأصل.

(ش): شرط بعضهم فى العلة أن تكون مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه، وهو باطل؛ لأنه يجوز القياس على الذى أثبت حكمه بدليل ظنى كخبر الواحد والبراءة الأصلية والعموم والمفهوم وغيرها.

=ثم ذكر أن الرسالة الصحيحة هى الثالثة ثم قال فيها: وهذا ترك الحكم بالقياس جملة، راجع ذلك فى موضعه من كتاب الإحكام (٢/٤٦٨ جـ٧).

(١) سبق تخريجه.

(٢) الحديث رواه عن عائشة مرفوعًا، وعن ابن جريج عن أبيه مرسلا، البيهقى فى سننه (١/١٤٢)، الدارقطنى فى سننه (١/١٥٣) وما بعدها.

(م): ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابى.

(ش): شرط بعضهم ألا تكون مخالفة لمذهب الصحابى، وهو أيضًا باطل؛ لأنه ليس بحجة، وبتقدير كونه حجة فلا نسلم أرجحيته على القياس.

(م): ولا القطع بوجودها فى الفرع.

(ش): شرط بعضهم أن يعلم وجودها فى الفرع على وجه القطع، وهو أيضًا باطل لأنه من جملة مقدمات القياس فجاز أن يكون ظنيًّا كغيره من المقدمات.

(م): أما انتفاء المعارض فمبنى على التعليل بعلتين.

(ش): قد سبق انتفاء اشتراط المعارض المنافى، وأما غير المنافى ففى اشتراطه خلاف مبنى على التعليل بعلتين، صرح بذلك إمام الحرمين والآمدى وغيرهما، ثم شرع المصنف فى بيان المراد بالمعارض غير المنافى.

(م): والمعارض هنا وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض غير مناف، ولكن يئول إلى الاختلاف كالطعم مع الكيل فى الربا لا ينافى، ويئول إلى الاختلاف.

(ش) أشار بقوله: «**هنا**» إلى أن المعارضة تطلق ويراد بها شيئان:

أحدهما: الإتيان بوصف يقتضى مقابل ما اقتضاه المستدل، كما إذا اعتل بوصف يقتضى التحريم فعارضه بوصفه يقتضى الجواز، وهذا هو المراد بقوله فيما سبق: المعارضة فى الفرع، بما يقتضى نقيض الحكم.

الثانى: الإتيان بعلة صالحة لأنه يتعلق بها فى الحكم كما صلحت علية المستدل، وينشأ الخلاف عنهما فى الفرع لا فى الأصل، وهو المراد بقوله هنا: وصف، أى يقابل وصف المستدل بوصف آخر صالح للعلية كصلاحية وصف المعارض غير مناف، أى: فى الأصل، ولكن يئول إلى الاختلاف، أى: بين المتناظرين فى الفرع المعقود له مجلس المناظرة، وإيضاحه: أنهما إذا اتفقا مثلاً على كون البر ربويًّا، واعتل أحدهما بالطعم، وبين وجه مناسبته، كان للمعترض أن يقول: لم لا، تعلقت بالكيل، وهو أيضًا مناسب، وبين ذلك، وإذا لاحت مناسبتهما، واحتج إلى أن التعليق بأحدهما وترك الآخر تحكم، فإذا قال الشافعى: التفاح ربوى، قياسًا على البر بجامع الطعم، فللمعترض أن يقول: إن العلة غير الطعم، وجاز أن تكون الكيل، فلا يكون التفاح ربويًّا، فآل اعتراضه إلى النزاع فى الفرع، وليس من شرط المعارضة أن تأتى بوصف تكون مناسبته أو شبهه مساويًا لمناسبة أو لشبه فى وصف المستدل، بل يجوز كونه دونه فى المناسبة والشبه إذا اشتركا فى أصل المناسبة والشبه، فلا يفهم من قوله: «**كصلاحية وصف المعارض**»، أنه مساوٍ له

من كل وجه، بل المراد أصل المساواة فى صلاحية التعليل.

(م): ولا يلزم المعترض نفى الوصف عن الفرع، وثالثها: إن صرح بالفرق.

(ش): هل يلزم المعترض بيان نفى الوصف الذى عارض به الأصل عن الفرع؟ فيه مذاهب:

أحدها: لا يلزمه، وهو الصحيح.

والثانى: يلزمه لتنفعه دعوى التعليل به، إذ لولاه لم تنتف العلة فى الفرع؛ وإذا لم تنتف ثبت الحكم فيه.

والثالث: يلزمه إن صرح المعترض بالفرق بين الأصل والفرع؛ لأنه إذا صرح به فقد التزمه فعليه الوفاء به، جريًا على قضية التزامه وإلا فلا، وإنما قال المصنف: نفى الوصف ولم يقل بيان نفى الوصف كما عبر به ابن الحاجب وغيره؛ لنكتة حكاها عن والده رحمه الله، وهى: النفى فى اللغة له معنيان:

أحدهما: فعل الفاعل للنفى، تقول: نفيت الشىء فانتفى، وهذا هو أظهر المعنيين.

والثانى: نفس الانتفاء تقول: نفيت الشىء، هكذا سمع من اللغة، وعلى هذا المعنى الثانى يكون الإثبات والنفى نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ويكون المراد بالإثبات الثبوت كما أن المراد بالنفى الانتفاء، وأما إذا أردت بالنفى نفيك للشىء، وبالإثبات إثباتك له فيكونان، ضدين لا نقيضين؛ لأنك لا تنفى ولا تثبت، إذا ثبت هذا فقوله: «**نفى الوصف**»، أحسن من قوله: بيان نفيه؛ لأن ابن الحاجب أراد بالنفى الانتفاء وأظهر معنييه خلافه، والمصنف أراد أظهر معنييه، فلذلك لم يحتج إلى لفظ بيان فكان أخصر وأحسن، ولا يقال: إن ابن الحاجب وغيره أراد بالنفى فعل الفاعل؛ لأنهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا إلى لفظ بيان، بل كان حشوًا.

(م): ولا إبداء أصل على المختار.

(ش): أى: لا يلزم المعترض إبداء أصل يبين تأثير الوصف الذى هو عارض به وشهد له بالاعتبار، كما تقول: العلة الطعم دون القوت بدليل الملح؛ لأن حاصل سؤاله نفى الحكم فى الفرع لعدم العلة أو صد المستدل على التعليل بذلك الوصف لجواز تأثير هذا، وهو لا يدعى عليه ما أبداه حتى يحتاج إلى شهادة أصل.

(م): للمستدل الدفع بالمنع والقدح وبالمطالبة بالتأثير أو الشبه إن لم يكن سبرًا، وببيان استقلال ما عداه فى صورة ولو بظاهر عام إذا لم يتعرض للتعميم.

(ش): للمستدل دفع المعارضة بوجوه:

أولها: منع وجود الوصف فى الأصل فتقول مثلاً: لو عورض طعمية البطيخ بالكيل لا نسلم أنه مكيل؛ لأن العبرة بعادة زمنِ النبى ﷺ، وكان إذ ذاك موزونًا أو معدودًا.

ثانيها: القدح فى الوصف بأنه يقول: ما ذكرت من الوصف خفى فلا يعلل به، أو غير منضبط، أو غير ظاهر، أو غير وجودى، ونحوه، والمراد هنا فساد العلة بطريق من طرق إفسادها، وليس المعنى مطلق القدح فى الدليل عليها، وإلا لم يعطفه على المنع مع أن المنع قدح، وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده، ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحًا خاصًّا، وأن اللفظ أطلق اختصارًا، وهذان الجوابان يشملان التعليل بالمناسب والشبه والسبر وغيرها.

ثالثها: يختص بما إذا لم يكن الطريق الذى أثبت بها الوصف سبرًا، وهو أن يطالبه بتأثير الوصف شبهًا كان أو مناسبًا، أما إذا كان أثبت وصفه بطريق السبر والتقسيم فليس له أن يطالب المعترض بالتأثير، فإن مجرد الاحتمال كاف فى دفع السبر، فعليه دفعه لتتم طريقة السبر.

رابعها: أن يبين المستدل أن ما عدا الوصف الذى عورض به مستقل فى صورة من الصور، إما بظاهر من النصوص أو إجماع، فيمتنع لذلك أن يكون وصف المعترض عليه فى موضع التعليل، لئلا يلزم إلغاء المستقل واعتبار غيره.

وقوله: «**إذا لم يتعرض للتعميم**»، قيد فى هذا الرابع، أى: يشترط أن لا يتعرض للتعميم وإلا فتستحيل صورة المسألة؛ لأنه لو تعرض للتعميم لكان مثبتًا للحكم بالنص لا بالقياس، ويخرج عما نحن فيه، ويحصل بهذا اندفاع المعارضة بطريقين عامين وهما: المنع والقدح، وبطريق يختص بما إذا لم يكن القياس سبرًا، وهو الثالث، وبطريق بشرط أن لا يتعرض فيه للتعميم لئلا تستحيل صورة المسألة وهو الرابع، وهذا هو السبر فى إثباته بحرف الجر فى الثالث والرابع حيث قال: وبالمطالبة وببيان وعدم إثباته فى القدح.

(م) ولو قال: ثبت الحكم مع انتفاء وصفك، لم يكف إذا لم يكن معه وصف المستدل، وقيل: مطلقًا، وعندى أنه منقطع؛ لاعترافه أو لعدم الانعكاس.

(ش): لو قال المستدل: ثبت الحكم فى صورة مع انتفاء هذا الوصف الذى عارضتنى به، فتارة يأتى بصورة مشتملة على الوصف الذى ادعى هو أنه العلة، وتارة يأتى بصورة لا تشتمل عليه، فإن كان الأول فهو كاف؛ لأنه فى الحقيقة قادح فى وصف المعترض لعدم الانعكاس، والعكس شرط بناء على منع تعدد العلل، وإن كان لم يكف، لأنه كما يفسد علية المعترض كذلك يفسد علية المستدل؛ لأن الانعكاس لازم لهما لوجدان الحكم

بدون وصفهما، وعند المصنف المستدل ينقطع حينئذ بإيراد الصورة المشار إليها لاعترافه بعدم انعكاس علته، قال: وينقطع سواء منعنا التعليل بعلتين أو جوزنا، إذا منعناه فواضح، وأما إن جوزناه فلأنه بإيراده الصورة التى لم تشتمل إلا على وصف المعترض، ولا على وصفه، واعترف بأنها قادحة، وإلا لم يكن لإيراده إياها وجه، وقدحتها فى وصفه كقدحها فى وصف المعترض سواء، فإذا قدح بها وصف المعترض كان معترفًا ببطلان وصفه، وذلك عين الانقطاع، وأشار بقوله: «إذا لم يكن معه وصف المستدل»، إلى أنه يكفى إذا كان معه، فشمل كلامه الصورتين، وقوله: «وقيل مطلقًا»، يعنى: قيل: إنه لا يكفى مطلقًا سواء اشتملت الصورة التى أوردها على وصفه أم لم تشتمل، وهذا ظاهر إطلاق ابن الحاجب حيث قال: ولا يكفى إثبات الحكم فى صورة دونه لجواز علة أخرى.

(م): ولو أبدى المعترض ما يخلف الملغى سمى تعدد الوضع، وزالت فائدة الإلغاء ما لم يلغ المستدل الخلف بغير دعوى قصوره أو دعوى من سلم وجود المظنة، ضعف المعنى خلافًا لمن زعمهما إلغاء.

(ش): لو أبدى المعترض أمرًا آخر يخلف الوصف الذى ألغاه المستدل ويقوم مقامه، سمى تعدد الوضع؛ لتعدد أصل العلة فإنها تعددت بأصلين؛ لأن المعترض أورد الوصف، فلما ألغاه عوض بآخر وصار معللاً بكل منهما، كقولنا فيما إذا أمن العبد حربيًا: أمان مسلم عاقل فصح كالحر؛ لأن الإسلام والعقل مظنتان لإظهار مصالح الإيمان، فيعترض المعترض بالحرية مدعيًا أنها جزء العلة، فالعلة أمان المسلم العاقل الحر، لا المسلم العاقل فقط، فإن الحرية مظنة الفراغ للنظر فيكون النظر فيها أكمل فلا يجوز قياس العبد على الحر فيلغيها المستدل بالمأذون له فى القتال، فإن الحنفية وافقونا على صحة أمانه، فيقول المعترض: خلف الإذن الحرية فى صورة المأذون، فإن الإذن مظنة لبذل الوسع فى النظر إذ لا شاغل له، وقول المصنف: «وزالت فائدة الإلغاء»، أحسن من قول ابن الحاجب: فسد الإلغاء. فإن الإلغاء لا يفسد بل هو صحيح، وإذا أتى المعترض بما يخلفه فذلك اعتراف منه بصحته، ولكن إتيانه بما يخلفه يزيل فائدته التى هى سلامة وصف المستدل؛ لأنه المعترض، وقوله: «ما لم يلغ»، يشير إلى أن للمستدل إلغاء الخلف عن درجة الاعتبار بما بينا من الطرق، إلا طريقين:

أحدهما: عام لكل مستدل وهو دعوى أن الخلف الذى ذكره المعترض قاصر، فإن قصوره لا يخرجه عن كونه صالحًا للعلية، لجواز التعليل بالقاصرة، ولكونها للمتعدية، إذ لا ترجح العلة بتعديها، والخلاف فيها معروف، أما فى التعليل بالقاصرة فسبق فى

القياس، وأما فى أنه هل ترجيح المتعدية أو القاصرة أو يستويان فذكره فى باب التراجيح.

والثانى: خاص مستدل سلم وجود المظنة، فلا يفيد أن يقول: الوصف الثانى الذى عارضتنى به ضعيف المعنى، لأن ضعف معناه لا يضرب بعد ثبوت المظنة التى بها التعليل.

وإلى الطريقين أشار بقوله: **«بغير دعوى قصوره أو دعوى من سلم وجود المظنة ضعف المعنى»**، أى: فإنه لا إلغاء بهذين، وما فى قوله: **«ما لم يلغ»**، مصدرية، أى: مدة إلغاء المستدل الخلف، وقوله: **«خلافًا لمن زعمهما إلغاء»**، أى: زعم أن دعوى القصور إلغاء، وهذا من قاله إما بناء على أن التعليل بالقاصرة باطل إذا كان يعتقد ذلك، أو على أنها دون المتعدية عند التعارض، وأن رجحان وصف المستدل كان فى دفع المعارضة، وزعم أن تسليم وجود المظنة لا يدفع الإلغاء لضعف المعنى، وهو مذهب ضعيف، وأشار بقوله: **«زعمهما إلغاء»**، إلى أن أحدًا لا يقول: إنهما غير إلغاء، ويجوز للمستدل ذكرهما، وإنما يجوز للمستدل ذكرهما ويجعلهما رافعين للخلف من يعتقدهما إلغاء، فعاد الخلاف إلى أنهما هل هما إلغاء أولا؟ فمن قال: هما إلغاء، ادعاهما مفسدين للإلغاء، ومن قال: ليس بإلغاء، لا يمكنه إلا دعوى عدم قبولهما لعدم فائدتهما.

(م): ويكفى رجحان وصف المستدل بناء على منع التعدد.

(ش): سبق أنه لا يشترط فى الوصف المعارض كونه مساويًا لوصف المستدل بل يكفى اشتراكهما فى أصل المناسبة أو الشبه، نعم إذا عارض بوصف لا يكون مساويًا من كل وجه فللمستدل الدفع بأن وصفه أنسب وأخيل أو أكثر شبهًا إن كان القياس شبهًا، ويكفى رجحان وصف المستدل على وصف المعترض فى دفع المعارضة، وهذا قاله المصنف بناء على اختياره منع تعدد العلل فمتى كان وصفان صالحان للعلة تعلقنا بأولاهما وحذفنا الآخر عن درجة الاعتبار، وأما ابن الحاجب فاختار أنه لا يكفى حيث قال: ولا يكفى رجحان المعين، أى: لا يكفى فى جواب المعارضة كون الوصف المعين راجحًا على وصف المعترض، وذلك بناءًا منه على جواز اجتماع علتين على معلول واحد، فكل منهما جرى على أصله.

(م): وقد يعترض باختلاف جنس المصلحة وإن اتحد ضابط الأصل والفرع.

(ش): كقولنا فى اللائط: أولج فرجًا فى فرج مشتهى طبعًا محرمًا شرعًا فحد كالزانى فيقال: الضابط وإن كان متحدًا لكن الحكمة مختلفة، إذ حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة

اللواط، وفى الأصل دفع محذور اختلاط الأنساب فقد يتفاوتـان فـى نظـر الشرع فينـاط الحكم بإحدى الحكمتين دون الأخرى، وعلم من ذكر المصنف القـدح بـاختلاف جنس المصلحة هنا أنه ضرب من المعارضة فى الأصل؛ لأنه أبدى خصوصية فيه كأنه قـال: بـل العلة ما ذكرت مع كونه مؤديًا إلى اختـلاف الأنسـاب، واستغنى المصنـف بذكـر تعـدد الوضع واختلاف جنس المصلحة هنا عن ذكرها فى القوادح.

(م): فيجاب بحذف خصوص الأصل عن الاعتبار.

(ش): أى بطريق من الطرق، فتكون العلة القـدر المشـترك، أو يبين أن حكـم الفـرع مثل حكم الأصل أو أكثر كما فى مسألتنا؛ فإن الزنا وإن أدى إلى ضياع المولـود المـؤدى إلى انقطاع النسل فاللواط يؤدى إلى عدم الولادة بالكلية.

(م): وأما العلة إذا كانت وجود مـانع أو انتفـاء شـرط فـلا يـلزم وجـود المقتضـى وفاقًا للإمام وخلافًا للجمهور.

(ش): وإذا كانت العلة لانتفاء الحكـم، وجـود مـانع كعـدم وجـوب القصـاص علـى الأب لمانع الأبوة، أو انتفاء شرط كعدم وجوب الرجم لعدم الإحصان الـذى هـو شـرط وجوب الرجم، لم يلزم وجود المقتضى، وهـو اختيـار الإمـام فـى المحصـول وأتباعـه لـم يتصور لأن التعليل بالمانع حينئذ لا نتصوره فضلاً عن أن يكـون مشـروطًا ببيـان وجـود المقتضى أم لا وهو فى هذا البناء متابع للإمام وفيه نظر، فقد يقول المانع من تخصيصها ما تسمونه بالمانع هو مقتضى عندى للحكم بالعدم، فالقتل المكافئ فـى غـير الأب هـو مـن العلة فى إيجاب القصاص وقتل الأب بخصوصه هو المقتضى لعدم الإيجاب، ويعود الخلاف عند التحقيق لفظيًّا.

(م) مسالك العلة[١]: الأول الإجماع.

(ش): المراد بالمسالك الطرق الدالة على أن الوصف علة، وقدم الإجماع على النص[٢]

---

(١) قال الشوكانى: وقد اختلفوا فى عدد هذه المسالك فقـال الرازى فـى المحصـول: هـى عشـرة، النص والإيماء، والإجماع، والمناسبة والدوران، والسبر، والتقسيم والشبه والطرد وتنقيـح المنـاط، قال: وأمور أخر اعتبرها قوم وهى عندنا ضعيفة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٠).

(٢) قال الشوكانى: واختلف أهل الأصول فى تقديم مسلك الإجماع على مسلك النـص أو مسـلك النص على مسلك الإجماع، فمن قدم الإجماع نظر إلى كونه أرجح من ظواهر النصوص لأنـه لا يتطرق إليه احتمال النسخ ومن قدم النص إلى كونه أشرف من غـيره وكونـه مستند الإجمـاع، وهذا مجرد اصطلاح فى التأليف فلا مشاحة فيه. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٠).

تبعًا للبيضاوى، لأنه مقدم عليه فى العمل، وقدم ابن الحاجب وغيره النص وهو الأولى لأنه أصل الإجماع وإذا أجمعوا على علية وصف إجماعًا قطعيًا أو ظنيًّا تثبت علته[١]. مثاله قوله عليه الصلاة والسلام «لا يقضى القاضى وهو ..... غضبان»[٢]، قال القاضى أبو الطيب: أجمعوا أن النهى فيه لأن الغضب يشغل قلبه.

(م): الثانى النص الصريح مثل: العلة كذا، فلسبب، فمن أجل، فنحو: كى وإذن.

(ش): المراد بالنص هنا ما دل عليه من الكتاب والسنة على العلية[٣] وهو قسمان: صريح وعبر عنه البيضاوى بالقاطع، وهو ما يدل بالوضع على العلية من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال، وله ألفاظ منها: لعلة كذا أو بسبب كذا أو لأجل كذا لقوله ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»[٤].

ومنها «كى» لقوله تعالى: ﴿كى لا يكون دولة﴾ [الحشر: ٧] أى: إنما وجب تخميسه كى لا يتداوله الأغنياء منكم فلا يحصل للفقراء شىء، ومنها: إذن لقوله عليه الصلاة والسلام لأبى بن كعب وقد قال له أجعل لك صلاتى كلها قال: «إذن يغفر الله لك ذنبك كله»[٥] وجعل ابن السمعانى لأجل وكى دون ما قبلهما فى الصراحة، فلهذا أتى المصنف بفاء التعقيب المشعرة بتراخى الرتبة.

(م): والظاهر كاللام ظاهرة فمقدرة نحو إن كان كذا، فالباء فالفاء فى كلام الشارع فالراوى الفقيه فغيره.

(ش): الثانى من قسمى النص الظاهر وهو ما يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحًا، وله

---

(١) قال الشوكانى: الإجماع وهو نوعان إجماع على علة معينة، كتعليل ولاية المال بالصغر، وإجماع على أصل التعليل، وإن إختلفوا فى عين العلة كإجماع السلف على أن الربا من الأصناف الأربعة معلل وإن اختلفوا فى العلة ماذا هى. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٠).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) وقال الرازى فى المحصول: ونعنى بالنص ما يكون دلالته على العلة ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٠).

(٤) الحديث رواه الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح (٥٤٩/٤/٤)، الإمام أحمد فى المسند (١٣٦/٥)، الحاكم فى المستدرك وصححه (٣٠٨/٤).

(٥) الحديث أخرجه عن ابن عباس رضى الله عنه البخارى فى صحيحه (٤٢٥/١، ٤٢٦)، مسلم فى صحيحه (٨٦٥/٢)، الإمام أحمد فى المستدرك (٢٦٦/١، ٢٨٧).

ألفاظ منها: اللام وهى إما مظهرة كقوله تعالى: ﴿**كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور**﴾ [إبراهيم: ١] وإنما لم يكن صريحًا لاحتمال الاختصاص والملك وغيره، وإما مقدرة نحو: أن كان كذا بفتح أن كقوله: ﴿**عتل بعد ذلك زنيم أن كان ذا مال وبنين**﴾ [القلم: ١٣، ١٤]، لأن ذلك فى تقدير اللام فهى فى الحقيقة لام مقدرة، ولهذا جعلها المصنف بعد رتبة المظهرة، ومنها الباء كقوله تعالى: ﴿**جزاء بما كانوا يعلمون**﴾ [الأحقاف: ١٤]، وإنما لم يكن صريحًا لمجيئها لغير التعليل، ومنها: ترتب الحكم على العلة بحرف الفاء لأنها ظاهرة فى التعقيب، ويلزم من ذلك العلية غالبًا لأنه لا معنى لكون الوصف علة إلا ما ثبت الحكم عقبه، وترتب عليه، وإنما لم تكن صريحًا لأنها قد ترد بمعنى الواو، وقد تجىء للتعقيب من غير علة ثم هى ضربان.

أحدهما: أن تدخل الفاء على العلة فيكون الحكم مقدمًا كقوله ﷺ، فى المحرم الذى وقصته ناقته: «لا تمسوه طيبًا ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا»[1] متفق عليه، وهذا أولى من تمثيل ابن الحاجب بقوله: فإنهم يحشرون؛ فإنه لا يحفظ بهذا اللفظ.

وثانيهما: أن تدخل على الحكم فى كلام الشارع كقوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة: ٣٨] أو فى كلام الراوى مثل «سها رسول الله ﷺ، فسجد»[2].

وسواء كان الراوى فقيهًا أو غيره لكن هى فى كلام الفقيه أقوى ممن ليس بفقيه، كما أن الفاء فى كلام الشارع أقوى دلالة على العلية منه فى كلام الراوى لتطرق احتمال الخطأ إليه، وهذا الترتيب مستفاد من تعقبة المصنف بينهن بالفاء، وجعل ابن الحاجب دلالة هذه الأقسام من باب الصريح، وخالفه المصنف، وقال ترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء العلية بوضع اللغة، ولا تضع العرب ذلك إلا على مدلوله بالقطع والصراحة بل بالإيماء والتنبيه، وإنما يجعله صريحًا لتخلفه فى بعض محاله عن أن يكون إيماء وهو حيث تكون الفاء بمعنى الواو فكانت دلالته أضعف، ويقوى كلام ابن الحاجب إذا كان فيه صريح شرط أو معنى شرط كالنكرة الموصوفة، والاسم الموصول، فإنه لا يمكن حمل الفاء فيهما على الواو العاطفة إذ العطف لا يحسن قبل تمام الجملة.

ومن هنا يظهر لك أنه لا يصح تمثيلهم الظاهر بقوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة**

---

(١) الحديث أخرجه عن أبى هريرة، وعمران بن حصين بألفاظ متقاربة. البخارى فى صحيحه (٤١١/١، ٤١٢)، مسلم فى صحيحه (٤٠٣/١)، الحاكم فى المستدرك (٢٦/١)، الترمذى فى سننه (٢٤٧/٢)، أبو داود فى سننه (٦١٧/١).

(٢) سبق تخريجه.

فاقطعوا﴾ [المائدة: ٣٨]، «أحيا أرضا ميتة فهى له» لأن الأول فيه معنى الشرط، والثانى صريحه فيكون نصًّا فى اعتبار الوصيف المذكور، نعم جعل ابن الحاجب: سها فسجد، وزنا ماعز فرجم[١] من أمثلة الصريح، وهذا ليس مسلم له، على أنه قد يقال فى الأول: وإن كان نصًّا فى الاعتبار فليس نصًّا فى الاستقلال، بل يجوز أن يعتبر جزاء آخر لم يذكر لقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ [المائدة: ٦]، والقيام لا يستقل بالوجوب بدون الحدث، ولكن قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ [المائدة: ٣٨]، والسرقة لا تستقل بالوجوب، نعم هو ظاهر فى الاستقلال، أو هو الأصل فى الاتباع، والفاء فى اللسان متبعة للثانى للأول، وإنما يكون ذلك حقيقة عند الاستقلال.

تنبيه: أطلقوا أن هذه الصيغ من قسم الظاهر، وهو باعتبار الأصل، لكن قد يدل بالصريح، وذلك فيما إذا تعذر حملها على غير التعليل فى بعض المواضع لدليل خاص فتصير نصًّا فى التعليل، ذكره بعض الجدليين، قال: لذلك يكون حملها على غير التعليل يؤدى إلى حمل كلام الشارع على الركيك المستهجن، فحينئذ لا يحمل عليه ويصير نصًّا فى التعليل، قلت: وكذا إذا كان فيه صريح شرط أو معناه كما سبق.

(م): ومنه إن وإذا وما مضى من الحروف.

(ش): تجيء إن للتعليل كقوله تعالى: ﴿**إنك إن تذرهم يضلوا عبادك**﴾ [نوح: ٢٧]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الثلث والثلث كثير إنك تذر ورثتك أغنياء خير»[٢] وقد أنكر التبريزى فى التنقيح مجيئها للتعليل، وسبقه إليه ابن الأنبارى ومما لم يذكره الأصوليون قال ابن مالك: تجيء حرفًا للتعليل؛ كقوله تعالى: ﴿**وإذا اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف**﴾ [الكهف: ١٦]، ﴿**اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء**﴾ [المائدة: ٢٠]، ومنها حروف أخر سبقت فى فصل الحروف فلتراجع.

(م): الثالث الإيماء، اقتران الوصف الملفوظ، قيل: أو المستنبط بحكم ولو مستنبطا، لو لم يكن للتعليل هو أو نظيره كان بعيدًا.

(ش): الإيماء وهو الإشارة إلى التعليل: عبارة عن اقتضاء الوصف بحكم لو لم يكن للتعليل هو أى وصف أو نظيره كان ذلك، أى ذلك الاقتران بعيدًا من الشارع تنزه عنه فصاحته، والوصف ستأتى أمثلته، والتقدير فى النظير لمن سألته الحج عن أبيها: «أرأيت

(١) سبق تخريجه فى حديث رجم ماعز.

(٢) حديث الوصية بالثلث أخرجه البخارى فى صحيحه (١٠٠٧/٣)، مسلم فى صحيحه (١٢٥٠/٢).

لو كان عليه دين فقضيته أكان ينفعه؟» قالت[1] نعم، فنظيره فى السؤال كذلك، وفيه تنبيه على الأصل الذى هو دين الآدمى، والفرع وهو الحج الواجب عليه، والعلة هى قضاء دين الميت[2]، وأشار بقوله وقيل، إلى أنه لا خلاف فى إفادته العلية إذا ذكر الوصف والحكم معًا، فإن ذكر الحكم صريحًا والوصف مستنبط كما فى أكثر العلل المستنبطة نحو: «لا تبيعوا البر بالبر»، أو بالعكس، أى: ذكر الوصف صريحًا والحكم مستنبط، مثل: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإن الوصف الذى هو حل البيع مصرح به، والحكم وهو الصحة غير ملفوظ به، بل مستنبط من الحل، فإنه يلزم من حله صحته فاختلفوا على مذاهب: ثالثها، واختاره الهندى: أن.

الأول: وهو التلفظ بالوصف، إيماء إلى تعليل الحكم المصرح به لا العكس، بل ادعى بعضهم الاتفاق على أن الثانى: ليس بإيماء، ومال إليه الهندى، وقال: الخلاف فيه بعيد لفظًا ومعنى، لأنه يقتضى أن تكون العلة والإيماء متلازمين، لا ينفك أحدهما عن الآخر[3].

(م): كحكمة بعد سماع وصف، وكذكره فى الحكم وصفًا لو لم يكن علة لم يفد، وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرهما أو ذكر أحدهما أو شرط أو غاية أو استثناء أو استدراك، وكترتيب الحكم على الوصف، وكمنعه مما قد يفوت المطلوب.

---

(١) الحديث سبق تخريجه.

(٢) قلت: وهذه المسألة ومثيلاتها من تعليقات ابن حزم على مثبتى القياس، قال: وهذا من أعجب ما احتجوا به وأشده فضيحة لأقوالهم، وهتكًا لمذاهبهم الفاسدة. ثم قال: أما المالكيون والحنفيون فإنهم زادوا إقدامًا، فلا يقولون بقضاء ديون الله تعالى من الزكاة والنذور والكفارات من رأس مال أحد. ويقولون ديون الناس أحق بالقضاء من ديون الله تعالى، وأقضوا الناس فهم أحق بالوفاء، وإن ديون الناس من رأس المال، وديون الله تعالى من الثلث، إن أوصى بها، وإلا فلا تؤدى البتة، لا من الثلث ولا من غيره، والله إن الجلود لتقشعر من أن يكون الرسول ﷺ يقول: «اقضوا الله فهو أحق بالوفاء» و: «ديون الله أحق أن تقضى»، فيقول هؤلاء المساكين بآرائهم المخذولة تقليدًا لمن لم يعصم من الخطأ، ولا أتته براءة من الله تعالى بالصواب، من أبى حنيفة ومالك وأصحابهما، دعوا كلام نبيكم ﷺ، ولا تلتفتوه وخذوا قولنا: «فاقضوا ديون الناس، فدينهم أحق من دين الله تعالى». انتهى.
راجع تمام ذلك فى كتاب الإحكام جـ٧ (٤٣٢/٢).

(٣) قلت: لأن دلالة الإيماء هى دلالة تنبيه، وضابطها أن يقترن حكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدًا، فيحمل على التعليل دفعًا للاستبعاد، ومثال ذلك أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم يكن علة لعرى عن الفائدة، إما مع سؤال أو سؤال فى نظيره. انتهى.

(ش): الإيماء على خمسة أوجه:

أحدها: أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه، وقد انتهى إليه المحكوم عليه حاله، كقول الأعرابى: واقعت أهلى فى نهار رمضان، فقال: «أعتق رقبة»، رواه ابن ماجه وأصله فى الصحيح[(١)]، فإنه دليل أن الوقاع علة للتكفير كأنه قال: إذا واقعت فكفر أو أعتق رقبة لكونك واقعت، إذ الأمر بالعتق ابتداءً من غير ترتيب بعيد، وقد ثبت أن الوصف إذا رتب عليه الحكم فى كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقًا، فإنه يكون علة، كذلك إذا رتب عليه بالفاء تقديرًا.

ثانيها: أن يذكر الشارع فى لفظه وصفًا لو لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة، فيدل على عليته إيماءً، وإلا كان ذكره عبثًا، كقولك: إنك تدخل على بنى فلان وعندهم هرة، فقال عليه الصلاة والسلام: «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[(٢)] وفى هذا الحديث جهتان يدلان على التعليل بما ذكرنا وتقديره: فإن.

ثالثها: أن يفرق ﷺ، بين شيئين فى الحكم إما بذكر صفة فاصلة، فهو تنبيه على أن الوصف الفاصل هو الموجب للحكم الذى عرف به المفارقة ثم تارة يذكر القسمان كقوله: «للفرس سهمان، وللراجل سهم»[(٣)]، رواه البخارى، وتارة يقتصر على ذكر أحدهما مثل: «القاتل لا يرث»[(٤)]، رواه الترمذى، فإنه تقرر أن القريب وارث، فإذا بان أن القاتل لا يرث علم أن القتل هو العلة فى نفى الإرث، وإما أن يفرق بينهما بصيغة الشرط كقوله: «**إذا اختلف الجنسان**»، أو الغاية كقوله تعالى: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾ [البقرة: ٢٢٢]، والاستثناء: ﴿**فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون**﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أو الاستدراك كقوله تعالى: ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان**﴾ [المائدة: ٨٩]، فدل على أن التعقيد علة المؤاخذة،

---

(١) انظر: سنن ابن ماجه (١/٥٣٤)، صحيح البخارى (٢/٦٨٤)، صحيح مسلم (٢/٧٨١)، مسند أحمد (٢/٢٤١، ٨١، ٥١٦)، سنن الترمذى (٣/١٠٢)، وقال: حسن صحيح.

(٢) الحديث عن عائشة، وأبى هريرة رضى الله عنهما: أخرجه الترمذى وقال حسن صحيح.
انظر: الترمذى (١/١٥٣)، ورواه أيضًا عن أبى قتادة: الترمذى، الإمام الشافعى، انظر ترتيب مسند الشافعى (١/٢٢)، الإمام أحمد فى المسند (٥/٢٩٦).

(٣) انظر: صحيح البخارى (٤/١٥٤٥) حديث (٣٩٨٨)، ورواه الإمام مسلم فى صحيحه (٣/١٣٨٣ حديث (١٧٦٢)، عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا.

(٤) انظر: سنن الترمذى (٤/٣٧٠)، سنن ابن ماجه (٢/٩١٣)، السنن الكبرى للنسائى (٤/٧٩)، عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال أبو عيسى الترمذى: هذا حديث لا يصح ولا يعرف إلا من هذا الوجه. ا.هـ.

والمعتمد فى هذا النوع على أنه لابد للفرقة من فائدة، وجعل الوصف سبب التفرقة فائدة، والأصل عدم غيره.

رابعها: ترتيب الحكم على الوصف، كذا أطلق المصنف، وفى المنهاج قيده بالفاء، وحسن ذلك منه[١]؛ لأنه لم يذكر الفاء فى قسم النص، وابن الحاجب ذكر الفاء فى قسم النص، وجعل هذا من الإيماء لكن عبر عنه بقوله: ذكر وصف مناسب مع الحكم، ومثله بقوله ﷺ: «لا يقضى القاضى وهو غضبان»[٢]، فإنه فيه إيماء إلى أن الغضب علة، لأنه يشوش الفكر، والأحسن فى هذا المقصود عبارة ابن الحاجب، والفرق بين العبارتين أن الوصف تارة يعتبر من جهة خصوصه، وتارة من جهة عمومه، وأن يشتغل تارة بكون الوصف مذكورًا، وتارة لا يكون.

فالأول: هو المعبر عنه بترتيب الحكم على الوصف، وقد سبقت أمثلته، والوصف فيها كلها مذكور، ولهذا جعلت من قسم الظاهر الملفوظ به.

والثانى: هو المعبر عنه بذكر الوصف المناسب مع الحكم فإنه يشعر بأن الغضب علة لكنا نعلم أن خصوص كونه غضبًا لا مناسبة فيه، فيلزم أن يكون معتبرًا من جهة عمومه، وهو كونه مشوشًا للفكر، وهذا الوصف غير مذكور لكنه مناسب، فيلزم أن يلحق به ما فى معناه من الجوع والعطش وغيرهما، وظاهر هذا أن العلة فى الحقيقة إنما هى التشويش لا الغضب خلافًا لما وقع فى عبارة كثير من الناس، وقال الإمام فخر الدين: لا ملازمة بين التشويش والغضب؛ لأن التشويش إنما ينشأ عن الغضب الشديد لا عن مطلقه؛ لأن مطلق الغضب لا يمنع، فلا يصح للدلالة على العلية، والجواب: أن وصف الغضب مظنة التشويش الذى هو الحكمة، ولما كانت الحكمة التى هى تشويش الذهن غير منضبطة علق الحكم على مظنتها وهو الغضب كالسفر مع المشقة.

خامسها: إذا نهى عن فعل يمنع الإتيان به حصول ما تقدم وجوبه علينا، كان إيماء إلى أن علة ذلك النهى كونه مانعًا من الوجوب كقوله تعالى: ﴿**فاسعوا إلى ذكر الله وذروا**

---

(١) الفاء: للعطف أى للميل، وموجبة للتعقيب، أى أن الثانى عقيب الأول بلا مهلة، بصفة الوصل، فيثبت به ترتيب، أى الثانى بعد الأول، وإن لطف ذلك، وأهل اللسان وصلوا حرف الفاء بالجزاء وسموه حرف الجزاء لأن الجزاء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل، وكذلك يستعمل حرف الفاء لعطف الحكم على العلة، وهو المقصود هنا، يقال: جاء الشتاء فتأهب، وضرب فأوجع. انتهى.

انظر: المحرر (١/١٥٥) وما بعدها.

(٢) سبق تخريجه.

البيع﴾ [الجمعة: ٩]، فإنه لما أوجب السعى ونهى عن البيع مع علمنا بأنه لو لم يكن المنهى عنه، لمنعه من السعى الواجب لما جاء ذكره فى هذا الموضع لكونه يخل بالفصاحة، دل على إشعاره بالعلة. وقال القرافى: إنه يستفاد من السياق فإن الآية لم تنزل لبيان أحكام البياعات بل لتعظيم شأن الجمعة.

(م): ولا يشترط مناسبة المومئ إليه عند الأكثر.

(ش): فى اشتراط المناسبة فى صحة علل الإيماء مذاهب:

أحدها: يشترط مطلقًا، واختاره الغزالى - رحمه الله - لأن تصرفات العقلاء المستندة إلى التعليل لا تتعدى التعليل بالحكمة فلا يصح أكرم الجاهل وأهن العالم.

الثالث: واختاره ابن الحاجب أن فهم التعليل من المناسبة كما فى قوله: «لا يقضى القاضى وهو غضبان»، اشترطت المناسبة لامتناع فهم التعليل منه بدون فهم المناسبة، وإن لم يفهم التعليل منها لم يشترط الامتناع وجود المناسبة من غير فهم التعليل، واعلم أن هذا الخلاف إنما هو بالنسبة إلى أنه هل يشترط ظهور المناسبة، وإلا فلابد منهما فى نفس الأمر قطعًا للاتفاق على امتناع خلو الأحكام من الحكمة إما وجوبًا أو تفضيلاً على الخلاف الكلامى(١).

(م) الرابع: السبر والتقسيم، وهو: حصر الأوصاف فى الأصل وإبطال ما لا يصلح فيتعين الباقى.

(ش) أى: العلية تسمى بذلك لأن الناظر فى العلة يقسم الصفات ويختبر صلاحية كل واحدة منها للعلية، والسبر فى اللغة: الاختبار، لا يقال: كان الأولى أن يقول: التقسيم والسبر لأنه يقسم ثم يسبر؛ لأنّا نقول: ما ذكره أولى، وقولكم يقسم إلى آخره، صحيح لكنه ثانى سبر، لأنه يسبر المحل أولى، هل فيه أوصاف أو لا؟ ثم ينقسم ثم يسبر ثانيًا، فيكون السبر والتقسيم علمًا على السبر فى الأصل، ويكون من القسمية بالمعطوف والمعطوف عليه.

(م) ويكفى قول المستدل: بحثت فلم أجد، والأصل عدم ما سواها.

(ش): من طرق نفى العلة قول المستدل وهو أهل ثقة: بحثت فلم أجد سوى الأوصاف المذكورة؛ لأنه إذا كان عدلاً أهلاً للنظر غلب على الظن انتفاء ما سوى المذكور، أى: إلا أن يدل الدليل فإنه يحصل ظن الحصر فيما ذكره، فإن بين المعترض

---

(١) أى وجوبا على الله كما قالت المعتزلة وغيرهم من الفرق، أو تفضيلا: أى هو تفضل من الله وإحسان منه على العبد وهو قول أهل السنة.

وصفًا آخر لزم المستدل إبطال كونه علة حتى يتم الاستدلال، هذا كله فى حق المناظر، وحينئذ يكون الحكم بنفى وصف آخر مستندًا إلى الظن بعدمه لا إلى عدم العلم به.

(م): والمجتهد يرجع إلى ظنه، فإن كان الحصر والإبطال قطعيًّا فقطعى، وإلا فظنى.

(ش): متى كان الحصر فى الأوصاف، ودليل بعضها قطعيًّا فتعليل الناظر بالوصف الباقى، وحكم المجتهد قطعى، وقوله: «**وإلا**»، يشمل صورتين: أن يكونا ظنيين أو أحدهما ظنى والآخر قطعى، فتعليل المناظر بالوصف الباقى وحكم المجتهد به ظنى.

(م): وهو حجة للناظر والمناظر عند الأكثر، وثالثًا: إن أجمع على تعليل ذلك الحكم وعليه إمام الحرمين، ورابعها للناظر دون المناظر.

(ش): الضمير يرجع إلى أقرب مذكور، وهو الظنى، فإنه متى كان الحصر والإبطال قطعيًّا كان دليلاً قطعيًّا بلا خلاف، وإنما اختلفوا فى الظنى على مذاهب:

أحدها: أنه حجة مطلقة لأنه يثير غلبة الظن، واختاره القاضى أبو بكر وقال: إنه أقوى ما تثبت به العلل.

والثانى: ليس بحجة مطلقًا، وحكاه فى البرهان، عن بعض الأصوليين.

والثالث: حجة بشرط انعقاد الإجماع على تعليل حكم الأصل على الجملة واختاره إمام الحرمين، قال: فإذا أجمعوا على قول المحل معللاً فهنا يفيد السبر فإذا ما نفى علته أدى تقدير بطلانه وقد بطل غيره خطأ أهل الإجماع، قيل له: فالقائسون بعض الأمة، قال: بل منكر القياس وليس من العلماء.

الرابع: أنه حجة للناظر دون المناظر، واختاره الآمدى.

(م): فإن أبدى المعترض وصفًا زائدًا لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل، ولا ينقطع المستدل حتى يعجز عن إبطاله.

(ش): إذا تم بركنيه، وهو الحصر ظاهرًا وإبطال سائر الأقسام، فللمعترض إبداء وصف آخر لم يدخل فى حصر المستدل ويكفيه ذلك ولا يحتاج إلى بيان كونه علة أو صالحًا للتعليل، وعلى السابر إبطال التعليل به ولا يتم دليله إلا بذلك، وإلا فيحتمل أن يكون العلة ما أبداه المعترض، ولا يعد المستدل منقطعًا بمجرد بيان المعترض وصفًا آخر ما لم يعجز عن إبطاله، فإنه لم يدع القطع بالحصر، بل جوز أن يكون ثم وصف آخر شذ عن سبره، فإذا ظهر ما لم يبطله لم يتعين ما استبقاه، وإنما لم يلزم من ذلك انقطاع المستدل فيما يقصده من التعليل بالوصف الباقى، إذ عليه منع مقدمة من مقدامات دليله، وقيل: ينقطع لأنه ادعى حصرًا أظهر بطلانه.

قال المصنف: وعندى أنه ينقطع إن كان ما اعترض به مساويًا فى العلة لما ذكره فى حصره وإبطاله؛ لأنه ليس ذكر المذكور وإبطاله أولى من ذلك المسكوت عنه المساوى له، وإن كان دونه فلا انقطاع له لأن له أن يقول: هذا لم يكن عندى هكذا محتملاً البتة بخلاف ما ذكرته وأبطلته.

(م): وقد يتفقان على إبطال ما عدا وصفين، فيكفى المستدل التردد بينهما.

(ش): لو اتفق الخصمان على انحصار العلة فى وصفين وإبطال ما عداهما لم يحتج المستدل إلى ذكر ما اتفقا على بطلانه فى التقسيم، بل يردد بين الباقى، ويثبت أن العلة أحدها، ولو قال: اتفقنا على أن هذا معلل، وأن العلة فيه أحد المعنيين، إما المعنى الذى ذكرته أنا الذى ذكرته أنت ومع علتى مرجح كذا؛ فقال القاضى أبو الطيب فى مناظرته مع أبى الحسين القدورى: لا يكفى، فإن اتفاقى معك على أن العلة أحد المعنيين لا يكفى فى الدلالة على صحة العلة؛ لأن إجماعنا ليس بحجة، وإنما تنهض الحجة بإجماع الأمة، وقال القدورى[1]: يكفى ذلك لقطع المنازعة.

(م): ومن طرق الإبطال بيان أن الوصف طرد ولو فى ذلك الحكم كالذكورة والأنوثة فى العتق.

(ش): أى من طرق الإبطال كون بعض الأوصاف علة بيان أن الوصف طردى من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه إما مطلقًا، أى: فى جميع أحكام الشرع كالطول والقصر، فإنه لم يعتبره فى القصاص، ولا فى الكفارة، ولا الإرث، والعتق، ولا التقديم للصلاة ولا غيرها، فلا يعلل فيه حكم أصلاً، أو بالنسبة إلى ذلك الحكم كالذكورة فى أحكام العتق؛ إذ هى ملغاة فيه مع كونها معتبرة فى الشهادة والقضاء وولاية النكاح والإرث، فلا يعلل بها شىء من أحكام العِتق، وقد ينازع فى هذا بأن الشارع اعتبرها فى حصول الأجر، فروى الترمذى: «من أعتق عبدًا مسلمًا أعتقه الله من النار، ومن أعتق اثنين مسلمين أعتقه الله من النار»[2].

---

(١) فى الأصل الدورى، وهو تصحيف والصحيح ما أثبتناه.

(٢) الحديث عند الترمذى بلفظ آخر عن أبى هريرة رضى الله عنه بلفظ: «من أعتق رقبة مؤمنة .. الحديث»، قال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه (٤/٩٧) حديث (١٥٤١)، وعن أبى أمامة وغيره مرفوعًا بلفظ: «أيما امرئ مسلم أعتق امرأتين .. الحديث»، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه (٤/٩٩) حديث (١٥٤٧)، واللفظ الأول أخرجه البخارى فى صحيحه (٢/٨٩١)، مسلم فى صحيحه، باب فضل العتق (١٥٠٩).

(م): ومنها ألا تظهر مناسبه المحذوف ويكفي قول المستدل: بحثت فلم أجد موهم مناسبة، فإن ادعى المعترض أن المستبقى كذلك فليس للمستدل بيان مناسبته لأنه انتقال، ولكن يرجح سبره بموافقة التعدية.

(ش): من طرق الإبطال أن لا تظهر مناسبة الوصف المقصود حذفه بعلة البحث، وإذا لم تظهر مناسبته سقط عن درجة الاعتبار، ويكفى أن يقول المناظر: بحثت فلم أجد مناسبة بينه وبين الحكم لغلبة الظن بذلك، فإن ادعى المعترض أن الوصف المستبقى كذلك، لأنى بحثت فلم أجد مناسبة بينه وبين الحكم تعارضا، وليس للمستدل بيان مناسبته؛ لأنه حينئذ انتقال من السبر إلى المناسبة لكن المستدل يحتاج إلى إثبات مرجح يترجح به سبره على سبر المعترض بأن يبين أن سبره موافق لتعدية الحكم.

وسبر المعترض قاصر، وهو بناء على أن المتعدية أرجح من القاصرة وهو المختار، وقد نازع بعضهم فى الترجيح؛ لأن المعترض إذا قال: بحثت عن المستبقى فلم أجد له مناسبة فلا يخلو، إما أن يعرض إلى نفى مناسبة المحذوف أيضًا أو يسكت، فإن كان الأول كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب فكل منهما سبر لمحذوف والمستبقى سبر المعترض فلم يجده مناسبًا، والمستدل لم يسبره فكيف يرجح عدم السبر على السبر أو سبر واحد على سبرين، وكل منهما يكفيه: بحثت فلم أجده مناسبًا، ويمكن الجواب على ثبوت مقدمة، وهو أنه لما ثبت أن الأحكام معللة، وكان سبر المستدل يؤدى إلى ثبوت العلة، ويتعدى الحكم إلى الفرع، وسبر المعترض يؤدى إلى قصور الحكم على محله لعدم ظهور علته، كان سبر المستدل أولى، وإن كان الثانى وهو بيان عدم مناسبة المستبقى والسكوت عن المحذوف، أو ادعى نقيضه للعلة؛ لأن المعترض حصر الأوصاف فقد تعارض السبران، فكيف يقدم سبر المستدل عليه، لا يقال: يمكن أن يكون الوصف المحذوف قاصرًا والمستبقى متعديًا فى سبر المستدل بخلاف المعترض فلذلك رجح سبر المستدل، لأنّا نقول: المسألة عامة وهذا جزئى ولا يثبت الكلية بمثال جزئى.

(م) الخامس: المناسبة والإخالة، ويسمى استخراجها تخريج المناط، وهو فى الاصطلاح: تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلام عن القوادح كالإسكار.

(ش): سميت بالإخالة لأنه بالنظر إليه يخال أنه علة أى: يظن واستخراج المناط لأنه بابتداء ما نيط به الحكم، أى: علق عليه، وهو تعيين العلة، أى: فى الأصل بإبداء مناسبة بينها وبين الحكم مع اقتران الحكم للوصف والسلامة عن القوادح، فخرج بقوله: بإبداء المناسبة تعين العلة بالطرد، وهو ما عدى عن المناسبة، وكذا تعينها بالشبه، وابن الحاجب قال: من ذاتية الأصل ليخرجه، فإن مناسبته بالتبع، وقوله: مع الاقتران قيد زائد زاده على

ابن الحاجب وهو لبيان اعتبار المناسبة لا لتحقيق ماهيتها بدليل قولهم: المناسبة مع الاقتران دليل العلية، ولو دخل الاقتران فى ماهية المناسبة لما صح هذا، وتمثيله بالإسكار فى تحريم الخمر فإن تحريمه منصوص، وعلته غير منصوص عليها، ولكن استنبطها الأئمة بالنظر والاجتهاد، فإن الإسكار لكونه مزيلاً للعقل المطلوب حفظه يناسب التحريم وألحقوا به النبيذ، وهذا هو الاستنباط القياسى الذى عظم الخلاف فيه، وأنكره أهل الظاهر وغيرهم، وقيل فى هذا التعريف دور، لأن معرفة إبداء المناسبة تتوقف على معرفة المناسبة، فكيف يعرف بها؛ وجوابه أن المناسبة المذكورة فى التعريف لغوية بمعنى الملائمة، فلا دور.

(م): ويتحقق الاستقلال بعدم ما سواه بالسبر.

(ش): أى ولا يكفى قوله بحثت فلم أجد، وإلا لزم الاكتفاء فيه بذلك ابتداء فى مسألة خلافية، ولا قائل به بخلافه فيما سبق حيث اكتفى بذلك فى جانب النفى لأنه لا طريق له سواه.

(م): والمناسب الملائم لأفعال العقلاء عادة وقيل: ما يجلب نفعًا أو يدفع ضررًا، وقال أبو زيد: ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول، وقيل: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصودًا للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة.

(ش): للمناسب تعريفات.

أحدها: الملائم لأفعال العقلاء فى العادة، أى ما يكون بحيث يقصد العقلاء تعقله على مجرى العادة لتحصيل مقصود مخصوص؛ كما يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة، وهذه الجبة تناسب هذه العمامة.

والثانى: ما يجلب نفعًا أو يدفع مضرة، والمراد بالنسبة للعبد لتعالى الرب عز وجل عن الضرر والانتفاع وعليه اقتصر فى المنهاج، والإمام ذكر التفسيرين واختلافهما باختلاف قول الناس فى تعليل أفعال الله تعالى، فمن أباه قال بالأول، ومن قال به قال بالثانى، ولما كان الحق قول الأشعرى عدم التعليل صدر المصنف به.

والثالث: قول أبى زيد؛ قال فى البديع: وهو أقرب إلى اللغة وبنى عليه امتناع الاحتجاج به على العلة فى قيام المناظرة دون النظر؛ لإمكان أن يقول الخصم: هذا لا يتلقاه عقلى بالقبول، وليس الاحتجاج على تلقى عقل غيرى له أولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلى له بالقبول، ومنهم من اعتنى به، وقال الحاكم: ليس عقله

ولا عقل مناظره بل العقول السليمة والطباع المستقيمة فإذا عرض عليها وتلقته انتهض دليلاً على مناظره.

والرابع: للآمدى وابن الحاجب بالظاهر المنضبط احتراز عن الوصف الخفى، وما لا ينضبط فإنه لا يسمى مناسبًا، «وما يصلح كونه مقصودًا» فاعل يحصل، احتراز عن الوصف المستبقى فى السبر والمدار فى الدوران، وغيرهما من الأوصاف التى تصلح للعلية، ولا تكون متعددة بالمعنى المذكور، وهو حصول مصلحة أو دفع مفسدة، وقوله: «**من حصول مصلحة أو دفع مفسدة**»، بيان لما فيما يصلح، واعلم أن قوله: «**وصف**»، جرى على الغالب، وإلا فقد سبق أن العلة تكون حكمًا شرعيًا ووصف عرفيًا ولغويًا، فلو قال معلوم لعم ذلك.

(م): فإن كان خفيًّا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة.

(ش): الضمير إن كان يعود للوصف أى فإن كان الوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيًّا أو غير منضبط لم يعتبر؛ لأنه لا يعلم به الحكم؟ فامتنع التعليل به، فالطريق أن يعتبر ملازمه أى يعتبر وصف ظاهر منضبط ملازم الوصف الخفى الغير المنضبط أى يوجد بوجوده، ويعدم بعدمه، فيجعل معرفًا للحكم وهو المظنة أى مظنة المناسبة كالسفر للمشقة فإنه المناسب لترتيب الرخص واعتبارها فى نفسها متعذر لعدم انضباطها فنيط الترخيص بملازمها وهو السفر.

(م): وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينًا وظنًّا كالبيع والقصاص، وقد يكون محتملاً سواء كحد الخمر أو نفيه أرجح كنكاح الآيسة للتوالد، والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع، كجواز القصر للمترفه.

(ش): لحصول المقصود من شرع الحكم مراتب.

أحدها: أن يحصل يقينًا كالبيع فإنه إذا كان صحيحًا حصل منه الملك الذى هو المقصود يقينًا.

الثانى: أن يحصل ظنًّا كالقصاص للانزجار؛ فإن مشروعيته تقلل الإقدام على القتل، وليس قطعيًّا لتحقق الإقدام عليه مع شرع القصاص كثيرًا.

الثالث: أن يكون حصول المقصود من شرع الحكم ونفى الحصول منه متساويين، قال فى البديع: ولا مثال له على التحقيق ويقرب منه ما مثل ابن الحاجب بالحد على الشارب لحفظ العقل، فإن حصول المقصود من ذلك مساو لنفيه؛ لأن كثرة المجتنبين له مساوية تقريبًا لكثرة المقدمين عليه.

الرابع: أن يكون نفى المقصود من شرع الحكم أرجح من حصوله كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد، فإنه وإن أمكن حصول الولد منها عقلا، غير أنه بعيد عادة فكان نفى حصول المقصود فى هذه الصورة أرجح من حصوله، فأما الأولان فظاهر كلام المصنف الاتفاق على الاعتبار بهما من القائلين بالمناسبة وهو كذلك، وأما الثالث والرابع، فقيل لا يعلل بهما؛ أما الثالث فلتردده بين حصول المقصود وعدمه من غير ترجيح، وكذا الرابع لرجحان نفى المقصود والأصح عنده وفاقًا لابن الحاجب الجواز، فإن السفر مظنة المشقة، وقد اعتبر، وإن انتفى الظن فى الملك المترفه فدل على الاكتفاء فى صحة التعليل لمجرد احتمال المقصود وقال فى البديع: وأما الأخيران فاتفقوا على اعتبارهما إذا كان المقصود ظاهرًا من الوصف فى الحال صور الجنس وإلا فلا.

(م) فإن كان فائتًا قطعًا فقالت الحنفية: يعتبر. والأصح لا يعتبر سواء ما لا تعبد فيه كلحوق نسب المشرقى بالمغربية، وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بايعها فى المجلس.

(ش): لو كان القصد من شرع الحكم فائتًا قطعًا فى بعض الصور النادرة مع حصوله فى غالب الصور كلحوق نسب المشرقى بتزويج مغربية توكيلاً فأتت بولد مع القطع بأن الولد ليس منه، وإن كان لحوق الولد بالزوج ظاهرا فيما عدا هذه الصورة كذلك صورة الاستبراء، فإنّا نعلم قطعًا عدم العلوق منه فى الأولى وبراءة الرحم فى الثانية فلا وجه لاعتباره؛ لأن شرع الحكم مع انتفاء الحكمة لا يكون مفيدًا، وإنما أوجب أصحابنا الاستبراء، والحالة هذه بمجرد نقل الملك على ما عرف فى الفقهيات، وهو يؤول إلى ضرب من التعبد؛ فلهذا غاير المصنف بينه وبين الأولى، وليستحضر قوله فى شرائط العلة، فإن قطع بانتفائها إلى آخره، وتحقيقه مع هذا.

(م): والمناسب ضرورى فحاجي فتحسيني، والضرورى كحفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسب فالمال والعرض.

(ش): المناسب إما أن يكون فى محل الضرورة أو الحاجة، أو فى محل الضرورة ولا الحاجة، بل كان مستحسنًا فى العادات، وهو التحسين، واستفيد من عطف المصنف بالفاء ترتيبها هكذا فى التقديم عند التعارض، ومثال اجتماعها فى وصف واحد وهو أن نفقة النفس ضرورية، والزوجة حاجية، والأقارب تتمية، وتكملة، ولهذا فقد قدم الأول، فالأول الضرورى، وهو أعلاها فى إفادة ظن الاعتبار بما تضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة التى دعيت فى كل مسألة، ووجه الحصر فيها مستفاد من العادة، وهى المجموعة فى قوله تعالى: **﴿على أن لا يشركن بالله ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن**

أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن﴾ [الممتحنة: ١٢]، فحفظ الدين كقتل الكافر وعقوبة الداعين إلى البدع والنفس كالقصاص، والعقل كحد الشرب، والنسب(١) كحد الزانى، والمال كعقوبة السارق هذا ما ذكره الأصوليون، وزاد المصنف سادسًا ذكره الطوفى أيضًا وهو العرض(٢).

ففى الصحيحين أنه ﷺ، قال فى خطبة حجة الوداع: «إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام»(٣)، الحديث وما من مصنف فى الشرعيات إلا وفيه تحرم الأعراض، وهو أمر معلوم من الدين بالضرورة، وحفظه بحد، القذف، أما كونه من الكليات فشىء آخر يحتمل أن يجعل فى رتبة الأموال فيكون فى مرتبة أدنى الكليات، وإليه يشير عطف المصنف إليه بالواو دون الفاء، ويحتمل أن يجعل فيما دونها، فيكون من الملحق بها، والظاهر أن الأعراض تتفاوت فيها ما هو فى الكليات، وهى الأنساب، وهى أرفع من الأموال، فإن حفظ النسب بتحريم الزنا تارة وبتحريم القذف المؤدى إلى الشك المؤذى فى أنساب الخلق ونسبهم إلى أهلهم أخرى، وتحريم الأنساب مقدم على الأموال، وفيها ما هو دونها وهو ما هو من الأعراض غير الأنساب.

(م): ويلحق به مكلمه كحد قليل المسكر.

(ش): يلحق بالضرورى مكمل الضرورى كالمبالغة فى حفظ العقل بتحريم شرب قليل المسكر، والحد عليه، ووجه كونه مكملاً أن الكثير من المسكر مفسد للعقل، ولا يحصل إلا بإفساد كل واحد من أجزائه فحد شارب القليل؛ لأن القليل متلف لجزء من العقل، وإن قل، ومثله: المبالغة فى حفظ الدين بتحريم البدعة، وعقوبة المبتدع، والمبالغة فى حفظ النسب بتحريم النظر والمس، والتعزير عليه.

(م): والحاجى كالبيع والإجارة، وقد يكون ضروريًا كالإجارة لتربية الطفل.

(ش): الثانى ما يكون فى محل الحاجة كتجويز البيع والإجارة والقراض ونحوها فليست ضرورية، إذا لا يلزم من فواتها فوات شىء من الضرورات الخمس، لكن الحاجة داعية إليها.

---

(١) قلت: ذكر بعض الأصوليين هذا المقصد فسموه حفظ النسل، وتسميهة الشارح أولى وأصح إذ أن الزنى لا يقطع النسل باستثناء اللواط، بل من أكبر جرائمه هو اختلاط الأنساب، والحفاظ على الأنساب من أهم ضروريات الدين.

(٢) قلت: لأن هتكها زريعة لاختلاط الانساب. والطعن فيها، وهو بهتان عظيم.

(٣) رواه البخارى فى صحيحه (٥٢/١ حديث ١٠٥)، مسلم فى صحيحه (٨٨٦/٢)، الترمذى فى السنن (٣/٩).

وادعى إمام الحرمين أن البيع ضرورى فإن الناس لو لم يبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة فيلحق بمشروعية القصاص، وقوله: «وقد تكون»، أى قد يرقى بعضها إلى الضرورة وهذا نادر ولهذا أتى فيه بقد، ومثله تمكين الولى من شراء المطعوم والملبوس له.

(م): ومكمله كخيار البيع.

(ش): يلحق بالحاجى مكمله كالخيار فى البيع فإنه شرع للتروى، وإن كان أصل الحاجة حاصلة بدونه.

(م): والتحسينى غير معارض القواعد كسلب العبد أهلية الشهادة، والمعارض كالكتابة.

(ش): الثالث التحسينى وهو قسمان.

أحدهما: ما لا تعارضه قاعدة معتبرة كسلب أهلية الشهادة عن العبد، لأنه نازل القدر، والشهادة منصب شريف فلا يليق بحاله.

والثانى: ما يعارضها قاعدة معتبرة كالكتابة فإنها وإن كانت مستحسنة فى العادات لكن احتمل الشرع فيها جزم قاعدة سهلة، وهى امتناع بيع الرجل ماله بماله.

(م): ثم إن المناسب إن اعتبر بنص أو إجماع عين الوصف فى عين الحكم فالمؤثر، وإن لم يعتبر بهما، بل بترتيب الحكم على وفقه ولو باعتبار جنسه فى جنسه فالملائم، وإن لم يعتبر فإن دل الدليل على إلغائه فلا يعلل به وإلا فهو المرسل.

(ش): الوصف بحسب شهادة الشرع له بالاعتبار وعدمه ينقسم ثلاثة أقسام: إما أن يعلم أنه اعتبره أو ألغاه، أولا يعلم واحد منهما.

الأول: المعتبر وهو إما أن يعتبر عين الوصف فى عين الحكم بنص أو إجماع، أو بترتيب الحكم على وفقه فى أصل بنص أو إجماع، فالأول هو المؤثر، سمى بذلك لظهور تأثيره فيهما، فإنه إذا ثبت بالنص والإجماع أن الوصف يؤثر، لم يحتج إلى المناسبة حتى لو ثبت بهما أن إيلاج الفرج فى الفرج المحرم يؤثر فى وجوب الحد، ووجدنا هذا المعنى فى اللائط حكمنا بالحد، وإن لم نجد مناسبة حفظ الأنساب مثال اعتباره بالنص مس الذكر؛ قال الشارع: اعتبر عين مس المتوضئ ذكره من غير رفع الحدث بنصه عليه فى قوله: «من مس ذكره فليتوضأ»[1]، ومثال اعتباره بالإجماع الصغر، فإنه اعتبر عينه فى عين ولاية المال بالإجماع.

---

(١) أخرجه الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح (١/١٢٦)، أبو داود فى سننه (١/١٢٥)، ابن ماجه فى سننه (١/١٦١)، النسائى فى السنن الكبرى (١/٩٨)، أحمد فى مسنده (٢/٢٢٣)، الدارقطنى فى سننه (١/١٤٧)، كلهم عن بسرة بنت صفوان.

وقول المصنف: بنص إجماع تابع فيه ابن الحاجب وغيره، وهو يخرج ما علم اعتباره بطريق الإيماء والتنبيه وحكى الهندى فيه خلافًا منهم من جعله قسيم المؤثر، ومنهم من جعله من قسيم الملائم.

الثاني: أن لا يعتبر عين الوصف فى عين الحكم بالنص أو الإجماع، بل بترتيب الحكم على وفقه، فقط أن يثبت معه فى المحل من غير نص ولا إجماع على كونه علة لعين الحكم المرتب عليه، وذلك صادق على ثلاث صور، أن يعتبر النص أو الإجماع عين الوصف فى جنس الحكم، أو جنسه فى عين الحكم، أو جنس الوصف فى جنس الحكم، وهو الملائم سمى بذلك لكونه موافقًا لما اعتبره الشرع.

وهذه المسألة مستفادة من قول المصنف: وإن لم يعتبر بهما، ففاعل يعتبر، هو ما سبق فى قوله: «**عين الوصف فى عين الحكم**»، وانتفاء هذا يصدق بالصور الثلاث وصرح منها بالثالث بلو لأنه أبعدها فإنه يكون فى تعليل الأحكام بالحكمة التى لا تشهد لها أصول معينة، ومثلوه بحد القذف مع حد الشرب، فإن الشرب مظنة الافتراء، كما أن الخلوة بالأجنبية مظنة وطئها، فألحق حد الشرب بحد القذف إقامة للشرب مقام الافتراء الذى هو مظنة الافتراء، فقد أثر جنس المظنة فى جنس الحرمة ومثال تأثير عين الوصف فى جنس الحكم ثبوت ولاية النكاح على الصغير كما ثبتت ولاية المال لوصف الصغر، وهو واحد، والحكم الولاية وهو جنس فاعتبر عين الصغر فى جنس الولاية.

ومثال تأثير جنس الوصف فى عين الحكم: المشقة فإنها جنس أثر فى نوع، وهو إسقاط صلاة؛ أما فى الحيض فبالكلية، وأما السفر فإسقاط شطر الرباعية، وهذه الأنواع متفاوتة، وتأثير النوع فى الجنس مقدم على تأثير الجنس فى النوع، وهو مقدم على تأثير الجنس فى الجنس، وقول المصنف: «**إن لم يعتبر بهما**»، يوهم اشتراط نفى اجتماعهما، وليس كذلك، غير أن وضوح أن كلا من النص والإجماع حجة بمفرده يزيل هذا الإبهام، وأيضًا فالضمير بين المتعاطفين بـ«أو» يجب إفراده.

الثاني: قد يعلم أن الشارع ألغاه فلا يعلل به بالاتفاق لقول بعضهم لبعض الملوك وقد سأله وقاعه فى رمضان فأفتاه بصوم شهرين متتابعين وقال: لو أفتيته بالعتق لاستحقره فى مقابلة شهوة الجماع لاتساع ماله، وانتهك حرمة الشرع كلما شاء، فكانت المصلحة فى الصوم لينزجر، فهذا وإن كان مناسبًا لكن الشرع ألغاه بإطلاقه لإيجاب الترتيب على كل مكلف من غير فرق من المكلفين.

الثالث: أن لا يعلم أن الشرع اعتبره ولا ألغاه فهو المرسل، ويسمى بالمصالح المرسلة،

فإن قيل يلزم على هذا أن يكون كل مرسل ملائمًا؛ لأن كل مرسل لابد أن يكون مشتملاً على مصلحة، وقد اعتبر الشارع جنس المصالح فى جنس الأحكام، قلنا: المراد بالوصف هنا الأقرب دون الأبعد فإن جنس المصالح يعتبر فى جنس الأحكام وليس بملائم.

فائدة: قال الشيخ عز الدين فى الفوائد: ملك جارية لابن بإحبال الأمة مفسدة فى حق الابن مصلحة الأب لا أعرف لها مشاهدًا بالاعتبار.

(م): وقد قبله مالك مطلقًا، وكاد إمام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير، ورده الأكثر مطلقًا، وقوم فى العبادات، وليس مصلحة ضرورية كلية قطعية؛ لأنها مما دل الدليل على اعتباره، فهى حق قطعًا واشترطها الغزالى؛ للقطع بالقول به لا الأصل به؛ قال: والظن القريب من القطع كالقطع.

(ش): الضمير فى قبله عائد إلى أقرب مذكور، وهو مرسل؛ لأن المؤثر مقبول بالاتفاق والملغى مردود بالاتفاق؛ كما نقل ابن الحاجب. ومن ظن أن مالكا يخالف فيه فقد أخطأ، وقد قال إمام الحرمين فى كتاب التراجيح: لا نرى التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك فقد أخطأ انتهى. وإنما الخلاف فى المرسل بالتفسير السابق، وفيه مذاهب:

أحدها: المنع منه مطلقًا وعليه الأكثرون.

والثانى: قبوله مطلقًا لأنه يفيد ظن العلية؛ لأن الحكم إن ثبت لا لعلة فهو بعيد، أو بعلة غير ظاهرة فكذلك فتعين هذه الظاهرة وهو المنقول عن مالك، وقول المصنف: **كاد الإمام يوافقه**، يعنى باعتباره المصلحة فى الجملة، لكنه لم يعتبر جنس المصلحة مطلقًا كمالك، بل قد بالغ فى البرهان فى الرد عليه، وقال: الذى ننكر من مذهبه تركه رعاية ذلك، وجريانه على استرساله فى الاستصواب من غير اقتصاد، ونحن نعرض على مالك واقعة نادرة لا يعهد مثلها.

ونقول: لو رأى ذو نظر فيها جدع أنفه، أو اصطلام سيفه، وأيد رأيه لا تنكره العقول صائرًا لكن بل العقوبة شرعت لحسم الفواحش وهذه العقوبة لائقة بهذه النازلة للزمك التزام هذا لأنك تجوز لأصحاب الإيالات[1] القتل فى التهمة العظيمة، حتى نقل

---

(١) ومعناه «أصحاب السياسات» لأن الإيالة هى السياسة، وآل عليه أولا وإيالة، ولى عليهم وسامهم وأحسن سياستهم.
انظر: لسان العرب (١/١٧٣)، إرشاد الفحول (صـ ١٢٦).

عنك الثقات أنك قلت: أقتل ثلث الأمة فى استبقاء ثلثها ثم إنّا نقول له ثانيًا: لا يجوز التعلق بكل رأى فإن أبى ذلك لم نجد مرجعًا يفد عنه إلا ما ارتضاه الشافعى رضى الله عنه، من اعتبار المصالح المشبهة بما علم اعتباره، وإن لم يذكر ضابطًا، وصرح بأن كل مالا نص فيه، ولا أصل له فهو مردود إلى الرأى، واستصواب ذوى العقول، فهذا اقتحام عظيم، وخرج عن الضبط، ومصير إلى إبطال أبهة الشريعة، وأن كلا يفعل ما يرى ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان والصفات الخلق وهو فى الحقيقة خروج ما درج عليه الأولون.

المذهب الثالث: التفصيل بين العبادات وغيرها مما يتعلق بالبيع والنكاح وفصل الخصومات فى القصاص والحدود، وظهر فيه المعنى المناسب، اعتبر، ومالا يظهر فيه وهو العبادات فلا يعلل فيها بالمعانى القريبة، وإن كانت ظاهرة؛ لأنّا لم نعتمد على نفس المعنى بخلاف المعاملات، وهذا التفصيل قاله الأبيارى فى شرح البرهان وقال: إنه الذى يقتضيه مذهب مالك.

الرابع: إن كانت تلك المصلحة ضرورية كلية قطعية كتترس الكفار بأسارى المسلمين، اعتبرت وإلا فلا، وهذه ثلاث قيود ضرورية أى لا يمكن تحصيلها بطريق آخر، كلية: أى راجعة إلى كافة الأمة، قطعية: أى حاصلة بشرع الحكم قطعًا ويقينًا، لا ظنًا ولا تخمينًا، واختاره البيضاوى وأخذه من الغزالى، فإنه قال: يحصل قتالهم بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب، لم يشهد له أصل معين فيقدح اعتبار هذه المصلحة باعتبار الأوصاف الثلاثة، وهى كونها ضرورية قطعية كلية فليس فى معناها مالو تترس الكفار فى قلعة بمسلم، فإنه لا يخلو رمى الترس إذ لا ضرورة بنا إلى أخذ القلعة، فيعدل عنها، وليس فى معناها، ما إذا لم يقطع بظفرهم فإنها ليست قطعية بل ظنية، وهذا منه إشارة إلى اعتبار القطع بحصول المصلحة ونازع المصنف فى اشتراط القطع.

وقد حكى الأصحاب فى مسألة التترس وجهين من غير تصريح منهم باشتراط القطع وعللوا وجه المنع أن غاية الأمر أن نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف، وهذا تصريح بجريان الخلاف فى صورة الخوف ولا قاطع فيه، وقد يقال: إن المسألة فى حالة القطع بجزوم باعتبارها، والخلاف إنما هو فى حال الخوف، وقد صرح الغزالى بذلك فى المستصفى، فقال: إنما يجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع، وقول المصنف: وليس منه، رد على الإمام، والآمدى وغيرهم فى قولهم إن الشافعى رضى الله عنه، لم يقل بالمرسل إلا فى هذه المسألة وعلى تفصيل المنهاج فإنه لم يلاق موضوع المسألة فإن هذا ليس من المرسل الذى لم يعتبر، بل مما دل الدليل على اعتباره، فإن قول القائل: هذا

سفك دم معصوم يعارضه أن فى الكف عنه إهلاك دماء معصومة لا حصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر حفظ الكلى على الجزئى، وأن حفظ أصل الإسلام عن اصطلاح[(١)] الكفار، أهم فى مقصود الشرع، فقد رجعت المصلحة فيه إلى حفظ مقصود شرعى علم كونه مقصودًا بالنص والإجماع[(٢)].

فليس هذا خارجًا من الأصول، لكنه لا يسمى قياسًا بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس له أصل معين، وكون هذه المعانى مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال تسمى لذلك مصلحة مرسلة، قال الغزالى: وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فيها، بل نقطع بكونها حجة،

---

(١) كذا بالأصل وهو خطأ واضح مخل بالمعنى ولعل الصحيح إصطلام، وهى الإبادة. والله أعلم.

(٢) قلت: ذهب شيخ الإسلام إلى قتال الكفار وإن تترسوا بأسارى المسلمين، وكل من كان فى صفهم سواء كانوا ممن ارتدوا عن بعض الدين ونافقوا فى بعضه أو ممن تظاهر بالانتساب إلى العلم والدين، أو الزنادقه الفساق، أو من أخرجوه مكرها. قال رحمه الله: فإنه يبعث على نيته ونحن علينا أن نقاتل العسكر جميعه إذ لا يتميز المكره من غيره. انتهى.

واستدل رحمه الله بأحاديث ثبتت فى الصحيحين عن عائشة، وحفصة رضى الله عنهما بألفاظ مختلفه منها: «يغزو جيش الكعبة فإذا كانوا ببيداء من الأرض يخسف بأولهم وآخرهم، قالت: قلت: يا رسول الله يخسف بأولهم وآخرهم وفيهم أسواقهم ومن ليس منهم، قال: يخسف بأولهم وآخرهم ثم يبعثون على نياتهم». وبما روى أن العباس بن عبد المطلب قال للنبى ﷺ، لما أسره المسلمون يوم بدر: يا رسول الله إنى كنت مكرها. فقال: «أما ظاهرك فكان علينا وأما سريرتك فإلى الله».

قال ابن تيمية: بل لو كان فيهم قوم صالحون من خيار الناس ولم يمكن قتالهم إلا بقتل هؤلاء لقتلوا أيضًا، فإن الأئمة متفقون على أن الكفار لو تترسوا بمسلمين وخيف على المسلمين إذا لم يقاتلوا فإنه يجوز أن نرميهم ونقصد الكفار ولو لم نخف على المسلمين جاز رمى أولئك المسلمين أيضًا فى أحد قولى العلماء. ومن قتل لأجل الجهاد الذى أمر الله به ورسوله هو فى الباطن مظلوم كان شهيدًا وبعث على نيته ولم يكن قتله أعظم فسادا من قتل من يقتل من المؤمنين المجاهدين، وإذا كان الجهاد واجبا وإن قتل من المسلمين ما شاء الله فقيل: من يقتل فى صفهم من المسلمين لحاجة الجهاد ليس أعظم من هذا بل قد أمر النبى ﷺ المكره فى قتال الفتنة بكسر سيفه وليس له أن يقاتل، وإن قتل كما فى صحيح مسلم عن أبى بكرة قال رسول الله ﷺ: أنها ستكون فتن .. الحديث إلى: فقال رجل يا رسول الله أرأيت من لم يكن له إبل ولا غنم ولا أرض قال: يعمد إلى سيفه فيدق على حده بحجر ثم لينج إن استطاع النجاة. إلى آخر الحديث انتهى.

راجع ذلك فى الفتاوى الكبرى (٣٤٨/٤) وما بعدها كتاب الجهاد.

وحيث جاء خلاف فهو عند تعارض مصلحتين ومقصودين فيرجح الأقوى، ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحًا لكلمة الكفر، والشرب؛ لأن الحذر من سفك دم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا لأنه فى مثل محذور الإكراه.

(م): مسألة المناسبة تنخرم بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية خلافًا للإمام.

(ش): لا خلاف أن الوصف إذا اشتمل على المصلحة الخالية عن المفسدة، والراجحة عليها يكون مناسبًا، ويعتبر تناسبه، وأما إذا اشتمل على مفسدة تلزم من الحكم راجحة على المصلحة أو مساوية لها، هل تنخرم مناسبته بترك المفسدة فيه مذهبان:

أحدهما: واختاره ابن الحاجب والصفى الهندى: نعم.

والثانى: وبه جزم الإمام والبيضاوى: المنع، والمراد بانخرامها وبطلانها: هو مالا يقضى العقل بمناسبتها للحكم إذ ذاك، فلا يكون لها أثر فى اقتضاء الأحكام لأنه يلزم خلو الوصف عن استلزام المصلحة، وذهابها عنه؛ فإن ذلك لا يكون معارضًا، واعلم أن اشتراط الترجيح فى تحقيق المناسبة، يتحقق على قول من يمنع تخصيص العلة، وأما من يجوزه ويجوز إحالة انتفاء الحكم على تحقيق المانع المعارض مع وجود المقتضى فلابد له من الاعتراف بالمناسبة سواء كانت المصلحة مرجوحة أو مساوية، وإلا لكان انتفاء الحكم لانتفاء المناسبة، لا لوجود المانع المعارض، ومن الفروع المرتبة على هذه المسألة لو سلك السائر الطريق البعيد لا لغرض لا يقصر لانخرام المناسبة.

(م): السادس الشبه[1] منزلة بين المناسب والطرد، وقال القاضى: هو المناسب

(١) قال الشوكانى: ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشىء على مثله وهو عام أريد به خاص إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما وهو ما يجب الاعتناء به. قال ابن الأنبارى: لست أرى فى مسائل الأصول مسألة أغمض منه. وقد اختلفوا فى تعريفه فقال إمام الحرمين الجوينى: لا يمكن تحديثه، وقال غيره يمكن تحديده فقيل: هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين كقول الشافعى فى النية فى الوضوء والتيمم طهارتان فأنى تفترقان كذا قال الخوارزمى فى الكافى. قال فى المحصول: ذكروا فى تعريفه وجهان:
الأول: ما قاله القاضى أبو بكر، وهو أن الوصف إما أن يكون مناسبا للحكم بذاته، وإما لا يناسبه بذاته لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته، وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته. فالأول هو الوصف المناسب، والثانى الشبه، والثالث الطرد.
الثانى: الوصف الذى لا يناسب الحكم إما أن يكون عرف بالنص تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم وإما أن لا يكون كذلك، والأول هو الشبه لأنه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر فى حق ذلك الحكم ومن حيث أنه علم تأثيم جنسه القريب فى=

بالتبع.

(ش): جعله المصنف بين منزلتين لأنه يشبه المناسب الذاتى من حيث التفاوت الشارع إليه، ويشبه الوصف الطردى من حيث إنه غير مناسب، ويتميز عن الطردى بأن وجوده كالعدم بخلاف الشبه فإنه معتبر فى بعض الأحكام، ويتميز عن المناسب بأن مناسبته عقلية، وإن لم يرد شرع كالإسكار فى التحريم بخلاف الشبه، وهذا مما لا خلاف فيه، وإن أكثر الأصوليون والجدليون فى تعاريفه، وقد اعترف إمام الحرمين بأنه لا يتحرر فيه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود.

وقال القاضى: إنه المناسب بالتبع، أى بالالتزام كالطهارة لاشتراط النية فإن الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية لكن تناسبها من حيث إنها عبادة، والعبادة مناسبة لاشتراط النية، وقال بعض الجدليين: الأوصاف ثلاثة وصف علم مناسبته فلا كلام فيه، ووصف لم تعلم مناسبته، وينقسم إلى ما علم عدوله عن المناسبة وهو الطردى، وإلى ما لم يعلم عدوله عن المناسبة وهو الشبه[1].

(م): فلا يصار إليه مع إمكان قياس العلة إجماعًا فإن تعذرت فقال الشافعى رضى الله عنه، حجة، وقال الصيرفى والشيرازى: مردود.

(ش): أجمع الناس كما قاله القاضى فى التقريب، على أنه لا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة، فإن تعذر قياس العلة، ولم يصادف فى محل الحكم إلا الوصف الشبهى، وهو محتمل للمناسبة فاختلفوا فيه؛ فظاهر مذهب الشافعى قبوله لأنه يغلب على الظن عليته حينئذ، فإنّا بين أمور ثلاثة: إما أن نقول لا علة لهذا الحكم وهو مستحيل، فإن الحكم لابد أن يكون مشروعًا لحكمة، وإما أن نقول العلة غير هذا وإن كان ممكنًا

=الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك يكون ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره انتهى.

وقد أطال العلماء فى هذه التعريفات فلتراجع فى موضعها تحاشيا للإطاله التى ليس هنا موضعها.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٩)، الإحكام للآمدى (٣/٢٢٤)، البرهان (٢/٨٥٩).

(١) قال ابن الحاجب: ويتميز يعنى الشبه عن الطردى بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتى بأن مناسبته عقلية وإن لم يرد الشرع به كالاسكار فى التحريم. مثاله: طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها فى مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٩).

لكننا لم نصادفه، فتعين الثالث وهو أن العلة هذا الوصف الشبهى، وكان قدماء الأصحاب يستعملونه فى المناظرات وحكى عن الحليمى والأستاذ أبى إسحاق أنه حجة إذا انضم إليه السبر.

قال ابن السمعانى: وقد أشار الشافعى رضى الله عنه، إلى الاحتجاج به فى مواضع من كتبه لقوله فى إيجاب النية فى الوضوء كالتميم طهارتان كيف يفترقان ورده القاضى أبو بكر والصيرفى وأبو إسحاق المروزى وأبو إسحاق الشيرازى.

ونازع فى صحة القول به عن الشافعى رضى الله عنه، وقال: إنما أراد قياس العلة، وأنه يرجح أحد العلتين فى الفرع بكثرة الشبه ثم اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقًا، ومنهم من اشترط فى اعتباره أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه، ويسمونه قياس غلبة الأشباه، وهو ما يدل عليه نص الشافعى فى الأم.

(م): وأعلاه قياس غلبة الأشباه فى الحكم والصفة، ثم الصورى، وقال الإمام المعتبر حصول المشابهة لعلة الحكم أو مستلزمها.

(ش): لا شك أن رتب الشبه عند القائل به متفاوتة، فأعلاه قياس غلبة الأشباه، وهو أن يتردد الفرع بين أصلين، ويشبه أحدهما فى أكثر الأحكام، فليحق به وعليه اعتمد الشافعى رضى الله عنه، فى إيجاب القيمة فى قتل العبد ما بلغت، لأنه يشبه الأموال فى أكثر الأقسام، ويشبه الأحرار فى قليل منها، فوجب اعتبار الكثير، ومنهم من يعتبر الأشباه الحكمية ثم الراجعة إلى الصفة، ومنهم من يسوى بينهما، ثم شبه الصورة كقياسنا الخيل على البغال والحمير فى سقوط الزكاة، وقياسهم فى حرمة اللحم، وقال الإمام فى المحصول: المعتبر حصول المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم، أو مستلزم لعلته سواء كان ذلك فى الصورة، أو فى الحكم عملاً بموجب الظن، واعلم أن ظاهر كلام المصنف أن هذه المراتب من القائلين بحجيته، وليس كذلك؛ فإن الشافعى رضى الله عنه لا يقول بالشبه الصورى كما بينه ابن برهان وغيره.

(م) السابع الدوران: وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه؛ قيل: لا يفيد، وقيل: قطعى، والمختار وفاقًا للأكثر: ظنى.

(ش): إنما قال (**عند وجود وصف**) ولم يقل بوجود وصف كما عبر فى المنهاج وغيره لئلا يوهم المناسبة والكلام فى الدوران المجرد عن المناسبة، والمراد من كون الحكم يوجد عند وجود الوصف وكونه يحال تعذره إما حقيقة أو تقديرًا، وإن تقدم عليه فى التصوير حتى تدخل حركة الأصبع فإنها ملازمة لحركة الخاتم، ومثال الحرمة مع وصف

الإسكار في العصير، فإنه إذا وجد فيه الإسكار حرم، وإذا عدم وصار خلا عدمت الحرمة، وفيه مذاهب:

أحدها: أنه لا يفيد بمجرد ظن العلة ولا القطع بها لجواز أن يكون الوصف الدائر ملازمًا للعلة لا نفسها، إلا أن يدل دليل على أن هذا الوصف معتبر في إثبات الحكم فحينئذ يكون حجة، وهو قول القاضي وأبي الطيب الطبري، واختاره ابن السمعاني، والآمدي، وابن الحاجب[1].

والثاني: يفيد القطع بها ونقل عن بعض المعتزلة.

والثالث: أنه يفيد الظن بها وعليه الأكثر منهم القاضي والإمام الرازي، قال: ونعني بالدوران الذي يقيم دليلاً على أنه ليس من دوران العلة مع المعلول، فإن قيل الاطراد وحده لا يكفي والعكس غير معتبر شرطًا قلنا: المجموع غيرهما.

فائدة: نص ابن الحاجب والحريري وغيرهما على أنه لا يجوز أن يأتي بالفعل مطاوعًا لفعل لازم، وقولهم: انعدم الشيء وانفسد وانضاف لحن، فلو قال المصنف: وينتفي عند انتفائه، لاستقام.

(م): ولا يلزم المستدل بيان ما هو أولى منه.

(ش): لا يجب على المستدل نفي ما هو أولى منه بالعلة، لأنه من قبل نفي المعارض، ولا يجب على المستدل بيان نفي المعارض وعلى من يدعي وصفًا آخر إبداؤه بخلاف الشبه كما سبق، هذا ما أطبق عليه الجدليون معتلين بأنه لو لزم المستدل ذلك للزمه بيان السلام على سائر القوادح، وأن لا يبقى للخصم كلام، وينتشر الكلام، ويخرج عن الضبط، وذهب القاضي أبو بكر إلى أنه يلزمه ذلك؛ قال الغزالي في شفاء الغليل: وكان

---

(١) قلت: والذين ذهبوا إلى أن الدوران لا يفيد بمجرده لا قطعا ولا ظنا، الأستاذ أبو منصور وابن السمعاني والغزالي والشيخ أبو إسحاق الشيرازي والآمدي وابن الحاجب، وقد ذكر الشارح بعضهم إلا أنه ذكر القاضي أبو الطيب منهم، وفي ذلك نظر. لأن إمام الحرمين ذكر في البرهان، وكذا الشوكاني ذكرا أن أبي الطيب الطبري ذكر أن هذا المسلك من أقوى المسالك. واحتج الأولون بأنه قد وجد مع عدم العلية فلا يكون دليلا عليها ألا ترى أن المعلول دار مع العلة وجودًا وعدمًا أن المعلوم ليس بعلة لعلته قطعًا والجوهر والعرض متلازمان مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقا والمتضايفان كالأبوة والبنوة متلازمان وجودًا وعدما مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر لوجوب تقدم العلة مع المعلول ووجوب تصاحب المتضايفين وإلا لما كان متضايفان. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢١)، الإبهاج (٧٩/٣)، البرهان (٨٣٥/٢).

من عادة القاضى فى المناظرة ذلك فكان يستقصى فى أول الأمر كل ما يتوهم تعلق الخصم به بطريق السبر ويبطله بحيث كان لا يبقى للخصم تعلقًا، قال: وهذا بعيد فى حق المناظر لما ذكرنا، متجه فى حق المجتهد، إذ على المجتهد تمام النظر لتحل له الفتوى، وليس على المعلل الارتقاء مرتبة من مراتب النظر إلى أن ينزل عنه إلى مرتبة أخرى بالمعاونة والمناظرة فتحصلنا على ثلاثة مذاهب.

(م): فإن أبدى المعترض وصفًا آخر ترجح جانب المستدل بالتعدية، وإن كان متعديًا إلى الفرع ضر عند مانع العلتين أو إلى فرع آخر طلب الترجيح.

(ش): لو أبدى المعترض وصفًا آخر مثل الأول تعادلا، وترجح جانب المستدل بأن دورانه موافق لتعدية لأن المناسب أولى الحكم، والوصف الحادث قاصر، وهو بناء على أن المتعدية أرجح من القاصرة، وأن المتعدى إلى فروع أولى من المتعدى إلى فرع واحد، فإن كان الوصف الذى أبداه المعترض متعديًا إلى الفرع المتنازع فيه انبنى على التعليل بعلتين، فإن منعنا ضر وإلا فلا، إذ يجوز اجتماع معرفين على معرف واحد، وإن كانت علته متعدية إلى فرع آخر غير صورة النزاع تعادلا وطلب الترجيح من خارج، أما إذا كان الوصف الذى أبداه المعترض مناسبًا، والأول غير مناسب قدم قطعًا.

فائدة: استدل المالكية على طهارة الكلب بأن الحياة علة للطهارة، فإن الشاة ما دامت حية فهى طاهرة، فإذا زالت الحياة زالت الطهارة، واعترض على الدوران بالمزكى والجلد المدبوغ، فأجابوا: بأن العلل الشرعية يخلف بعضها بعضًا فالزكاة والدباغ علتان للطهارة، خلفتا الحياة، وأقوى من إيراد المزكى والمدبوغ إيراد السمك والجراد؛ فإنه لا يتجدد فيها سوى الموت، ولا يمكن إحالة طهارتهما على شىء آخر يخلف الحياة.

(م) الثامن الطرد[(١)]: وهو مقارنة الحكم للوصف والأكثر على رده، قال علماؤنا: قياس المعنى مناسب والشبه تقريب، والطرد تحكم وقيل: إن قارنه فيما عدا صورة النزاع أفاد وعليه الإمام وكثير، وقيل: تكفى المقارنة فى صوره وقال الكرخى: يفيد المناظرة دون المناظر.

---

(١) الطرد فى اللغة: مصدر بمعنى الاضطراد أى تبعية شىء لشىء آخر؛ تقول اطرد الشىء: تبع بعضه بعضا وجرى، وصف الاصطلاح: قال فى المحصول والمراد منه الوصف الذى لم يكن مناسبا ولا مستلزما للمناسب إذا كان الحكم حاصلا مع الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهائنا. قال الهندى: وهو قول الكثيرين. انتهى.

انظر: لسان العرب (٤/ ١٦٥٢)، إرشاد الفحول (ص ٢٢٠، ٢٢١).

(ش): ما عرف به الطرد ذكره القاضى فقال: المقارن للحكم إن ناسب بالذات فهو المناسب أو بالتبع فهو الشبه، وإن لم يناسبه مطلقًا فهو الطرد، وإنما لم يصرح المصنف بنفى المناسبة لأنه معلوم مما قبله ومثاله: قول بعضهم فى إزالة النجاسة بنحو خل مائع لا تبنى القنطرة عليه فلا يجوز إزالة النجاسة كالدهن، وقولهم: فى عدم نقض الوضوء بمس الذكر: طويل مشقوق فأشبه البوق وقولهم فى طهارة الكلب: حيوان مألوف له شعر كالصوف فأشبه الخروف وظاهر كلام المصنف اعتبار المقارنة فى جميع الصور، ولهذا قال صاحب البديع: قيل: إنه الموجود عند الوجود ولكن الذى فى المنهاج اعتبار المقارنة فيما سوى صورة النزاع، فيقول: يثبت فيها إلحاقًا للفرد بالأعم الأغلب وعزاه فى المحصول للأكثرين، قال: وبالغ بعضهم فقال يكفى الاقتران فى صورة واحدة وهو ضعيف ثم فيه مذاهب:

أحدها: أنه مردود مطلقًا، وعليه الجمهور كما قاله إمام الحرمين وغيره فإنه لا يفيد علمًا ولا ظنًا فهو تحكم، قال القاضى والأستاذ: من طرد عن غرة فجاهل، ومن مارس الشريعة واستجازه فهازئ بالشريعة، قال: ومثل الحليمى فساد الوضع والمخيل والطرد.

فالأول: كمن تنسم نسيمًا باردًا فقال: وراءه حريق.

والثانى: كمن رأى دخانًا فقال: وراءه حريق، والثالث كمن رأى غبارًا فقال: وراءه حريق، وما حكاه المصنف عن علمائنا هو الذى أورده ابن السمعانى فى القواطع، فقال: قياس المعنى: تحقيق، والشبه: تقريب، والطرد: تحكم، ثم قال: فقياس المعنى ما يناسب الحكم ويستدعيه، ويؤثر فيه، والطرد عكسه، والشبه أن يكون فرع تجاذبه أصلان فيلحق بأحدهما بنوع شبه مقرب، أى يقرب الفرع من الأصل فى الحكم المطلوب من غير تعرض لبيان المعنى، وهو حسن.

الثانى: إن قارن الحكم فى جميع صور حصوله غير صورة النزاع أفاد العلية وإلا فلا، واختاره الإمام فى المحصول، وقال: إنه قول كثير من فقهائنا.

والثالث: أنه حجة مطلقًا ولا يشترط ذلك بل تكفى المقارنة ولو فى صورة واحدة.

والرابع: قول الكرخى: إنه يفيد المناظر دون المجتهد، قال فى البرهان، وقد ناقض إذ المناظرة بحث عن المآخذ الصحيحة فإذا كان مذهبه أنه لا يصلح مأخذًا فهذا مراد خصمه فى الجدل وليس فى الجدل ما يقبل مع الاعتراف بأنه باطل(١).

---

(١) فائدة: قبل الانتقال إلى تنقيح المناط، قال الشوكانى: وقد جعل بعض أهل الأصول الطرد والدوران شيئًا واحدا وليس كذلك فإن الفرق بين الطرد والدوران أن الطرد عبارة عن المقارنة=

(م) التاسع تنقيح المناط: وهو أن يدل ظاهرًا على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط بالأعم أو تكون أوصاف يحذف بعضها ويناط بالباقى.

(ش) التنقيح لغة: التخليص والتهذيب، يقال نقحت العظم، إذا استخرجت مخه، والمناط به الحكم أى علق عليه، والمناط اسم للعلة من حيث ارتباط الحكم بها يقال: نيطت به الأمور إذا علقت به، وهو الاجتهاد فى تعيين السبب الذى أناط الشارع الحكم به، وأضافه إليه، وهو قسمان:

أحدهما: أن يرد ظاهر فى التعليل بوصف ينحذف ذلك الوصف بخصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط بالأعم، وهذا كما فعل مالك وأبو حنيفة فى حديث المجامع: فإنهما حذفا خصوص الوقاع واجتهدا فعلقا الكفارة بوصف عام وهو مطلق الإفطار.

والثانى: أن يدل لفظ ظاهر على التعليل بمجموع أوصاف، فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار إما لأنه طردى أو لثبوت الحكم على بقية الأوصاف بدونه، ويناط بالباقى فهو بمنزلة لفظ عام أخرج بعضه وبين المراد به بالاجتهاد؛ كتعيين وقاع المكلف لاعتبار الكفارة من الأوصاف المذكورة فى حديث الأعرابى من كونه أعرابيًّا، أو كونه الموطوءة زوجة أو أمة، أو فى قبلها، وكونه شهر تلك السنة فإنها كلها طردية حاشا الوقاع فى نهار رمضان، وحذف مالك وأبو حنيفة خصوص الوقاع، وأوجبا الكفارة فى الأكل والشرب، ولابد لهما من دليل على الحذف، وتنقيح المناط قال به أكثر منكرى القياس حتى إن أبا حنيفى ينكر القياس فى الكفارة واستعمل تنقيح المناط فيها، وسماه استدلالاً، وحاصله تأويل ظاهر بدليل قال ابن التلمسانى، واعتراف منكرى القياس بهذا النوع بناء على مسألة أخرى، وهى أن النص على التعليل نص على التعميم أم لا؟ فمن قال: نعم اعترف بهذا وأنكر القياس[1].

=فى الوجود دون العدم، والدوران عبارة عن المقارنة وجودًا وعدما. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢١).

(١) قال الصفى الهندى: والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يتأوله وغيره. وكل منهما قد يكون ظنيًا وهو الأكثر وقطعيًا ولكن حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذى الإلحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقا فى المعنى بل فى الوقوع وحينئذ لا فرق بينهما فى المعنى. قال الغزالى: تنقيح المناط يقول به أكثر منكرى القياس ولا نعرف بين الأمة خلافا فى جوازه ونازعه العبدرى بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره لرجوعه إلى القياس، وقد زعم الفخر الرازى أن هذا المسلك هو مسلك=

(م): أما تحقيق المناط[1] فإثبات العلة فى آحاد صورها كتحقيق أن النباش سارق وتخريجه مر.

(ش): عادة الجدليين يتعرضون للفرق بين الثلاثة: تنقيح المناط، تحقيق المناط، وتخريج المناط، وقد عرفت التنقيح، وأما تحقيق المناط فهو أن يتفق على علية وصف بنص أو إجماع، وتختلف فى وجوده فى صورة النزاع فتحقق وجودها مثاله أن يقال أخذ المال خفية علة القطع وهو موجود فى النباش[2] والحياء علة الاكتفاء للبكر فى تزويجها بالسكوت، وهو موجود فيمن زالت بكارتها بغير نكاح، وهل يشترط القطع بتحقيق المناط أم يكتفى فيه بالظن؟.

حكى ابن التلمسانى فيه أقوالا ثالثها الفرق بين أن يكون ذات العلة وصفًا شرعيًا أو وصفًا حقيقيًا أو عرفيًا، إن كان شرعيًا جاز إثباته بطريق الظنون وإن كان عقليًا أو عرفيًا فلابد من القطع بوجوده، قال: وهذا أعدل الأقوال وأما تخريج المناط فقد مر أى فى مسلك المناسبة، وهو الاجتهاد فى استنباط علة الحكم الثابت بنص أو إجماع من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة، ولا بالإيماء كقوله: «لا تبيعوا البر بالبر» فإنه ليس فيه ما يدل على أن العلة الطعم لكن المجتهد نظر فاستنبطها، فكأنه أخرج العلة من خفاء، فلذلك سمى تخريج المناط بخلاف تنقيح المناط فإنه لم يستخرجها لكونها مذكورة فى النص بل نقح النص، وأخذ منه ما يصلح للعلية، وترك ما لا يصلح.

(م): العاشر إلغاء الفارق كإلحاق الأمة بالعبد فى السراية وهو الدوران والطرد ترجع إلى ضرب شبه إذ تحصل الظن فى الجملة ولا تعين جهة المصلحة.

(ش) إلغاء الفارق هو: بيان أن الفرع لم يفارق الأصل إلا فيما لا يؤثر فيلزم اشتراكهما فى المؤثر، هو بالضد من قياس العلة، فإن القياس هناك عين جامعًا بين الأصل

=السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر، ورد عليه بأن بينهما فرقا ظاهرًا وذلك أن الحصر فى دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة إما استقلالا أو اعتبارًا، وفى تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٢).

(١) وسمى تحقيق المناط لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط وبقى النظر فى تحقيق وجوده فى الصورة المعينة. قال الغزالى: وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة، والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياسًا. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٢).

(٢) أى: كتحقيق أن النباش سارق، وهو الذى ينبش القبور ويأخذ الأكفان.

والفرع، وعين هنا الفارق بينهما، وكما أن السبر عين هناك الجامع، فالسبر عين هنا الفارق، فإذا تعين بحيث لا يبقى فارق آخر فحينئذ يبحث عما بين له، والذى يسبر أن الفارق لا أثر له، هو أن يكون طردًا محضًا أو ملغى، فإن حصل ذلك عن دليل قاطع، فالإلحاق بمعلوم وإلا فمظنون مثال المقطوع به: النهى عن البول فى الماء الراكد يعطى أن صب البول من كوز فى معناه، وكذلك صب غير البول من النجاسات، وقد خص بعض النظار هذا النوع بالقياس فى معنى الأصل والمظنون بنفى الفارق، والأمر فيه قريب، ونحو منه قوله ﷺ: «من أعتق شركًا له فى عبد قوم عليه» فالأمة فى معناه، وقد تخيل قوم أن هذا من قبيل المعلوم، وليس كذلك؛ لاحتمال أن يلاحظ الشرع فى عتق العبد أنه إذا أعتق استقل بنفسه فى الجهاد والجمعة وغيرهما مما لا مدخل للمرأة فيه، لكن الأظهر فيه أن المقصود التخلص من موت الرق وإحياؤه بالحرية فهو إذن ظاهر قوى، وفسر فى المنهاج تنقيح المناط: بإلغاء الفارق؛ نحو لا فارق بين العبد والأمة فى سراية العتق فوجب استواؤهما فيه، والتحقيق التغاير بينهما وإنما أخره عن تنقيح المناط إذا لم يعتضد بظاهر فى التعليل بمجموع أوصاف، واعتضد به تنقيح المناط، نعم قد يكون السبر الدال على نفى الفارق قاطعًا والفارق المحقق طردًا محضًا فبلغ نفى الفارق رتبة المؤثر بدليل قاطع، وبين فى غير المؤثر بدليل[1] ظاهر كما سبق.

(م) خاتمة: ليس تأتى القياس بعلية وصف ولا العجز عن إفساده دليل عليته على الأصح فيهما.

(ش): هذان طريقان ظن بعض الأصوليين أنهما يفيدان العلية ختم المصنف بهما:

أحدهما: أن يقال: هذا الوصف على تقدير عدم عليته لا يتأتى معه ذلك فوجب أن يكون علة ليمكن الإتيان معه بالمأمور به، وهو دور لأن تأتى القياس متفق على ثبوت العلة فلو أثبتنا العلة به لتوقف ثبوت العلة عليه، ولزم الدور.

الثانى: عجز الخصم عن إفساد كون الوصف علة دليل على كونه علة، بدليل أن المعجزة من أقوى الأدلة، وإنما انتهضت دليلاً على صدق رسول الله ﷺ، لعجز الناس

---

(١) قال الشوكانى: قسموا القياس إلى جلى وخفى فالجلى ما قطع فيه بنفى الفارق بين الأصل والفرع كقياس الأمة على العبد فى أحكام العتق فإنّا نعلم قطعا أن الذكورة والأنوثة فيها مما لم يعتبره الشارع وأنه لا فارق بينهما إلا ذلك فحصل لنا القطع بنفى الفارق، والخفى بخلافه، وهو ما يكون نفى الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلفوا فى تحريم النبيذ. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٢).

عن معارضتها، وإذا كان العجز دليلاً فى المعجزة التى هى عصام الأدلة فبطريق الأولى ما نحن فيه، وهو فاسد لأنه ليس جعل العجز عن الإفساد على الصحة أولى من جعل العجز على التصحيح دليلاً على الإفساد، وليس نظيرًا لعجزه لأن العجز هناك من الخلق، وهنا من الخصم وحده فمن أين له أن سائر الناس كذلك.

(م): القوادح[1].

(ش): مراده بالقوادح ما يقدح فى الدليل بجملته سواء العلة وغيرها.

(م): منها تخلف الحكم عن العلة وفاقًا للشافعي رضى الله عنه، وسماه النقض، وقالت الحنفية: لا يقدح وسموه تخصيص العلة، وقيل: فى المستنبطة، وقيل: عكسه، وقيل: يقدح إلا أن يكون لمانع أو فقد شرط وعليه أكثر فقهائنا، وقيل: يقدح إلا أن يعترض جميع المذاهب كالعرايا وعليه الإمام، وقيل: يقدح فى الحاضرة، وقيل فى المنصوصة: إلا بظاهر عام، والمستنبطة: إلا لمانع أو فقد شرط، وقال الآمدى: إن كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو فى معرض الاستثناء أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح.

(ش): النقض وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه، وفى المحصول هو وجود كالعلة ولا حكم، لا وجود الحكم ولا علة[2] فيه مذاهب:

أحدها: أنه يقدح مطلقًا بناء على أن شرط العلة الاطراد وعزاه المصنف للشافعى رضى الله عنه، لكن قال الغزالى فى شفاء الغليل: إنه لا يعرف له فيها نص[3]، وعمدة المصنف فيما نقله ابن السمعانى فى القواطع، أن ذلك مذهب الشافعى رضى الله عنه، وجميع أصحابه إلا القليل منهم قال:

---

(١) قلت: بعدما انتهى المصنف من بيان الطرق الدالة على العلة، شرع فى ذكر الاعتراضات أى ما يعترض به المعترض على كلام المستدل، وبدئها المصنف بالقوادح وهى إحدى تقاسيم الاعتراضات الثلاثة: مطالبات، قوادح، ومعارضة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٤)، البحر المحيط (٥/ ٢٦٠).

(٢) قال الشوكانى: النقض وهو تخلف الحكم مع وجود العلة ولو فى صورة واحدة، فإن اعترف المستدل بذلك كان نقضا صحيحا عند من يراه قادحا وأما من لم يره قدحا فلا يسميه نقضا بل يجعله من باب تخصيص العلة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٤).

(٣) إلا أن أكثر أصحاب الشافعى نسبوه إلى الشافعى ورجحوا أنه مذهبه، وهو اختيار أبى الحسين البصرى والأستاذ أبى إسحاق والفخر الرازى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٤)، المنخول (صـ ٤٠٤)، البرهان (٢/٩٩٩).

وهو قول كثير من المتكلمين وقالوا: تخصيصها نقض لها ونقضها يتضمن إبطالها وعلى هذا فالفرق بينها وبين اللفظ العام حيث جاز تخصيصه: أن العام لغة يجوز إطلاقه على بعض ما تناوله فإذا أورد لم ينافه، وأما العلة المستنبطة فإنها منتزعة بالقياس من الأصل ومقتضاه الاطراد هكذا رأيته فى كتاب القفال وهو صحيح.

والثاني: لا يقدح[١] وهو المشهور عن الحنفية ولا يسمونه نقضًا بل تخصيص العلة لكن ابن السمعانى عزاه للعراقيين منهم وادعى أبو زيد أنه مذهب أبى حنيفة وأصحابه؛ قال: وأما الخراسانيون منهم فقالوا بالأول حتى قال أبو منصور الماتريدى: تخصيص العلة باطل، ومن قال بتخصيصها فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث، فأى فائدة فى وجود العلة ولا حكم.

والثالث: يقدح فى المستنبطة دون المنصوصة، ومثلوا تخصيص المنصوصة بقوله ﷺ: «إنما ذلك دم عرق»[٢] مع القول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيلين، فإنه تخصيص لعلة منصوصة، ومثلوا تخصيص المستنبطة بقولنا: القتل العمد العدوان علة القصاص مع القول بعدم استيفائه فى قتل الأب[٣].

الرابع: عكسه[٤] هكذا حكاه المصنف تبعًا لابن الحاجب، لكن قال فى شرحه: إن مراده لا يقدح فى المستنبطة إذا كان لمانع أو عدم شرط دون المنصوصة.

الخامس: يقدح إلا أن يكون لمانع أو فقد شرط فلا يقدح مطلقًا سواء العلة المنصوصة والمستنبطة، واختاره البيضاوى والهندى.

---

(١) أى لا يقدح مطلقا، وذهب إليه أيضًا مالك، وأحمد وأكثر أصحاب أبى حنيفة.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٥)، التبصرة للشيرازى (صـ ٤٦٦)، أصول السرخسى (٢٠٨/٢).

(٢) الحديث رواه عن عائشة رضى الله عنها: الإمام البخارى فى صحيحه (١٢٣/١)، مسلم فى صحيحه (٢٦٢/١)، الإمام مالك فى الموطأ (٦١/١)، الدارمى فى سننه (٢٢١/١).

(٣) حكاه إمام الحرمين عن المعظم فقال: ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة. وقال فى المحصول: زعم الأكثرون أن علية الوصف إذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فى عليته. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٤).

(٤) أى أنه يقدح فى المنصوصة دون المستنبطة، قال الشوكانى: حكاه بعض أهل الأصول وهو ضعيف جدًا. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص ٢٢٤).

السادس: يقدح إلا أن يرد على سبيل الاستثناء ويعترض على جميع المذاهب كالعرايا، وعزاه المصنف للإمام والذى فى المحصول: أنه إن تخلف لمانع لم يقدح وإلا قدح، ثم قال: فإن كان واردًا على سبيل الاستثناء هل يقدح؟ قال قوم: لا يقدح سواء كانت العلة معلومة أو مظنونة، أما المعلومة فلأنا نعلم أن من لم يقدم على جناية لم يؤاخذ بضمانها، ثم هذا لا ينقض بضرب الدية على العاقلة، وأما المظنونة فالتعليل بالطعم فإنه لا ينقض بمسألة العرايا فإنها وردت على سبيل الاستثناء رخصة.

قال الإمام: واعلم أنّا إنما نعلم ورود التنصيص على سبيل الاستثناء إذا كان لازمًا على جميع المذاهب مثل مسألة العرايا فإنها لازمة على جميع العلل، كالقوت والكيل والمال والطعم، وإنما قلنا إن الواردة على مورد الاستثناء لا يقدح فى العلة، لأن الإجماع لما انعقد على أن حرمة الربا لا تعلل إلا بأحد الأمور الأربعة ومسألة العرايا واردة عليها بأربعتها فكانت هذه المسألة واردة على علة قطعنا بصحتها والنقض لا يقدح فى مثل هذه العلة، وأما أنه هل يجب الاحتراز عنه فى اللفظ؟ فقد اختلفوا فيه والأولى الاحتراز عنه انتهى.

والسابع: إن كانت علة حظر لم يجز تخصيصها وإلا جاز حكاه القاضى عن بعض المعتزلة.

والثامن: يقدح فى المنصوصة إلا إذا كان بظاهر عام، وإنما قال بظاهر؛ لأنه لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه، وإنما قال عام لأنه لو كان خاصًّا بمحل الحكم لم يثبت التخلف وهو خلاف المقدر، والحاصل يجوز فى النص الظنى، ولو قدر مانع أو فوات شرط ولا يجوز فى القطعىَ، أى لا يمكن وقوعه، وأما المستنبط فيجوز فى صورتين لا يقدح فيهما، وهما ما إذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط، ولا يجوز فى صورة واحدة فيقدح فيها، وهى ما إذا كان التخلف دونهما وهو مختار ابن الحاجب.

والتاسع: إذا كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو فى معرض الاستثناء أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل، لم يقدح وإلا قدح، وهو رأى الآمدى، فإن قيل: كيف يقبل النص التأويل؟ قلت: مراده بالنص ما هو أعم من الصريح والظاهر ولا يخفى قبول الظاهر للتأويل.

فائدة معرض: بكسر الميم وفتح الراء.

(م): والخلاف معنوى لا لفظى خلافًا لابن الحاجب ومن فروعه التعليل بعلتين والانقطاع وانخرام المناسبة بمفسدة وغيرها.

(ش): زعم إمام الحرمين فى البرهان وابن الحاجب وغيرهما أن الخلاف فى هذه المسألة لفظى لا فائدة فيه، لأن من جوز تخصيص العلة، ومن لم يجوزه اتفقوا على أن اقتضاء العلة للحكم لابد فيه من عدم المخصص، وسلموا أن المعلل لو ذكر القيد فى ابتداء التعليل لاستقامت العلة. فلم يبين الخلاف إلا ذلك القيد العدمى، هل يسمى جزء العلة أم لا؟ ورد الإمام فى المحصول هذه المقالة.

وقال: إذا فسرنا العلة بالداعى أو الموجب لم نجعل العدم جزءًا من العلة بل كاشفًا عن حدوث جزء العلة، ومن يجوز التخصيص لا يقول ذلك، وإن فسرنا العلة بالأمارة ظهر الخلاف فى المعنى أيضًا؛ لأن من أثبت العلة بالمناسبة يبحث عن ذلك القيد العدمى، فإن وجد فيه مناسبة صحح العلة وإلا أبطلها، ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمى. وذكر المصنف لها فوائد منها: أن يترتب عليها مسألة التعليل بعلتين، وقد سبقت.

ومنها: انقطاع الخصم، وأنه لا تسمع منه بعد ذلك دعوى أنه إنما أراد بالعموم الخصوص، وباللفظ المطلق ما وراء محل النقض؛ لأنه يشبه الدعوى بعد الإقرار فلا يسمع إلا ممن له قدرة على الإنشاء فى الوصفين، والقائلون بجواز التخصيص يقبلون دعواه، كذا قال المصنف، وفيه نظر، فإن إمام الحرمين قال فى البرهان: إذا ذكر لفظ مقتضيًا عموم العلة فورد نقض، فقال: اخصص لفظى، نظر فإن كان النقض مبطلاً لم يقبل فيه التخصيص، وإن كان غير مبطل فمن الجدليين من جعله منقطعًا إذا لم يف بظاهر لفظه، قال: والمختار لا يكون منقطعًا، لكنه خالف الأحسن؛ إذ كان ينبغى له أن يشير إليه فيقول هذه علة ما لم يستثن.

(م): وجوابه منع وجود العلة وانتفاء الحكم إن لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل وعند من يرى نفى الموانع بيانها.

(ش): جواب النقض بوجوه:

أحدها: منع وجود العلة فى محل النقض بناء على وجود قيد مناسب أو مؤثر فى العلة، وهو غير حاصل فى صفة النقض، كما لو قيل فى الحلى: مال معد للاستعمال مال مباح فلا يجب فيه الزكاة كثياب البذلة، فإن نقض بالمعد لاستعمال محرم أو مكروه فدفعه واضح لأنه غير معد لاستعمال مباح.

ثانيها: يمنع انتفاء الحكم عن صورة النقض إذا لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل، فأما إذا كان مذهبًا للمستدل فقط أو مذهبًا له وللمعترض لم يكن ذلك.

ثالثها: أن يبين المعلل مانعًا من ثبوت الحكم فى صورة النقض فيدفع النقض بذلك عند من يجعل تخلف الحكم لمانع لا يقدح.

ورابعها: وكان ينبغي للمصنف ذكره: دفعه بورود صورة النقض فإنه مانع عند من يجعله غير قادح.

(م): وليس للمعترض الاستدلال على وجود العلة عند الأكثر للانتقال، وقال الآمدى: ما لم يكن دليل أولى بالقدح.

(ش): إذا منع المستدل وصف العلة فى صورة النقض فهل يمكن المعترض من الاستدلال على وجودها؟ فيه مذاهب:

أحدها: وعليه الأكثر منهم الإمام الرازى وأتباعه: لا؛ لأنه انتقال من مسألة قبل تمامها إلى أخرى.

وثانيها: نعم؛ لأن فيه تحقيقا للنقض فكان من تقسيماته.

وثالثها: قال الآمدى: إنه يمكن ما لم يكن للمعترض دليل أولى بالقدح من النقض، فإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود فلا.

وحكى ابن الحاجب:

رابعًا: يمكن ما لم يكن حكمًا شرعيًّا، وإنما لم يحكه المصنف لقوله فى شرح المختصر: إنه لا يوجد لغيره، وهو عجب، فلم يذكر الإمام أبو منصور البروى تلميذ محمد بن يحيى فى كتاب المقترح غيره، فقال: إن كان حكمًا شرعيًّا كما لو علل الحنفى فى مسألة المضمضة بأنه عضو يجب غسله عن الخبث. فيجب فى الجنابة، فإذا نقض تعليله بالعين فله منع وصف العلة بأن العين لا يجب غسله من الخبث فليس للمعترض أن يثبت عليه وجوب غسل العين من الخبث فإن وضع الكلام فى مسألة أخرى استدلالاً من الابتداء، وإن كان وصف العلة أمرًا حقيقيًّا فله ذلك كما إذا علل الحنفى مسألة الأجرة بأنه عقد على منفعة فلا يملك عوضه بنفس العقد كالمضاربة، فإذا انتقض بالنكاح منع ورود النكاح على المنفعة. قلنا إثباته بالدليل انتهى.

وجرى عليه شارحه الإمام أبو العز جد ابن دقيق العيد لأمه فقال: لأن الأمر الحقيقى يمكن الاستدلال عليه لقربه من الأحكام الشرعية إذا كانت مختلفة فهى فى مظنة شعب الظنون، والوصف الحقيقى يكون فى الغالب من جهة عدم تصور حقيقة.

(م): ولو دل على وجودها بموجود فى محل النقض ثم منع وجودها فقال ينتقض دليلك، فالصواب لا يسمع لانتقاله من نقض العلة إلى نقض دليلها.

(ش): ولو دل المستدل على وجود العلة فى محل التعليل بدليل موجود فى محل النقض، ثم منع بعد ذلك وجودها فى صورة النقض فقال المعترض: ينتقض دليلك على العلة، لم يسمع منه عند الجدليين؛ لأنه انتقال من نقض العلة بنفسها إلى نقض دليلها؛ مثاله: قول الحنفى فى التبييت أى بمسمى الصوم فصح كما فى النفل، واستدل على وجود العلة بالإمساك مع النية، فيقول المستدل: لا نسلم وجود العلة فيما إذا نوى بعد الزوال فيقول ينتقض دليلك الذى استدللت به على وجود العلة فى محل التعليل، ومقابل الصواب احتمال ابن الحاجب بجواز الانتقال لأن المعترض فى مكان دفع العلة فليكن له القدح فيها تارة وفى دليلها أخرى، ولا يكون انتقالا ممنوعًا.

(م): وليس له الاستدلال على تخلف الحكم فى الأصح، وثالثها إن لم يكن طريق أولى.

(ش): لو وضع المستدل تخلف الحكم عن العلة، فإن كان عدم الحكم فى صورة النقض مجمعًا عليه أو مذهبه لم يسمع منعه وإلا سمع، وإذا سمع منعه فهل يتمكن المعترض من إقامة الدليل على تخلف الحكم؟ فيه ثلاثة أقوال:

أحدهما: نعم إذ به يتحقق نقض العلة.

وثانيها: المنع لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضًا والمعترض مستدلاً وعليه أكثر النظار.

وثالثها: يتمكن من ذلك ما لم يكن له طريق أولى بالقدح فى كلام المستدل من ذلك، أما إذا كان له طريق آخر أفضى إلى المقصود فلا.

(م): ويجب الاحتراز منه على المناظر مطلقًا، وعلى الناظر إلا فيما اشتهر من المستثنيات وصار كالمذكور. وقيل: يجب مطلقًا، وعلى الناظر إلا فى المستثنيات مطلقًا.

(ش) إذا قلنا: إن النقض يقدح فهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله منه ابتداء؟ على مذاهب:

أحدها: وعزاه الهندى للأكثرين لا يجب، لأن المستدل مطالب بذكر الدليل فقط، وليس ذلك إلا فى الوصف أو حكمته، وأما نفى المانع فمن قبل دفع المعارض فلم يجب كما فى سائر المعارض.

والثاني: يجب مطلقًا مطالب بالمعرف للحكم وليس هذا الوصف فقط، بل هو مع عدم المانع.

والثالث: يجب إلا فى الصور المستثناة من القـاعدة كالعرايـا، والمختـار عنـد المصنـف الوجوب، لكنه قيده بقيد حسن، وهـو أن لا يكـون مشتـهرًا وإلا فالمشتـهر مـنزل منزلـة المذكور، فلا حاجة للتصريح به، وجعل محـل الخـلاف فـى المجتهـد النـاظر، أمـا المنـاظر فيجب الاحتراز منه مطلقًا، وقال صـاحب المقـترح: إن كـانت صـورة النقـض مسـتثناة، فالاتفاق لم يكلف الاحتراز عنها، وإن اتفق الخصمان على أنها مستثناة فإن كان اعتماده على إيماء النص فى ثبوت القول بالتعليل فلا يجوز أن يتحرز إلا بوصف يشهد له الإيمـاء، وإن كان بطريق الاستنباط فلا فرق بينهمـا عنـد الاعتـذار إلا بوصـف هـو موجـود فـى صورة النقض حتى يصلح كونها مانعًا فيكون تأويلا لدلالة تخلف الحكـم مـن الوصـف، ولا يلزم الاحتراز ابتداء، بل إن ورد عليه النقض احترز عنه.

(م): ودعوى صورة معينـة أو مبهمـة أو نفيهـا ينقـض بالإثبـات أو النفـى العـامين وبالعكس.

(ش): المقصود من هذا التنبيه على ما يتجه من النقوض، ويستحق الجواب، وما ليـس كذلك.

اعلم: أن المقصود من ثبوت الحكم إما إثباته أو نفيه معًا أو أحدهما، فإن كـان الأول ولـم يتعرض له المصنف وجب أن يكون الحكم مطـردًا ومنعكسًـا مـع علتـه، كـالحد مـع المحدود، فمتى ثبت عند عدمه أو عدم عند وجوده، توجه علينا النقض، وإن كان الثانى فالمدعى إما ثبوت الحكم أو نفيه، وكل منهما، إما أن يكون فى بعض الصور أو جميعها، وإذا كان فى بعض الصور فإما أن يكون فى صورة معينة أو مبهمـة، فهـذه أربعـة أقسـام داخلة فى كل من القسمين، أعنى ثبـوت الحكـم أو نفيـه فـى صـورة أو ثبوتـه أو ونفيـه مطلقًا، والحاصل أن الحكم إذا ثبت فى صورة معينة كقولنا زيـد كـاتب، أو فـى صـورة غير معينة إنسان ما كاتب، فالثبوت فى هاتين الصورتين يناقضه النفى العام.

كقولنا: لا شيء من الإنسان كاتب، وكذلك قولنا: زيد ليس بكاتب، أو إنسـان مـا ليس بكاتب، يناقضه كل إنسان كاتب، وإذا ادعيـا الثبـوت العـام كقولنـا: كـل إنسـان كاتب، ناقضه النفى عن صورة معينة، كقولنا: زيد ليس بكاتب، أو مبهم كقولنا: إنسان ما ليس بكاتب، وكذلك إذا ادعينا النفى العام كقولنـا: لا شـيء مـن الإنسـان بكـاتب، ناقضه الثبوت فى صورة معينة، كقولنا: زيد كاتب، أو مبهمة، كقولنا: إنسان ما كـاتب فعلم أن الثبوت فى الصورة المعينة أو المبهمة يناقضه النفـى العـام، وبـالعكس، وأن النفـى غير صورة معينة أو مبهمة يناقضه الإثبات العام وبالعكس.

(م): ومنها الكسر قادح على الصحيح؛ لأنه نقض المعنى وهو إسقاط وصف من العلة إما مع إبداله كما يقال فى الخوف صلاة يجب قضاؤها ويجب أداؤها كالأمن، فيعترض أن خصوص الصلاة ملغى فليبدل العبادة ثم ينقض بصوم الحائض، أو لا يبدل فلا يبقى يجب قضاؤها وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى، دليله الحائض.

(ش): اختلف فى تعريف الكسر ففى المنهاج أنه عدم تأثير أحد جزأى العلة ونقض الآخر المؤثر، وهو قضية كلام الإمام، وعبر الآمدى وابن الحاجب عن هذا بالنقض المكسور وهو تعبير حسن، وجعلا الكسر إبداء الحكمة بدون الحكم، قال الآمدى: وهو نقض على العلة دون ضابطها، وقال الأكثرون من الأصوليين والجدليين: الكسر عبارة عن إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وخارجه عن الاعتبار، أى يتبين أن أحد جزأى العلة لا أثر له، على هذا جرى المصنف، قال الشيخ أبو إسحاق فى الملخص: هو سؤال مليح، والاشتغال به ينتهى إلى بيان الفقه، وتصحيح العلة، واتفق أكثر أهل العلم على صحته، وإفساد العلة به، ويسمونه النقض من طريق المعنى، والإلزام من طريق الفقه وأنكر ذلك طائفة من الخرسانيين انتهى، ولهذا صححه المصنف، وذكر للكسر صورتين:

إحدهما: أن يبدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه.

الثانية: أن لا يفعل ذلك، بل يعرض على ذلك الذى استنبطه بالكلية، ويذكر صورة النقض، ومثاله: قولنا فى إثبات صلاة الخوف: صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن، فيقول المعترض: خصوص كونها صلاة ملغى لا أثر له، لأن الحج كذلك، وليس بصلاة فلم يبق إلا الوصف العام، وهو كونها عبادة وينقضه، فهذا كسر.

ثم هو بالخيرة بين أمرين: إما أن يأتى بكسره على الصورة الأولى فيلزمه بالتعليل بكونها عبادة، ويقول: كأنك قد قلت عبادة إلى آخر ما ذكرت، ويلزمك صوم الحائض فإنه عبادة يجب قضاؤها، ولا يجب أداؤها، بل يحرم، وأما على الصورة الثانية، فيقول: إذا أسقط وصف الصلاة الذى هو أحد أوصاف علتك، فلم يبق إلا قولك: يجب قضاؤها إلى آخره، وليس كل ما يجب قضاؤه يجب أداؤه بدليل الحائض، وقد ظهر لك أنه نقض يرد على المعنى، وبذلك صرح ابن الحاجب فى الاعتراضات، وإن كان هو سماه النقض المكسور، واختار أنه لا يبطل، وهو اسم لا يعرفه الجدليون فإنهم لا يعرفون إلا الكسر، وهو أن يبين عدم التأثير.

وذكر الآمدى أن الأكثرين على أن الكسر لا يقدح، وليس كذلك، فقد ذكر أستاذ أرباب الجدل أبو إسحاق الشيرازى وتبعه ابن السمعانى وغيره أن الأكثر أنه قادح وهو

كما قال؛ لأنه نقض، فالكلام فيه كالكلام فى النقض سواء بسواء، والشيخ الهندى قال: الكسر نقض يرد على بعض أوصاف العلة وذلك هو ما عبر عنه الآمدى بالنقض المكسور، ثم قال الهندى: وهو مردود عند الجماهير إلا إذا بين الخصم إلغاء القيد، قال المصنف: ونحن لا نعنى بالكسر إلا إذا بين، أما إذا لم يبين فلا خلاف فى أنه مردود، كيف وهو كلام غير موجه؟ وكل ما كان كذلك فهو رد على قائله.

فائدة: قال الشيخ فى المهذب: لو ماتت الأمهات أو بقى منها دون النصاب ونتجت تامة وجبت الزكاة، وقال الأنماطى ينقطع الحول بموت كل الأمهات، قال الشيخ: وينكسر عليه بأم الولد فإنه يثبت لولدها حكمها فى الاستيلاد مع بقائها حتى تعتق بموت السيد كما تعتق هى بموته، ولو ماتت قبل السيد لم يبطل هذا الحكم فى حق الولد، وإن بطل فى حقها.

(م): ومنها العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فإن ثبت مقابله فأبلغ وشاهده قوله ﷺ: «أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها فى الحلال كان له أجر» فى جواب: أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر.

(ش): ما ذكره المصنف فى التعريف ذكره ابن الحاجب وغيره، وقال الهندى: إنه الأولى، قال: وإنما قلنا لانتفاء العلة ولم نقل: لانتفاء علته؛ لأنه يقتضى أن يشعر بانتفاء جميع علته، ولا نزاع فى أن العكس بهذا المعنى يضر وعرفه فى المنهاج تبعًا للإمام فى المحصول: بحصول مثل هذا الحكم فى صورة أخرى لعلة تخالف العلة الأولى، ورده الهندى بأنه ليس من شرط العكس أن يحصل مثل ذلك الحكم فى صورة أخرى، بل لو حصل فى تلك الصورة بعينها لعلة أخرى كان ذلك عكسًا أيضًا وهو أبلغ فى قياس العكس، وإليه أشار المصنف بقوله: «**فإن ثبت مقابله فأبلغ**»، واستشهد له بقوله ﷺ، حين عدد لأصحابه وجوه الصدقة: «وفى بضع أحدكم صدقة»، قالوا: يا رسول الله! أو يأتى أحدنا شهوته ويؤجر؟ قال: «**أرأيتم لو وضعها فى حرام**»، يعنى أكان يعاقب؟ قالوا: نعم قال: «فكذلك إذا وضعها فى حلال يؤجر»[1] فجعل النبى ﷺ، نقيض حكم الوطء المباح وهو الإثم فى غيره، وهو الوطء الحرام لافتراقهما فى علة الحكم، وهو كون هذا مباحًا وهذا حرامًا.

(م): وتخلفه قادح عند مانع علتين.

---

(١) أخرج الحديث عن أبى ذر رضى الله عنه مرفوعًا.

مسلم فى صحيحه (٢/٦٩٧)، أحمد فى المسند (٥/١٥٤، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٨)، أبو داود فى السنن (٥/٤٠٦).

(ش): لأنه حينئذ لا يكون للحكم إلا دليل واحد فينتفى عند انتفاء العلة لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله، فإن قلنا: لا يجوز فليس بقادح، وهذا البناء ذكره القاضى أبو بكر والجمهور وجعله فى المنهاج بالتفسير السابق مبنيًّا على منع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين، وبناؤه ظاهر لأن النوع باق فيه.

(م): ونعنى بانتفائه انتفاء العلم أو الظن إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول.

(ش): أى لا يلزم من انتفاء الدليل على شىء انتفاؤه عن نفسه، بل انتفاء العلم به فقط، فلا يلزم من انتفاء الدليل على وجود الصانع انتفاء الصانع.

(م): ومنها عدم التأثير أى أن الوصف لا مناسبة فيه ومن ثم اختص بقياس المعنى وبالمستنبطة المختلف فيها.

(ش): عرف عدم التأثير بكون الوصف لا مناسبة فيه، أى لثبات الحكم ولا نفيه، ووجهه أن التأثير، وهو إفادة الوصف أثره، فإذا لم يفده فهو عدم التأثير، وعرفه فى المحصول، والمنهاج، بثبوت الحكم بدون الوصف وتعريف المصنف أعم ويبنى على هذا التفسير أن هذا السؤال إنما يقدح فى قياس المعنى دون الشبه، والطرد وفى المستنبطة المختلف فيها دون المنصوصة أو المستنبطة المجمع عليها.

واعلم أن الوصف إنما يكون عديم التأثير إذا لم يفد فائدة أصلاً، فإن كان فيه فائدة دفع النقض بأن يشير إلى أن الفرع حال مما يمنع ثبوت الحكم فيه، أو إلى اشتمال الفرع على شرط الحكم فلا يكون عديم التأثير كقوله: فى التبييت صوم مفروض، فافتقر إلى التبييت قياسًا على القضاء فإن كونه مفروضًا يتحقق به شرط اعتبار النية فى الفرع، وهو صوم رمضان، وأنه خال عما يمنع ثبوت التبييت فيه، ويندفع به النقض بالنفل، إذ لو قال: صوم فافتقر إلى التبييت لا ينتقض بالنفل، لأنه صوم ولا يفتقر إليه، مع أن فرضية الصوم بالنسبة إلى تبييت النية طردى لا مناسبة فيه.

(م): وهو أربعة.

(ش) عدم التأثير ينقسم إلى أربعة أقسام: ما لا تأثير له مطلقًا، وما لا تأثير له فى ذلك الأصل، وما اشتمل على قيد لا تأثير له، وما لا يظهر فيه شىء عن ذلك، ولكن لا يطرد فى محل النزاع، فعلم من ذلك عدم تأثيره، ولكل قسم اسم.

(م): فى الوصف بكونه طرديًا[1].

(ش): الأول عدم التأثير فى الوصف بكونه طرديًا، كقولهم فى الصبح صلاة لا

---

(١) الوصف بكونه طرديًا هو أول تقاسيم عدم التأثير.

تقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب لأن عدم القصر فى نفى التقديم طردى لا مناسبة له ولا شبه، ولذلك كان الحكم الذى هو منع تقديم الأذان على الوقت موجودًا فيما قصر من الصلوات، ويرجع حاصله إلى سؤال المطالبة بالدلالة على كون العلة علة.

(م): وفى الأصل مثل مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فيقول لا أثر لكونه غير مرئى، فإن العجز عن التسليم كاف وحاصله معارضة فى الأصل.

(ش): الثانى عدم التأثير فى ذلك الأصل بأن يقع الاستغناء عنه بوصف آخر كقولنا فى بيع الغائب: بيع مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء بجامع عدم الرؤية، فيقول الخصم لا أثر لكونه غير مرئى، فإن العجز عن التسليم فى الطير كاف بأمارة الحكم فكونه غير مرئى وإن ناسب نفى الصحة لا تأثر له هنا، كذا أطبقوا على هذا المثال، وأنه قادح.

وقال القاضى أبو الطيب الطبرى فى تعليقه فى الكلام على بيع الغائب: لنا أنه باع عينًا لم ير منها شيئًا فلا يصح كما لو باع النوى فى التمر، فإن قيل: قولكم: لم ير منها شيئًا لآ تأثير له، لأن بعض النوى إذا كان ظاهرًا يراه، وبعضه غير ظاهر، فإن البيع لا يصح، فالجواب: أنه ليس من شرط التأثير أن يكون موجودًا فى كل موضع، وإنما يكون وجود التأثير فى موضع واحد، وتأثيره فى بيع البطيخ واللوز فإنه يرى بعضها ويكون بيعها صحيحًا.

وقال الإمام فى البرهان: عدم التأثير فى الأصل هو تقييد علة الأصل بوصف لا أثر لأصله فى الأصل كقول الشافعى، فى منع نكاح الأمة الكتابية: أمة كافرة فلا تنكح كالأمة المجوسية فلا أثر للرق فى الأصل؛ قال: والمحققون على فساد العلة بذلك وقيل بصحتها إذ للرق على الجملة أثر فى المنع وشبهه بالشاهد الثالث المستظهر به وهو ضعيف؛ إذ الثالث منهى لوقوعه، وكذا عند تعذر أحد الشاهدين بخلاف الرق ثم نبه الإمام على أن ذلك الوصف إذا لم يكن له أثر ولا عرض فيه، فهو لغو ولا يبطل العلة لاستقلالها مع حذف القيد؛ وهو قول المصنف: **«وحاصله معارضة فى الأصل»**، أى بإبداء علة أخرى، وهو العجز عن التسليم، ولذلك بناه بانون على التعليل بعلتين.

(م): وفى الحكم وهو أضرب لأنه إما أن لا يكون لذكره فائدة كقولهم فى المرتدين مشركون أتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان كالحربى، ودار الحرب عندهم طردى فلا فائدة لذكره، إذ من أوجب الضمان أوجبه وإن لم يكن فى دار الحرب، وكذا من نفاه فيرجع إلى الأول لأنه يطالب بتأثير كونه فى دار الحرب أو تكون له فائدة ضرورية كقول معتبر العدد فى الاستجمار بالأحجار: عبادة متعلقة

بالأحجار ولم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار، فقوله لم يتقدمها معصية عدم التأثير فى الأصل والفرع لكنه مضطر إلى ذكره لئلا ينتقض بالرجم، أو غير ضرورية فإن لم يعتبر الضرورية لم يغتفر وإلا فتردد، مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم يفتقر إلى إذن الإمام كالطهر فإن مفروضه حشو إذ لو حذف لم ينتقض بشىء لكن ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما إذ الفرض بالفرض أشبه.

(ش): الثالث عدم التأثير فى الحكم المعلل وهو أضرب.

أحدها: أن لا يكون لذكره فائدة، أى ولا تأثير له أصلاً لا فى الأصل ولا فى الفرع ووجه تسميته عدم التأثير فى الحكم أنه لا مدخل له فى الحكم ولا تعلق له به، مثاله قولهم فى المرتدين: مشركون أتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربى، ودار الحرب عندهم طردى فلا فائدة فى ذكره، فإن من أوجب الضمان أوجبه مطلقًا، ومن نفاه نفاه مطلقًا، سواء كان فى دار الحرب أم غيرها فيرجع إلى القسم الأول؛ لأنه مطالب بتأثير كونه فى دار الحرب، إذ لا تأثير للوصف بالنسبة إلى الحكم المذكور فى القسمين فلا فرق بينهما.

الثانى: أن لا يكون له تأثير فيها، ولكن لذكره فائدة ضرورية؛ كقول من اعتبر العدد فى الاستجمار بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كرمى الجمار فى الحج، فقوله: لم يتقدمها معصية عديم التأثير فى الأصل والوصف، والمعلل مضطر إلى ذكره إذ لو حذفه لانتقضت عليه بالرجم فإنه عبادة تتعلق بالأحجار ولا يعتبر فيها العدد، وهو كالذى قبله فى رجوعه إلى الأول فلا فرق.

الثالث: أن يكون له فائدة، لكن المعلل لا يضطر إليه ويسمى الحشو، فإن اغتفر له ذكر ما اضطر إليه اغتفر له هذا وإلا ففيه خلاف، مثاله: قولنا فى الجمعة تصح بغير إذن الإمام لأنها صلاة مفروضة فلم تفتقر إقامتها إلى إذنه كالظهر، فنقول: هذا قيد زائد لا لإثبات الحكم بل لتقريب الفرع من الأصل وتقوية الشبه بينهما إذ الغرض بالفرض أشبه من غيره.

(م): الرابع فى الفرع مثل زوجت نفسها بغير كفء فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء وهو كالثانى إذ لا أثر للتقييد بغير الكفء ويرجع إلى المناقشة فى الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج والأصح جوازه، وثالثها بشرط البناء أى بناء غير محل الفرض عليه.

(ش) الرابع[1]: عدم التأثير فى الفرع من جهة أن الوصف لا يطرد فى جميع صور النزاع: كقولنا فى ولاية المرأة: زوجت نفسها من غير كفء فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء، فالتزويج من غير كفء وإن ناسب البطلان إلا أنه لا اطراد له فى صورة النزاع، إذ النزاع فيمن زوجت نفسها مطلقًا، فبان أن الوصف لا تأثير له فى الفرع المتنازع فيه، وحاصله كالثانى، أى من حيث إن حكم الفرع هنا إلى غير الوصف المذكور فيه كما أن حكم فى الأصل فى القسم الثانى مضاف إلى غير الوصف المذكور، وهو فى ذلك متابع لابن الحاجب فى مختصره الصغير، لكنه قال فى الكبير إنه كالثالث، وقيل إنه الصواب.

وقوله: «ويرجع»، إشارة إلى أن قبول هذا مبنى الفرض فمن منع جواز الفرض فى الدليل رده، ومن لم يمنع من ذلك قبله، والفرض تخصيص بعض صور النزاع بالدليل كما إذا قال المسئول عن نفوذ عتق الراهن: أفرض الكلام فى العسر أو عن من زوجت نفسها أفرض فيمن زوجت من غير كفء فإذا خصص المستدل تزويجها نفسها من غير الكفء بالدليل فقد فرض دليله فى بعض صور النزاع وفيه مذاهب:

أحدها: المنع منه وهو قول ابن فورك وقال: من شرط الدليل أن يكون عامًّا لجميع مواقع النزاع ليكون دفعًا لاعتراض الخصم مطابقًا للسؤال.

والثانى: وهو الذى عليه الجمهور الجواز؛ لأنه قد لا يساعده على الكل أو يساعده غير أنه لا يقدر على دفع كلام الخصم بأن يكون كلامه فى بعض الصور أشكل، فيستفيد من الفرض غرضًا صحيحًا وليس منه ما يوجب فساد الجواب، فإن من يسأل عن الكل فقد سأل عن البعض وقال ابن الحاجب: إن كان الوصف المجهول فى الفرض طردًا فمردود وإلا فمقبول، وقال ابن التلمسانى: الوجه أن يقال: قد يستفاد بالفرض تضييق مجارى الاعتراض على الخصم، وهو من مقصود الجدل أو وضوح التقرير، ولهذا المعنى عدل الخليل عليه السلام فى تقرير الاستدلال على النمرود[2] بالأثر على المؤثر من

---

(١) أى الرابع من تقاسيم عدم التأثير.

(٢) النمرود: هو النمرود بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح، ويقال نمرود بن فالج بن عابر، أحد ملوك الدنيا شرقها وغربها، إذ ملكها أربعة: مؤمنان وهما سليمان بن داود عليهما السلام، وذو القرنين، وكافران وهما: نمرود، وبختنصر. قصد محاربة الله تعالى ففتح الله عليه بابا من البعوض فستروا عين الشمس وأكلوا العسكر ولم يتركوا إلا العظام، ودخلت بعوضة منهم فى دماغه فأكلته حتى صارت كالفأرة، فأعدوا له مطرقة عتيدة يضرب بها ويضربه أعز الناس عنده على رأسه لإسكات البعوضة فبقى على ذلك أربعين يوما حتى أهلكه الله تعالى بها،=

صورة إن الله يحيى ويميت لما اشتبه عليه إلى أوضح منها عند النمرود فقال: **﴿إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾** [البقرة: ٢٥٨] الآية.

الثالث: يجوز بشرط البناء، أى: بناء ما خرج عن محل الفرض إلى محل الفرض واختلفوا فى طريق البناء، فقيل: يكفيه فيه أن يقول: إذا ثبت الحكم فى بعض الصور لزم القول بثبوته فى الباقى ضرورة إذ لاقائل بالفرق، وقيل: لا يكفيه ذلك بل يحتاج إلى رد ما خرج عن محل الفرض إلى محل الفرض لجامع صحيح كما هو قاعدة القياس، وقيل: إن كان الفرض فى صورة السؤال فلا يحتاج إلى البناء، وإن عدل فى الفرض إلى غير محل السؤال فعند ذلك لابد من بناء على السؤال على محل الفرض بطريق القياس.

(م): ومنها[1] القلب وهو دعوى أن ما استدل به فى المسألة على ذلك الوجه عليه لا له إن صح، ومن ثم أمكن معه تسليم صحته، وقيل: هو تسليم للصحة مطلقًا، وقيل: إفساد مطلقًا.

(ش) قوله: فى المسألة. أى فى تلك المسألة بعينها ليخرج ما يدل عليه فى غير تلك المسألة التى استدل هو عليها فلا يسمى قلبًا. وقوله على ذلك الوجه ليخرج ما يدل عليه فى تلك المسألة لكن على غير ذلك الوجه مثل: أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة، والمعترض يستدل به عليه فى تلك المسألة بطريق التجوز، وكان ينبغى إسقاط قوله: لا له. ولهذا قال الآمدى: قلب الدليل: هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له أو يدل عليه وله والأول قل ما يتفق له مثال فى الأقيسة، ومثله بالمنصوص من استدلال الحنفى فى توريث الخال بقوله عليه الصلاة والسلام: «الخال وارث من لا وارث له»[2]، فأثبت إرثه عند عدم وارث غيره.

فيقول المعترض: هذا يدل عليك لالك، إذ معناه نفى توريث الخال بطريق المبالغة أى: الخال لا يرث كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له، أى: ليس الجوع زادًا ولا الصبر حيلة، والثانى: وهو يدل على المستدل وله، إما إن يتعرض

=وكانت بينه وبين إبراهيم الخليل عليه السلام مناظرة بمجملها فى سورة البقرة.

انظر: تفصيلها فى: البداية والنهاية لابن كثير (١/١٦٨)، تفسير ابن كثير (١/٣١٣)، تفسير القرطبى (٢/١٢٠٨).

(١) قوله: «ومنها» أى من الإعتراضات القوادح.

(٢) الحديث أخرجه أبو داود عن المقداد بن معد يكرب.

انظر: سننه مع بذل المجهود (١٣/١٧٣)، الترمذى فى سننه وقال: هذا حديث حسن (٤/٤٢١)، ابن ماجه فى سننه (١/٤٤٧١)، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه.

القالب فيه لتصحيح مذهب نفسه كمسألة الاعتكاف[١] أو إبطال مذهب المستدل صريحا[٢] كمسح الرأس أو التزامًا[٣] كمسألة الخيار، وقول المصنف: إن صح أى على تقدير الترك ولهذا يمكن مع القلب تسليم صحة الدليل وقيل: هو تسليم للصحة مطلقًا، أى تسليم لأن الجامع دليل صحيح، وإنما اختلفوا فى أنه دليل للمستدل أو عليه، وقيل: إنه إفساد العلة مطلقًا، وتبين أنه لا يصح التعلق بها لواحد منهما لأن الشىء الواحد، لا يجوز أن يعتبر بالشىء وضده.

واعلم: أن الخلاف هكذا لا يوجد صريحًا، وإنما المصنف أخذ الأول من ظاهر قول من سمى القلب معارضة، فإن المعارضة لا تفسد العلة، بل تمنع من التعلق بها إلى أن يثبت رجحانها من خارج، وأخذ الثانى: من قول بعض أصحابنا: القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك، وقول ابن السمعانى توجيه سؤال القلب: أن يقال: إذا علق على العلة ضد ما علقه المستدل من الحكم، فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر، ويبطل تعلقها بهما قلت: كذا ذكر المصنف فى شرح المختصر أنه استنبط الخلاف من ذلك.

وقال الإمام فى البرهان: ذهب ذاهبون إلى رده لكون ما جاء به القالب ليس مناقضًا لما صرح به المعلل بل كالمعارضة الجامدة، وقيل: لكون العلة وقلبها مشتملين على حكمين يستحيل الجمع بينهما، فهو مناقض للمقصود، قال: ولا يمكن القالب أن يعتقد صحة قلبه لكون قياس العلل قلبًا له بل هو عنده من بيان معارضة الفاسد بالفاسد بخلاف المعارضة إذ قد تكون صحيحة لترجيحها على قياس المعلل.

ونازعه بعضهم فى ذلك وقال: ربما كان القلب أرجح من قياس المعلل فيكون صحيحًا فهو كالمعارضة، وقد أشار الإمام فيما بعد إلى ذلك، وقال النيلى[٤] فى جدله

---

(١) فى مسألة الاعتكاف يقول الحنفى يشترط فيه الصوم لأنه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة. فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٨).

(٢) وهو أن يقول الحنفى فى أنه يكفى مسح ربع الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفى أقله كسائر الأعضاء. فيقول الشافعى: فلا يقدر بالربع كسائر الأعضاء هذا الصريح. انتهى.
انظر: المرجع السابق.

(٣) وأما الالتزام: أن يقول الحنفى بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح. فيقول الشافعى: فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح. انتهى.
انظر: المرجع السابق.

(٤) هو: سعيد بن عبد العزيز بن عبد الله النيلى نسبة إلى بلدة على الفرات بين بغداد والكوفة=

القسم الأول من القلب، وهو ما يدل على المستدل لا له من قبل الاعتراضات ولا يتجه إلى قبوله خلاف، وأما الثانى وهو ما يدل على المستدل من وجه آخر كمثال الاعتكاف، ومسح الرأس، وبيع الغائب، فاختلفوا فيه هل هو اعتراض أو معارضة؟ فزعم قوم أنه معارضة، لأن المعترض يعارض دلالة المستدل بدلالة أخرى فحقيقة المعارضة موجودة فيه، وذكر لهذا الخلاف فوائد منها: أنه إذا قيل معارضة جازت الزيادة فى علته كقوله فى بيع الغائب: عقد معاوضة مقتضاه التأبيد، فلا ينعقد على خيار الرؤية كالنكاح، وإن قيل: هو اعتراض لم تجز الزيادة. انتهى.

والفرق بين المعارضة والاعتراض أن المعارضة كدليل مستقل فلا يتعذر بدليل المستدل، بخلاف الاعتراض فإنه منع للدليل فتمتنع الزيادة عليه إذ يكون كالكذب على المستدل حيث يقول ما لم يقل، ومنها إن قلنا: معارضة جاز قلبه من المستدل كما يعارض العلة كما سيأتى فى بيع الفضولى، ومن قال: إنه اعتراض لم يجز ذلك، لأنه منع والمنع لا يمنع، ومنها إن قلنا: اعتراض لم يجز ووجب تقديمه عليها، لأن المنع مقدم على المعارضة ومنها إن قلنا: معارضة قبلنا فيها الترجيح، وإن قلنا: اعتراض فلا، لأن المعارضة تقبل الترجيح كالدليل المبتدأ، والمنع لا يقبل الترجيح.

(م): وعلى المختار فهو مقبول معارضة عند التسليم قادح عند عدمه، وقيل: شاهد زور لك وعليك.

(ش) أى إذا قلنا: إنه لا يفسد العلة، فإن كان تسليم صحة الدليل فهو معارضة بقياس بجامع المستدل وأصله، فيجاب عنه بالترجيح، وإن لم يكن فهو اعتراض قادح قال علماؤنا: المعارضة قد تكون لعلة أخرى وهى ما عدا القلب، وقد تكون لعلة المستدل نفسها وهى القلب، وتسمى مشاركة فى الدليل، وقال الهندى: يمتاز القلب عن مطلق المعارضة بأمرين لا غير:

أحدهما: أنه لا يمكن فيه الزيادة فى العلة، وسائر المعارضات يمكن.

وثانيهما: أنه لا يمكن منع وجود العلة فى الفرع والأصل، لأن أصل القالب وفرعه هما أصل المستدل وفرعه ويمكن ذلك فى سائر المعارضات وقول المصنف: وقيل: شاهد زور هو القول الذى حكاه أولاً بالإفساد.

=تسمى نيلة، حكيم عالم بالطب والمعقولات، شاعر أديب من أهل نيسابور ولد سنة ٣٥٣هـ، وتوفى سنة ٤٢٠هـ له شرح مسائل حنين فى عدة مجلدات، وتلخيص شرح فصول بقراط لجالينوس مع نكت من شرح أبى بكر الرازى وغير ذلك.

انظر: الأعلام (٣/٩٧)، معجم الأدباء (١١/٢١٨)، كشف الظنون (٢/١٦٦٨).

(م): وهو قسمان؛ الأول التصحيح مذهب المعترض، إما مع إبطال مذهب المستدل صريحًا كما يقال فى بيع الفضولى: عقد فى حق الغير بلا ولاية فلا يصح كالشراء، فيقال: عقد فيصح كالشراء أولاً مثل لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة، فيقال: فلا يشترط فيه الصوم كعرفة.

(ش): القلب لتصحيح مذهب المعترض ضربان:

أحدهما: أن يدل مع ذلك على بطلان مذهب المستدل بالصراحة، كقولنا: فى بيع الفضولى عقد فى حق الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يصح، قياسًا على ما إذا اشترى شيئًا لغيره بغير إذنه، فيقول الخصم: أنا أقل هذا الدليل، فأقول: تصرف فى مال الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يقع عن أضافه إليه كالشراء، فإن الشراء لم يصح لمن ضيف له وهو المشترى له بل صح للمشترى وهو الفضولى.

والثانى: أن لا يدل مع ذلك على إبطال مذهب المستدل صريحًا كقول الحنفى فى الاعتكاف: لبث فى محل مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة، وغرضه التعرض لاشتراك الصوم فيه، ولكنه لم يتمكن من التصريح باشتراطه إذ لو صرح به لم يجده أصلاً، فيقول الشافعى: ليس فى محل مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة، فقد تعرض للعلة بتصريحه بنقض المقصود، وقد تكلم إمام الحرمين فى هذا المثال، وقال: الصوم عبادة مستقلة، فوقوعه شرطًا بعيد وليس تعبدًا، فإن الإيمان مقصود فى نفسه، وهو شرط فى كل عبادة.

(م): الثانى لإبطال مذهب المستدل بالصراحة عضو وضوء فلا يكفى أقل ما يطلق عليه الاسم كالوجه، فيقال: فلا يتقدر بالربع كالوجه، أو بالالتزام عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح، فيقال: فلا يشترط خيار الرؤية كالنكاح.

(ش): القلب لإبطال مذهب المستدل ضربان: ضرب بالصراحة، وضرب بالالتزام فالأول كقولك فى مسح الرأس عضو وضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما ينطلق عليه اسم المسح كغيره من أعضاء الوضوء، فيقول الشافعى فلا يتقدر بالربع كغيره.

والثانى: كقوله فى بيع الغائب: عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح، فيقول الشافعى: فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فقد تعرض لإبطال مذهب المستدل بالالتزام، لأنه أبطل لازم الصحة وهو خيار الرؤية لأن من قال فى بيع الغائب بالصحة، قال بخيار الرؤية، فالخيار لازم للصحة، فإذا انتفى اللازم، وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة.

(م): ومنه خلافًا للقاضى، قلب المساواة مثل طهارة بالمائع، فلا تجب فيها النية كالنجاسة، فيقول: فيستوى جامدها ومائعها كالنجاسة.

(ش): يلحق بالقسم الآخر نوع يقال له قلب المساواة وهو أن يكون فى الأصل قسمان:

أحدهما: متفق فى الفرع باتفاق الخصمين، والآخر متنازع فيه بينهما فإذا أراد أن يثبته فى الفرع قياسًا على الأصل، فيقول المعترض تجب التسوية بينهما فى الفرع بالقياس على الأصل، ويلزم من وجود التسوية فى الفرع عدم ثبوته فيه كقولهم فى نية الوضوء: طهارة بالماء فلا يفتقر إلى النية كإزالة النجاسة، فنقول يستوى جامدها ومائعها فى النية كإزالة النجاسة، وقد اختلف فيه فذهب الأكثرون منهم الأستاذ أبو إسحاق وإمام الحرمين، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى إلى قبوله أيضًا، وذهب القاضى أبو بكر، وابن السمعانى وطائفة ممن قبل أصل القلب إلى رده؛ لأنه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة، فإن الحاصل فى الأصل نفى، وفى الفرع إثبات، ألا ترى المستدل يعتبر الوصفين فى الأصل، والمعترض لا يعتبرهما، وبمقتضى القلب، والأول هو المختار عند المصنف، فإن القياس على الأصل إنما هو حيث عدم الاختلاف، وهو ثابت فيه، فلا يضر كونه فى الأصل الصحة، وفى الفرع عدمها، إذ هذا الاختلاف غير مناف لأصل الاستواء الذى جعل جامعًا.

(م) ومنها: القول بالموجب وشاهده ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [المنافقون: ٨] **فى جواب ﴿ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع كما يقال فى المثقل: قتل بما يقتل غالبًا فلا ينافى القصاص كالإحراق، فيقال: سلمنا عدم المنافاة، ولكن لم قلت يقتضيه وكما يقال: التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه، فيقال مسلم، ولكن لا يلزم إبطال مانع انقضاء الموانع ووجود الشرايط والمقتضى.**

(ش): الموجب بفتح الجيم أى القول بما أوجبه دليل المستدل، واقتضاه، أما الموجب بكسرها فهو الدليل المقتضى للحكم، وهو غير مختص بالقياس، ومنه الآية الكريمة، أى صحيح ما يقولونه من أن الأعز يخرج الأذل والنزاع باق فإن العزة لله ولرسوله فالله ورسوله يخرجانكم، وتعريف المصنف له: بتسليم الدليل تبع فيه ابن الحاجب.

وقال بعضهم: ينبغى أن يقال: تسليم مقتضى الدليل لأن تسليم الخصم، إنما هو لمقتضى الدليل وموجبه، لا لنفس الدليل إذ الدليل ليس مرادا لذاته، بل لكونه وسيلة إلى معرفة المدلول وهو أقسام:

أحدها: أن يستنتجه ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه، كقولنا فى القتل بالمثقل، قتل بما يقتل غالبًا، فلا ينافى وجوب القصاص كالإحراق، فيقول المعترض: عدم المنافاة ليست محل النزاع ولا تقتضيه، وأنا أقول بموجب ما ذكرته، وإنما النزاع فى وجوب القصاص، وهو ليس عدم المنافاة ولا ملازمة.

الثاني: تستنتجه إبطال ما يتوهم أنه مأخذ مذهب الخصم، كقولنا فى القتل بالمثقل أيضًا التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت فى المتوسل إليه، فيقول الخصم: أنا أقول بموجب هذا الدليل وأن التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، ولكن لا يلزم من ذلك وجوب القصاص الذى هو محل النزاع، إذ لا يلزم من إبطال كون التفاوت فى الوسيلة مانعًا، انتفاء كل مانع لوجوب القصاص، فلا يلزم وجود جميع شرايطه، ووجود مقتضيه، فيجوز أن لا يجب القصاص لمانع آخر أو لفوات شرط، أو لعدم المقتضى.

(م): والمختار تصديق المعترض في قوله: ليس هذا مأخذى.

(ش): لأنه أعرف بمذهبه، وقيل: لا يصدق إلا ببيان مأخذ آخر، إذ ربما كان ذلك مأخذه، ولكنه يعاند قصدًا لإيقاف كلام خصمه، والصحيح الأول، كيف؟ وإنا لو أوجبنا عليه إبداء المأخذ، فإن ملكنا المستدل من إبطاله لزم قلب المستدل معترضًا، والمعترض مستدلاً، وإن لم نملكه فلا فائدة فى إبداء المأخذ لإمكان ادعائه ما لا يصلح ترويجا لكلامه.

(م): وربما سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع فيرد القول بالموجب.

(ش): من أنواع القول بالموجب أن يسكت عن الصغرى، وهى غير مشهورة لقول الشافعى فى افتقار الوضوء إلى النية، ما ثبت أنه قربة فشرطه النية كالصلاة وسكت عن قوله والوضوء قربة مخافة المنع فيرد القول بالموجب، أى فيقول المعترض: أنا أقول بموجب ما ذكرته، ولكن مقدمة واحدة لا تنتج، فلا يثبت مدعاك، فلو ذكرها فقال: والوضوء قربة، وكلما ثبت كونه قربة شرط النية كالصلاة، فينتج أن الوضوء شرط النية فلا يرد عليه إلا منع الصغرى أو الكبرى، فيقول: لا نعلم أن الوضوء قربة، ويكون حينئذ منعًا للصغرى لا قولاً بالموجب، وإنما قال: غير مشهورة، لأنها لو كانت مشهورة كانت بمنزلة المذكورة فيمتنع، أو كانت متفقًا عليها فلا يتأتى المنع أصلاً وإن صرح بذكرها.

فائدة: جعله القلب من مفسدات العلة ذكره الآمدى والهندى، ووجهوه بأنه إذا كان

تسليم موجب ما ذكره من الدليل لا يرفع الخلاف علمنا أن ما ذكره ليس بدليل الحكم، ونازع المصنف فى شرح المنهاج فيه، وقال: هذا التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن إجرائه على قضيته، بل الحق أن القول بالموجب تسليم له وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين، وإليهم المرجع فى ذلك، وحينئذ لا يتجه عده من مبطلات العلة. قلت: وبه صرح إمام الحرمين فى البرهان فقال: متى تحقق انقطع المستدل، وليس اعتراضًا فى الحقيقة لاتفاق الخصمين فيه على صحة العلة، وإنما ينشأ من اعتناء المعلل بالموجب.

(م): ومنها القدح فى المناسبة وفى صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود، وفى الانضباط وفى الظهور، وجوابها بالبيان.

(ش): هذه أربعة قوادح فى العلة، وإنما جمعها المصنف فى موضع واحد لاختصاصها بالمناسبة.

أولها: القدح فى المناسبة هو إبداء مفسدة راجحة أو مساوية لما مر أن المناسبة تنخرم بالمعارضه، وهذه المسألة عين تلك؛ فلا فرق وإنما أعيدت لتعداد صور القوادح وجوابه: بيان رجحان تلك المصلحة على تلك المفسدة تفصيلاً أو إجمالاً؟.

ثانيها: القدح فى صلاحية إفضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد فى حق المحارم بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدى إلى الفجور فإذا تأبد التحريم انسد باب الطمع المفضى إلى مقدمات الهم، فيقول المعترض: بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور والنفس مائلة إلى الممنوع، وجوابه: يتبين أن التأبيد يمنع عادة من ذلك فاستداد باب الطمع، فيصير بتطاول الأمر وتماديه كالطبيعى بحيث لا يبقى المحل مشتهى كالأمهات.

ثالثها: كون الوصف غير منضبط مثل الجرح يجعل علة للفطر، والمشقة فى القصر، والزجر فى التعذير فإنها لا تتميز، وتختلف بالأشخاص والأحوال والزمان، ولا يمكن تعيين القدر المقصود منها، وجوابه: ببيان أنه منضبط أما بنفسه كما يقول فى المشقة والمضرة: إنه منضبط عرفًا، وإما بوضعه كالمشقة فى السفر والزجر بالحد.

ورابعها: كون الوصف غير ظاهر كالرضى فى العقود، والقصد فى الأفعال الدالة على الإزهاق فى وجوب القصاص فإن الحكم الشرعى خفى، والخفى لا يعرف الخفى، وجوابه: أن يبين ظهوره ظاهرة كضبط الرضى بما يدل عليه من الصيغ، وضبط القصد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح والمثقل، ولما اشتركت هذه القوادح فى أن جوابها بالبيان بالمعنى السابق جمع المصنف فى الجواب بذلك.

(م): ومنها الفرق[1]، وهو راجع إلى المعارضة فى الأصل أو الفرع، وقيل لهما معًا والصحيح أنه قادح، وإن قيل: إنه سؤالان.

(ش): من القوادح فى العلة الفرق بين الأصل والفرع فينقطع به الجمع. كقول الحنفى فى التبييت صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل فيقال: ليس المعنى فى الأصل ما ذكرت، بل إن النفل يبنى على السهولة، فجاز بنية متأخرة بخلاف الفرض، وهو فى التحقيق راجع إلى سؤال المعارضة فى الأصل أو الفرع فحكمه ردًا وقبولاً حكمها، واستغنى المصنف بذلك عن التعرض لتعريفه، وفى جواب المستدل عنه وعند كثير من المتقدمين: هو معارضة فى الأصل والفرع معًا، حتى لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقًا، وذكر إمام الحرمين أنه وإن اشتمل على معارضة، لكن ليس المقصود منه المعارضة، وإنما الغرض منه المناقضة للجمع، فالكلام فى الفرق وراء المعارضة وخاصته وسر نفيه تناقض أصل الجمع، وقد رده من يقبل المعارضة، وأشار بقوله: «**والصحيح**»، إلى أنه اختلف فى قبوله على قولين:

أحدهما: أنه مردود فلا يكون قادحًا وعزاه ابن السمعانى للمحققين، وقال: إنه ليس مما يمس العلة التى نصبها المعلل بوجه ما، ووجهه غيره بأن الوصف الواقع فرقًا إن استقل بالمناسبة فهو علة أخرى ولا تناقض بينهما، وإن لم يستقل، بل كان محل المصلحة فلا حاجة إلى هذه الزيادة، بل المستقل هو المعتبر وأصحهما: أنه مقبول لأنه على أى وجه ورد يوهن غرض المستدل من الجميع، ويبطل مقصوده، وذكر الشيخ أبو إسحاق فى الملخص: أنه أفقه شىء يجرى فى النظر، وبه يعود فقه المسألة.

وذكر إمام الحرمين أنه الذى عليه جماهير الفقهاء لأن شرط علة الخصم خلوها من المعارضة. والحق أنه إن كان معارضة فى الفرع فهو قادح قطعًا، وإن كان فى الأصل انبنى على التعليل بعلتين: فمن منع رآه اعتراضًا قادحًا وإلا للزم تعدد العلة، ومن لم يمنعه لم يرد ذلك قادحًا، إذ لا امتناع فى إبداء معنى آخر، واجتماع علتين القدر المشترك والتعيين الخاص، وقوله: «**وإن قيل إنه سؤالان**»، إشارة إلى الخلاف فى أنه سؤال واحد أو سؤالان فقال ابن سريج: إنه سؤالان لاشتماله على معارضة علة الأصل بعلة، علم معارضة علة الفرع بعلة مستنبطة فى جانب الفرع، وقيل: سؤال واحد لاتحاد المقصود

---

(١) وهو ابداء وصف فى الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة وهو معدوم فى الفرع سواء كان مناسبا أو شبها إن كانت العلة شبيهة بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما فيبدى المعترض وصفا فارقا بينه وبين الفرع. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٣٦٦).

منه، هو قطع الجمع، فإن قلنا بهذا: فهو مقبول قطعًا، وإن قلنا: سؤالان ففى قبوله خلاف فمنهم من منعه لجمعه بين أسئلة مختلفة المراتب، فإنه منع لعلة الأصل، فهو سؤال مستقل وإبداء لعلة أخرى موجودة فى الأصل، وهو المعارضة فى الأصل، وموجودة فى الفرع وهى المعارضة فى الفرع، وكل واحد منها سؤال مستقل فلا وجه للجمع فينبغى أن يورد كل سؤال على حياله، والصحيح القبول، وجاز الجمع لأنه أضبط للغرض، وأجمع لضعب الكلام، وقال إمام الحرمين: حاصل القول فى مذهب الجدليين يؤول إلى ثلاثة مذاهب.

أحدها: رده، وإنما يستمر مع القول برد المعارضة فى الأصل والفرع، وهو مذهب ساقط.

والثانى: ويعزى إلى ابن سريج واختاره الأستاذ أبو إسحاق أن الفرق ليس سؤالاً على حياله، وإنما هو معارضة[1] معنى الأصل بمعنى، ومعارضة الفرع بعلة مستقلة: ومعارضة العلة بعلة مقبولة وإن تردد فى معارضة.

والثالث: وهو المختار عندنا وارتضاه كل من ينتهى إلى التحقيق أنه صحيح مقبول، وإن اشتمل على معنى معارضة الأصل ومعارضة علة الفرع بعلة، فليس المقصود منه المعارضة، بل مناقضة الجمع إذا علمت هذا فالقائل بأنه سؤالان لم يقبله على أنه فرق بل معارضة، فكلام المصنف ينخدش بهذا.

(م): وأنه يمتنع تعدد الأصول للانتشار، وإن جوز علتان.

(ش): القائلون بأنه من القوادح اختلفوا فى أنه هل يجب على الفارق نفيه عن الفرع، فمنهم: من أوجبه لأن قصده افتراق صورتين، وقيل: لا يجب، وقيل: بالتفصيل إن صرح فى أفراد الفرق بالافتراق بين الأصل والفرع فلابد من نفيه عنه، وإن لم يصرح بل قصد المعارضة، ودليله غير تام فلا، وقال المقترح: إنه أقرب إلى الصواب، هذا إذا كان المقيس عليه واحدًا منهما وهو المختار عند المصنف، وإن جوزنا علتين، ومنهم من جوز ذلك لما فيه من تكثير الأدلة هو أقوى فى إفادة الظن.

(م) قال المجيزون: ثم لو فرق بين الفرع وأصله منها كفاه، وثالثها إن قصد الإلحاق بمجموعها.

(ش): المجوزون للتعداد اختلفوا فى أنه إذا فرق المعترض بين واحد وبين الفرع هل يكفيه ذلك أم لا؟.

---

(١) فى الأصل «معلى رضه» وهو خطأ من الناسخ وما أثبتناه هو الصواب بتوفيق الله.

والأصح كما قاله الهندى: الاكتفاء، لأن إلحاق الفروع بتلك الأصول بأسرها غرض المستدل وإلا لم يعدده، وهو غير حاصل ضرورة أن لم يكن ملحقًا فى الأصل الذى فرق المعترض بينه وبين الفرع فلم يكن ملحقًا به بأسرها.

والثاني: لا يكفيه بل يحتاج إلى أن الفرق بين الفرع وبين كل واحد من تلك الأصول ثم اختار الهندى تفصيلاً.

ثالثًا: وهو أنه إن كان غرض المستدل من الأقيسة المتعدد به إثبات المطلوب بصفة الرجحان، وغلبة الظن المخصوص، فالفرق المذكور قادح فى غرضه يحصل لغرض المعترض، وإن كان غرضه إثبات أصل المطلوب أو إثباتها برجحان ما فيها فى قياس واحد أو التزامه سليمًا عن الفرق لم يقدح ذلك فى غرضه، ولا يحصل به غرض المستدل.

(م): ومنها فساد الوضع[1] بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم كتلقى التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والإثبات من النفى مثل: القتل جناية عظيمة فالتكفير كالردة.

(ش): ينبغى أن تعرض أولاً وضع القياس حتى تسهل معرفة فساد وضعه، فإن معرفة الضد تعين على معرفة الضد الآخر، فصحة وضع القياس أن يكون على هيئة صالحة بحيث يترتب عليه ذلك الحكم المطلوب إثباته، وحينئذ ففساد الوضع أن يكون على هيئة غير صالحة لأن يترتب عليه ذلك الحكم، سواء كان على هيئة تصلح لأن يترتب عليه ضد ذلك الحكم من النفى والإثبات أو التخفيف أو التغليظ، كما إذا كان المذكور فى القياس وصفًا مشعرًا بضد ذلك الحكم أو لم يصلح لذلك أيضًا كما إذا كان المذكور فى القياس وصفًا لا يصلح للعلية كالطردى.

فمثال تلقى التخفيف من التغليظ: قول الحنفى القتل العمد جناية عظيمة فلا يجب فيه الكفارة، كما فى غيره من الكبائر نحو الردة والفرار من الزحف، فإن كونه جناية عظيمة يناسب التغليظ لا التخفيف، ومثال التوسيع من التضييق: كقولهم فى أن الزكاة على التراخى مال وجب على وجه الإرفاق لدفع الحاجة، فكان على التراخى كالدية على

---

(١) أى من الاعتراضات القوادح للعلة، فساد الوضع: وذلك بإبطال وضع القياس المخصوص فى إثبات الحكم المخصوص بأن يبين المعترض أن الجامع الذى ثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع فى نقيض الحكم، والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان وذلك بأن يكون أحدهما مضيقًا والآخر موسعًا أو أحدهما مخففا والآخر مغلظا أو أحدهما إثباتا والآخر نفيا. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٠).

العاقلة، فإن كونه وجب لدفع الحاجة يقتضى أن يكون واجبا على الفور لا التراخى ومثال الإثبات من النفى: قولنا فى بيع المعاطاة فى المحقرات: بيع لم يوجد فيه سوى التراخى يوجب أن لا ينعقد كما فى غير المحقرات، فإن حصول الرضى ما يناسب الانعقاد لا عدمه.

(م): ومنه كون الجامع ثبت اعتباره أو إجماع فى نقيض الحكم.

(ش): أى أن المقيس عليه يشعر بنقيض الحكم كقول الحنفى فى تنجيس[1] سؤر السباع: سبع ذو ناب فكان سؤره نجسًا كالكلب، فيقول: علقت على العلة ضد مقتضيها؛ لأن كونه سبعًا علة للطهارة بدليل أنه ﷺ، دعى إلى دار قوم فأجاب دون دار آخرين، فقال: «إن فى دارهم كلبًا» قيل: وفى دار الذين أجبتهم هرة، فقال: «الهرة سبع» فجعل السبع علة للطهارة.

واعلم: أن ابن الحاجب لم يذكر لفساد الوضع غير هذا القسم فكأن المصنف قصد التنبيه على الاعتراض عليه فى اقتصاره على نوع منه، وتفسيره الكل بالجزء، وقال إمام الحرمين فى البرهان: فساد الوضع نوعان:

أحدهما: بيان أن القياس مخالف لمتمسك تقدم عليه لمخالفة النص.

والثانى: أن يشعر المعنى بنقيض الحكم، وهو أوضح فسادًا من الطرد.

(م): وجوابهما بتقرير كونه كذلك.

(ش): أى جواب النوعين بتقرير المدعى أما فى الأول: فلأنه قد يكون للوصف وجهتان يناسب بإحديهما التغليظ، والأخرى التخفيف، وأما الثانى فبأن يمنع كون علته تقتضى نقيض ما علق عليه، أو نسلم ذلك، ولكن تبين وجود مانع فى أصل المعترض.

(م): ومنها فساد الاعتبار[2] بأن يخالف نصًا أو إجماعًا، وهو أعم من فساد الوضع وله تقديمه على المنوعات وتأخيره.

(ش): النص يشمل الكتاب والسنة، مثال ما خالف الكتاب: قولنا: فى التبييت صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء، قال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفة قوله تعالى:

---

(١) فى الأصل: «كقول النفى فى تجنيس» وهو خطأ واضح وما أثبتناه هو الصواب.

(٢) أى من الاعتراضات القوادح للعلة فساد الاعتبار: أى أنه لا يمكن اعتبار القياس فى ذلك الحكم لمخالفته للنص أو الإجماع أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس أو كان تركيبه مشعرًا بنقيض الحكم المطلوب انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٠).

﴿والصائمين والصائمات﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فإنه يدل على أن كل من صام يحصل له الأجر العظيم وذلك يستلزم الصحة.

ومثال ما خالف السنة: قولنا: لا يصح السلم فى الحيوان لأنه عقد يشتمل على الضرر فلا يصح كالسلم فى المختلطات فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما روى أنه ﷺ، رخص فى السلم، ومثال ما خالف الإجماع: قول الحنفى: لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته لأنه يحرم النظر إليها كالأجنبية، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته الإجماع السكوتى وهو أن عليًا رضى الله عنه، غسل فاطمة رضى الله عنها[1].

وأعلم أن اقتصار المصنف على تفسيره المخالفة بالنص أو الإجماع غير واف بحقيقته، بل منه كما قاله الهندى وغيره: أن يكون أحد مقدماته مخالفًا للنص أو الإجماع، أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس كإلحاق المصراة[2] بغيرها من المعيب فى حكم الرد وعدمه ووجوب بدل لبنها الموجود فى الضرع، لأن هذا القياس مخالف لصريح النص الوارد فيها، أو كان تركيبه مشعرًا بنقيض الحكم المطلوب سمى بذلك لأن اعتبار القياس مع مخالفته النص أو الإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه.

وهو اعتبار فاسد لحديث معاذ فإنه أخر الاجتهاد عن النص وقوله: وهو أعم جواب عن سؤال مقدر، وهو أن هذا النوع يؤول إلى ما قبله لاشتراكهما فى أنه اجتهاد فى مقابلة النص، فما وجه تميزه عنه، وأجاب بأن بينهما عموم وخصوص مطلقًا، وهذا أعم فإن من جملة أقسام فاسد الاعتبار: كون تركيبه مشعرًا بنقيض الحكم المطلوب، وهذا قاله الجدليون فى ترتيب الأسئلة، قالوا: يقدم بعد الاستفسار سؤال فساد الاعتبار؛ لأنه نظر فى فساد القياس من حيث الجملة، وهو قبل النظر فى تفصيله، ثم سؤال فساد الوضع لأنه أخص من فساد الاعتبار[3]؛ لأن فساد وضع القياس يستلزم عدم اعتبار القياس لأنه قد يكون بالنظر إلى أمر خارج عنه.

واعلم: أن الأعمية ذكرها الصفى الهندى أيضًا، ولكن ظاهره على تفسيره فساد الاعتبار بما ذكرنا، وأما على تفسير المصنف لمخالفة النص أو الإجماع، وتفسير فساد

---

(١) رضى الله عنها، غير موجوده بالأصل، وهى من نسختنا الزيادة.

(٢) سبق تعريف المصراة وتخريج حديث المصراة.

(٣) فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع، فكل فساد فساد الاعتبار، ولا العكس. وجعلها الشيرازى واحد، وقال ابن برهان هما شيئان من حيث المعنى لكن الفقهاء فرقوا بينهما وقالوا فساد الوضع هو أن يعلق على خلاف ما يقتضيه النص.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٠).

الوضع بأن لا يكون على الهيئة الصالحة، وبأن يعتبر الجامع فى نقيض الحكم فهذا يقتضي أن فساد الوضع أعم فلينظر، وللمستدل تقديم هذا السؤال على سؤال المسوغات لأنه لما كان فاسد الاعتبار أغنى ذلك عن منع مقدماته، وله أن يؤخره لأن المستدل يطالب أولاً بتصحيح مقدمات ما ادعيته من صحة القياس، فإذا قام به فبعد ذلك إن أمكن إثبات مقتضاه أثبت وإلا رد لعدم اعتباره.

(م): وجوابه الطعن فى سنده أو المعارضة له أو منع الظهور أو التأويل.

(ش): للجواب عن هذا السؤال طرق منها: الطعن فى النص الذى ادعى أن القياس على خلافه إما بمنع صحته لضعف إسناده، وإما منع دلالته، ولهذا أطلق ابن الحاجب الطعن، وقيده المصنف بالسند، حمل فى شرحه كلام ابن الحاجب عليه وليس كذلك.

ومنها: المعارض بنص آخر مثله حتى يتساقطا، فيسلم قياسه.

ومنها: منع ظهور دلالته على ما يلزم منه فساد القياس.

ومنها: إن سلم ظهوره أن يدعى أنه مأمول بدليل يرجحه على الظاهر، وهذا الذى ذكره المصنف ليس للحصر.

فمنها: القول بالموجب بأن يبقيه على ظاهره، ويدعى أن مدلوله لا ينافى القياس، وغير ذلك.

(م): ومنها[1] منع علية الوصف ويسمى المطالبة بتصحيح العلة، والأصح قبوله.

(ش): من القوادح منع كون الوصف علة، وهو من أعظم الأسئلة لعمومه فى كل ما يدعى عليه، ويسمى المطالبة بتصحيح العلة بل إذا أطلق فى عرفهم المطالبة لم يفهم سواه، ومتى أريد غيره ذكر مقيدًا، قيل المطالبة بكذا، وبذا اختلف فيه فقيل لا يقبل وإلا أدى الانتشار وعدم الضبط، والأصح نعم وإلا أدى الحال إلى اللعب فى التمسك بكل وصف طردى.

(م): وجوابه بإثباته.

(ش): جواب هذا السؤال بأن يثبت المستدل عِلِّية الوصف بأحد المسالك من الإجماع أو النص والمناسبة والسبر وغيره.

(م): ومنه منع وصف العلة كقولنا فى إفساد الصوم بغير الجماع الكفارة للزجر عن الجماع المحذور فى الصوم فوجب اختصاصها به كالحد فيقال: بل عن الإفطار المحذور منه.

---

(١) أى من الاعتراضات القوادح للعلة.

(ش): من جملة الممنوع القوية منع وصف العلة، كقولنا: فى إفساد صوم رمضان بالأكل والشرب: لا يوجب الكفارة لأنها شرعت زجرًا عن ارتكاب الجماع الذى هو محذور الصوم فوجب أن يختص به كالحد، فيقول المعترض: لا نسلم أن الكفارة شرعت زجرًا عن الجماع الذى هو محذور الصوم لخصوصيته، بل زجرًا عن الإفطار الذى هو محذور الصوم، وهو شامل للموضعين أعنى الجماع والإفطار.

(م): وجوابه بين اعتبار الخصوصية، وكأن المعترض ينقح المناط والمستدل يحققه.

(ش): جوابه أن يبين أن ذلك الوصف حاصل فى العلة؛ لأنه عليه السلام رتب الكفارة على الجماع؛ لأن الأعرابى لما سأله عن ذلك، أوجب عليه الكفارة، فكان نازلاً منزلة قوله: جامعت فى نهار رمضان فكفر، وترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية، فوجب أن تكون العلة هى الجماع بخصوصيته لا الإفطار بعمومه؛ ترتب على عموم الإفطار، وكأن المعترض ينقح المناط، لأنه حذف خصوص الجماع. وأناط بالأعم وهو الإفطار: والمستدل يحققه. أى يحقق وصف الخصوصية المتنازع فيه، ولك أن تقول: كل منهما من مسالك العلة وذلك يؤدى إلى التوقيف للتعارض، وجوابه أن التحقيق يترجح لأنه يرفع النزاع.

(م): ومنع حكم الأصل، وفى كونه قطعًا للمستدل، ثالثها: قال الأستاذ: إن كان ظاهرًا، وقال الغزالى: يعتبر عرف المكان، وقال أبو إسحاق الشيرازى: لا يسمع.

(ش): مثال منع حكم الأصل: قول الشافعى: الخل مائع لا يرفع حكم الحدث، فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن، فيقول الحنفى: لا أسلم الحكم فى الأصل، فإن الدهن عندى مزيل لحكم النجاسة، واختلفوا فى أن هذا بمجرده، هل يكون قطعًا للمستدل؟ على مذاهب:

أصحها: ليس قطعًا له؛ لأنه منع مقدمة من مقدمات القياس، فيمكن كسائر المقدمات.

والثانى: ينقطع لأنه انتقال من حكم الفرع إلى حكم الأصل فلا يتم مقصوده فينقطع.

والثالث: إن كان المنع جليًا بحيث يعرفه أكثر الفقهاء صار منقطعًا فى بناء الفرع عليه، لأنه بنى المختلف فيه على المختلف فيه وإن كان المنع خفيًا لا يعرفه إلا الخواص فلا، وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق، نقل ابن برهان فى الأوسط عنه أنه استثنى من الجلى ما إذا تقدم منه فى صدر الإسلام بهذه الشريطة بأن يقول: إن سلمت، وإلا نقلت

الكلام إليه فلا يعد منقطعًا وهذا وارد على نقل المصنف.

والرابع: يتبع فى ذلك عرف المكان فإن عدوه منقطعًا فذاك وإلا لم ينقطع؛ قالوا: وللجدل عرف ومراسم فى كل مكان فيتبع، ونقل عن الشيخ أبى إسحاق الشيرازى أن سؤال لا يسمع ولا يجب عليه ذكر الدلالة على الحكم أيضًا، بل له أن يقول: أنا قست على أصلى، وهو بعيد؛ لأن القياس على أصل غير ثابت حكمه عند الخصم لا بطريق الاعتقاد ولا بطريق الدلالة على علية، لا ينهض دليلاً على الخصم، نعم يستقيم ذلك إذا فرع على مذهب نفسه، لكن لا يتصور فى ذلك منع، ولا تسليم وما نقله المصنف عن الشيخ أبى إسحاق تابع فيه ابن الحاجب وغيره، ولكن الموجود فى الملخص له سماع المنع، ثم كان ينبغى أن يعكس فيحكى الخلاف فى أنه هل يسمع أم لا؟ وإذا قلنا: بالسماع فهل ينقطع أم لا؟.

(م): فإن دل عليه لم ينقطع المعترض على المختار، بل له أن يعود ويعترض.

(ش): إذا قلنا إن المنع يسمع وعلى المستدل إقامة الدليل عليه، فإذا أقام الدلالة، فقيل ينقطع المعترض بمجرد الدلالة لأن اشتغاله بالاعتراض على دليل المنع خارج عن المقصود الأصلى، والمختار أنه لا ينقطع، بل للمعترض أن يعود ويعترض على دليل المنع محل المنع، إذ لا يلزم من وجود صورته دليل صحته.

(م) وقد يقال: لا نسلم حكم الأصل، سلمنا ولا نسلم أنه مما يقاس فيه، سلمنا ولا نسلم أنه معتد، سلمنا ولا نسلم وجوده فى الفرع.

(ش): هذه سبع اعتراضات، ثلاثة تتعلق بالأصل، ثلاثة بالعلة وواحدة بالفرع، وعلم من إيرادها هكذا وجوب الترتيب، لأنه المناسب للترتيب الطبيعى فيقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالأصل من منع حكمه أو كونه مما لا يقاس عليه، أو ليس بمعلل وغيره، ثم بعده العلة لأنها كمستنبطة منه فتكون فرعًا عليه فيمنع وجودها فى الأصل، أو كونه غير متعد أو ظاهر أو منضبط، ثم بعد ما يتعلق بالفرع لانبنائه عليهما كمنع وجود العلة فى الفرع، ومخالفة حكمه حكم الأصل وسؤال القلب وغيره.

(م): ومن ثم عرف جواز إيراد المعارضات من نوع، وكذا من أنواع وإن كانت مترتبة أى يستدعى تاليها تسليم متلوه، لأن تسليمه تقديرى، وثالثها التفصيل.

(ش): علم مما سبق أمران.

أحدهما: الترتيب وقد ذكرناه.

وثانيهما: جواز إيراد المعارضات، وتفصيل القول بأنها كانت من نوع واحد بأن

يورد نقوضًا كثيرة، أو معارضات فى الأصل والفرع، فيجوز بلا خلاف، ولا يلزم منه تناقض، ولا انتقال من سؤال إلى آخر، بل الكل بمنزلة سؤال واحد، وإن كانت من أنواع مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة نظر؛ فإن كانت غير مرتبة أى لا يستدعى تاليها تسليم متلوه كالنقض مع عدم التأثير فإن كلا منهما يقدح فى أن الوصف ليس بعلة ولا ترتيب بينهما، إذ يجوز أن يقال: ما ذكرت من الوصف ليس بعلة لأنه منقوض أو غير مؤثر، فالجمهور على جواز التعدد لما سبق، ومنع منه أهل سمرقند للانتشار وأوجبوا الاقتصار على سؤال واحد.

قال الهندى: ويلزمهم ذلك فى النوع الواحد، ولهم أن يفرقوا فإن الانتشار فى المختلفة أكثر منه فى المتفقة، فلا يلزم من ذلك المنع عند الكثرة المنع عند القلة، وإن كانت مرتبة، أى يستدعى تاليها تسليم متلوه كالمعارضة مع منع وجود الوصف فى الأصل، فإن المعارضة إنما تكون بعد تسليم وجود الوصف فى الأصل، فالجمهور على المنع لما فيه من التسليم المتقدم، فإن السؤال الثانى يتضمن تسليم الأول، والثالث يتضمن تسليم الثانى، وهلم جرا؛ لأنك تقول: لا نسلم ثبوت الحكم فى الأصل، ولئن سلمناه، فلا نسلم أن العلة فيه ما ذكره ففى الآخر تسليم الأول فتعين الآخر للجواب، فلا يستحق ما قبله الجواب.

والمختار الجواز قال الهندى: وهو الحق وعليه العمل فى المصنفات، لأن التسليم ليس بتحقيقى بل تقديرى، ومعناه ولو سلم الأول فالثانى وارد، وذلك لا يستلزم التسليم فى نفس الأمر، وعلى هذا فيجب ترتيب الأسئلة، وإلا كان إيرادها بلا ترتيب منعًا بعد تسليم، فإنك لو قلت: لا نسلم أن الأصل معلل بكذا فقد سلمت ضمنًا ثبوت الحكم، فكيف تمنعه بعد؟ ومن هذا الخلاف فى المسألتين، أعنى فى الأنواع المترتب وغيرها يجمع مذاهب.

ثالثها: التفصيل فيجوز فى المترتبة، ويمنع فى غيره.

(م) ومنها[1] اختلاف الضابط فى الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع وجوابه: بأن القدر المشترك أو بأن الإفضاء سواء، لا إلغاء التفاوت.

(ش): حاصل هذا السؤال يرجع إلى منع وجود علة الأصل فى الفرع، مثاله: قولنا فى شهادة الزور بالقتل: تسببوا بالشهادة إلى القتل عمدًا فوجب عليهم القصاص كالمكره، فيقول المعترض: الضابط فى الفرع الشهادة، وفى الأصل الإكراه، فلا يتحقق

(١) أى من الاعتراضات القوادح للعلة.

التساوى بينهما فى ضبط الحكمة، فلا يصح الإلحاق ولم يحك المصنف تبعًا لابن الحاجب خلافًا فى كونه قادحًا، وحكى أبو العز فى شرح المقترح فى قبوله قولين، قال: ومدار الكلام فيه ينبنى على شىء واحد وهو أن المعتبر فى القياس القطع بالجامع أو ظن وجود الجامع كاف، وينبنى على ذلك القياس فى الأسباب، فمن اعتبر القطع منع القياس فيها، إذ لا يتصور عادة القطع بتساوى المصلحتين، فلا يتحقق جامع بين الوصفين باعتبار يثبت حكم السببية بكل واحد منهما، ومن اكتفى بالظن صحح ذلك، إذ يجوز تساوى المصلحتين، فيتحقق الجامع، ولا يمنع القياس، ولم يذكر المصنف اختلاف جنس المصلحة؛ كما فعل ابن الحاجب بهذا السؤال عنه، لأن تعدد الضابط فى الأصل والفرع تارة يكون مع اتحاد المصلحة، وتارة يكون مع اختلافها، فإذا قدح مع الاتحاد فلأن يقدح مع اختلاف الجنس فى التأثير فإنه يحصل جهتين فى التفاوت، جهة فى كمية المصلحة ومقدارها، وجهة فى إفضاء ضابطها إليها، فالتساوى يكون أبعد.

وجوابه: بأن يبين أن الجامع هو عموم ما اشترك فيه الضابطان بين التسبب المضبوط عرفًا، وإما بأن يبين أن إفضاء الضابط فى الفرع إلى المقصود مثل: إفضاء ضابط الأصل إليه، أو أرجح، وهو معلوم من اقتصار المصنف على المساواة من باب أولى، وقوله: **«ولا إلغاء التفاوت»**، أى لا يفيد قوله إن التفاوت فى الصورتين ملغى؛ مراعاة لحفظ النفس كما ألغى التفاوت بين قطع الأنملة إذا أسرى إلى النفس، وقطع الرقبة فى وجوب القصاص لحفظ السبب، وإن كان قطع الرقبة أشد إفضاء، وإنما لم يفده ذلك لأنه من إلغاء تفاوت القابل إلغاء كل تفاوت.

(م): والاعتراضات راجعة إلى المنع.

(ش): قال الجدليون: الاعتراضات ترجع إلى المنع فى المقدمات أو المعارضة فى الحكم، لأنه متى قصد الجواب عنها تم الدليل، ولم يبق للمعترض مجال فيكون ما سواهما من الأسئلة باطلاً، فلا يسمع، وقال المصنف: لقائل أن يقول كلها راجعة إلى المنع وحده، لأن المعارضة منع العلة عن الجريان.

قلت: وهذا صار إليه بعض الجدليين، فقال: إن المعارضة ترجع إلى المنع فعلى هذا تكون سائر الاعتراضات ترجع إلى المنع، واستثنى بعضهم الاستفسار[1]، لأنه طلب بيان

---

(١) فى الأصل «الاستسفار» وهو تصحيف.

والاستفسار معناه: طلب شرح معنى اللفظ إن كان غريبًا أو مجملاً ويقع بهل أو الهمزة أو نحوهما مما يطلب به شرح الماهية وهو سؤال مقبول معمول عليه عند الجمهور، وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء لأن محل النزاع إذا لم يكن متحققًا لم يظهر وفاق ولا خلاف وقد يرجع=

المراد من اللفظ ويمكن رجوعه إلى المنع، لأن الكلام إذا كان مجملا لا يحصل غرض المستدل إلا بتفسيره، فالمطالبة بتفسيره يستلزم منع تحقيق الوصف، ومنع لزوم الحكم عنه.

(م): ومقدمها الاستفسار وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو إجمال.

(ش): هو استفعال من الفسر وهو لغة: طلب الكشف والإظهار، ومنه التفسير لأنه يفسر عن باطن الألفاظ وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف فأما الغرابة فتارة تكون بحسب الاصطلاح، بأن يذكر فى القياس الفقهى لفظ الدور والتسلسل والهيولى[1] والمادة والمبدأ، والغاية ونحوه من اصطلاح المتكلمين، فيقول مثلاً: فى شهود القتل إذا رجعوا لا يجب القصاص، لأن وجوب القصاص تجرد مبدؤه عن غاية مقصودة فوجب أن لا يثبت، فإن لفظ المبدأ، والغاية باصطلاح المتلكمين أشبه منهما باصطلاح الفقهاء، إلا أن يعلم من خصمه معرفة ذلك فلا غرابة، وتارة يكون بحسب الوضع بذكر وحشى الألفاظ، كقوله: لا يحصل السيد يعنى الذئب، فيقال: ما تعنى بذلك، وأما الإجمال فلأنه لا يفيد

=المخالف إلى الموافقة عندما يتضح له محل النزاع ولكن لا يقبل إلا بعد بيان اشتمال اللفظ على إجمال أو غرابة فيقول المعترض أولا اللفظ الذى ذكره المستدل مجمل أو غريب بدليل كذا فعند ذلك يتوجه على المستدل التفسير. وحكى الصفى الهندى أن بعض الجدليين أنكر كونه اعتراضا، وهو ما ذكره الشارح هنا، لأن التصديق فرع دلالة الدليل على المتنازع فيه. قال بعض أهل الأصول إن هذا الاعتراض للاعتراضات قد جعلوه طليعة جيشها وليس من جنسها، إذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القبيل. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٩، ٢٣٠).

(١) الدور: هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر وفيه الدور العلمى وهو توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر، ومنه الدور الإضافى المعى: وهو تلازم الشيئين فى الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر، ومنها الدور المساوى كتوقف كل من المتضايقين على الآخر كالأبوة والبنوة. وقد سبق تعريفه من قبل. والتسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية.

والهيولى: قال ابن حزم: عبر بعضهم عن الهيولى بالطينة وبعضهم بالخميرة، والمعنى فى كل ذلك واحد إلا أن بعضهم قال المراد بذلك: الجسم متعريا من جميع أعراضه وأبعاده، وبعضهم قال المراد بذلك الشىء الذى منه كون هذا العالم ومنه تكون على حسب اختلافهم فى الخالق أو فى إنكاره.

انظر: تيسير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية (صـ ١١٢)، لقطة العجلان (صـ ٤٨، ٤٩)، شرح البيجورى على الجوهرة (ق ٤٨/١)، شرح العضد (٢٥٩/٢)، القاموس المحيط (صـ ١٣٨٦)، لسان العرب (٤٧٣٩/٦).

معنى معينًا[1]، مثل أن يقول يجب على المطلقة أن تعتد بالأقراء فيقول، ما تعنى بالأقراء.

وقول المصنف: حيث غرابة أو إجمال لا ينحصر فى ذلك، وقد قال القاضى: ما ثبت فيه الاستفهام جاز فيه الاستفهام، حكاه ابن الحاجب فى مختصره الأكبر عنه، وإنما كان هذا مقدم الاعتراضات لأنه إذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال منه المنع أو المعارضة، وكان شيخنا عماد الدين الإسنوى رحمه الله يقول فى كون الاستفسار من جملة الاعتراضات: نظر إذ الاعتراض: عبارة عما يخدش به كلام المستدل، والاستفسار ليس من هذا القبيل، بل هو معرف المراد، ومبين له ليتوجه عليه السؤال، فإذا هو طليعة السؤال، وليس بسؤال. قلت: وحكى الهندى عن بعض المتأخرين من الجدليين أنه أنكر هذا السؤال.

(م) والأصح أن بيانهما على المعترض ولا يكلف بيان تساوى المحامل، ويكفيه أن الأصل عدم تفاوتهما.

(ش): على المعترض بيان اشتمال اللفظ على إجمال أو غرابة ليصح منه الاستفسار فتثبت، الغرابة بعدم شهرته لغة أو شرعًا، وإجماله بصحة وقوعه على متعدد، وقيل بل على المستدل؛ لأن شرط الدليل عدم إجماله أو غرابته فليكن عليه، والصحيح الأول، لأن الأصل عدم الإجمال والغرابة، فليبرهن عليه المعترض، ولا يكلف بيان تساوى المحامل، أى تساوى إطلاق اللفظ على المعانى المتعددة من المقصودة وغيره لأنه يعسر عليه ذلك، وقوله: «**ويكفيه**»، أى فى البيان أن يقول: التفاوت بينهما يستدعى ترجيحًا بأمر والأصل عدم ذلك الأمر وهذا تابع فيه ابن الحاجب فإنه قال: إنه جيد، وفى جوته نظر فإنا لا نسلم أن الأصل عدمه، بل وجوده لأن ذلك الأمر المرجح هو الأصل عدم الإجمال، والأصل وجوده فإذا ثبت أن الأصل عدم الإجمال فيثبت مقابله، وهو الظهور، فتسقط جودة هذا الدليل ويبقى سؤال الاستفسار واردًا.

(م): فيبين المستدل عدمها، أو يفسر بمحتمل قيل: وبغير محتمل، وفى قبول دعواه الظهور فى مقصده دفعًا للإجمال لعدم الظهور فى الآخر.

---

(١) لأنه فى اللغة: المبهم من أجمل الأمر إذا أبهم، وقيل هو المجموع من أجمل الحساب إذا جمع وجعل جملة واحدة، وقيل هو المتحصل من أجمل الشيء إذا حصله. وفى الاصطلاح: ماله دلالة على أحد معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه قاله الآمدى، وفى المحصول: هو ما أفاد شيئًا من جملة أشياء وهو متعين فى نفسه واللفظ لا يعينه، وقد سبق شرح ذلك مفصلا فراجع.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ١٦٧) وما بعدها.

(ش): جواب المستدل أن يبين عدم الإجمال والغرابة بطريقه فيثبت ظهور اللفظ فى مقصده بالنقل عن أهل اللغة أو الشرع أو بالعرف، أو يفسره بمحتمل فى اللغة أو العرف، فإن فسره بما لا يحتمل ذلك، وهى المسألة المعروفة بالعناية، فقال: قيل يقبل لأن غاية الأمر أنه ناطق بلغة جديدة قال الجوادى[1]: وهو الحق والأصح عند كثيرين المنع لأن مخالفة ظاهر اللفظ من غير قرينة بعيد عن الإرشاد، والمناظرة ينبغى أن تكون على وجه يحسم مادة العناد، وفى قبوله فتح باب لا ينسدو لو قال المستدل الأصل خلاف الإجمال فيلزم ظهور اللفظ فيما قصدت، لأنه غير ظاهر فى معنى آخر اتفاقًا إذ هو مجمل عندك، وعندى ظاهر فيما ادعيته دون غيره فقد صوبه بعض الجدليين دفعًا للإجمال، ومنعه آخرون: لأنه لا يلزم من عدم ظهوره فى الآخر ظهوره فى مقصوده، لجواز عدم الظهور فيهما جميعًا.

(م) ومنها التقسيم[2]: وهو كون اللفظ بين أمرين أحدهما: ممنوع والمختار وروده.

(ش): التقسيم فى الاصطلاح[3]، تردد اللفظ بين احتمالين متساويين أحدهما: مسلم لا يحصل المقصود، والآخر ممنوع وهو يحصل المقصود، وأهمل المصنف تبعًا لابن الحاجب كون الممنوع هو المحصل للمقصود ولابد له منه، لأن كلاهما لو كانا مسلمين يحصلان المقصود أو لا يحصلانه لم يكن للتقسيم معنى لأن المقصود حاصل على التقديرين أو غير حاصل على التقديرين، نعم لو كان يحصلان المقصود ويرد على أحدهما من القوادح بخلاف ما يرد على الآخر، كان من التقسيم أيضًا لأن له حينئذ غرضًا صالحًا فى التقسيم.

مثاله: أن يستدل على ثبوت حصول الملك للمشترى فى زمن الخيار بأنه وجد ثبوت الملك للمشترى، فوجب أن يثبت، وتبين وجود السبب بالبيع الصادر من الأهل المضاف إلى المحل، فيعترض بأن بالسبب مطلق البيع، أو البيع المطلق الذى لا شرط فيه، والأول ممنوع، والثانى مسلم، لكنه مفقود فى صورة النزاع، ضرورة أنه مشروط بالخيار.

وقول المصنف: **«متردد بين أمرين»**، أى على السواء، إذ لو كان ظاهرًا فى أحدهما وجب تنزيله على ما هو الظاهر فيه. قوله بين أمرين ليس لشرط، بل إن كان مترددًا بين ثلاثة فصاعدا جاز؛ كما لو استدل فى المرأة بأنها بالغة عاقلة، فيصح منها إنكاح،

---

(١) لم أقف على من ترجم له.

(٢) أى من الاعتراضات القوادح للعلة.

(٣) فى الأصل «لحصل» وهو خطأ ولعل الصواب ما أثبتناه لمناسبه المعنى.

كالرجل، فيقول المعترض: ما الذى تعنى بالعاقلة؟ التى لها التجربة، أو التى لها حسن الرأى والتدبير، أو التى لها عقل غريزى، والأول والثانى ممنوع، والثالث مسلم، ولكن لم يكف، إذ للصغيرة عقل غريزى ولا يصح منها النكاح، ثم اختلفوا فى هذا الاعتراض، فقيل: لا يرد، وسؤال الاستفسار كان، والمختار وروده لكن بعدما يبين المعترض الاحتمالين.

(م): وجوابه أن اللفظ موضوع ولو عرفًا أو ظاهر ولو بقرينة فى المراد.

(ش): جواب هذا السؤال بأمور:

أحدها: أن يبين أن اللفظ موضوع لهذا المعنى المقصود إثباته بالنقل عن أئمة اللغة، أو بالاستعمال، فإنه دليل الحقيقة.

ثانيها: إن لم يمكن دعوى ذلك ادعى أنه ظاهر بحسب عرف الاستعمال كما فى الألفاظ الشرعية والعرفية العامة والمجازات الراجحة بعرف الاستعمال.

ثالثها: أن يدعى ظهور أحد احتمالى اللفظ بسبب ما انضم إليه من القرينة من لفظ المستدل إن كان هناك قرينة لفظية وإلا فيدعى قرينة عقلية أو حالية.

فائدة: لا نظن أن المصنف أهمل التركيب فقد تقدم فى شروط حكم الأصل: أنه راجع إلى منع حكم الأصل أو منع العلة أو وجودها، ولا التعدية، وتعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة لرجوعها إلى المعارضة، فإنها معارضة خاصة.

(م): ثم المنع لا يعترض الحكاية بل الدليل، إما قبل تمامه لمقدمة منه أو بعده، والأول إما مجرد أو مع المستدل فلا نسلم كذا ولم لا يكون كذا أو إنما يلزم كذا، لو كان كذا وهو المناقضة وإنما احتيج لانتفاء المقدمة فغصب لا يسمعه المحققون، والثانى إما مع منع دليل بناء على تخلف حكمه فالنقض الإجمالى، أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة فيقول: ما ذكرت وإن دل فعندى ما ينفيه وينقلب مستدلاً.

(ش): لما أنهى القوادح شرع فى شرح ألفاظ يتداولها أهل الجدل، وذكر لها ضابطًا، وهو: أن المنع فى الدليل إما أن يمنع قبل تمامه لمقدمة من مقدماته، أو بعده والأول إما أن يكون مجردًا عن المستند أو مع المستند وهو المناقضة، ولهذا قال الجدليون: المناقضة منع مقدمة الدليل سواء ذكر معنى المستند أو لم يذكر، قالوا: ومسند المنع هو ما يكون المنع مبنيًا عليه لقوله: لا نسلم كذا أو لم لا يكون كذا، أو لا نسلم لزوم كذا، وإنما يلزم هذا أن لو كان كذا، وأشار بقوله: وإن احتيج إلى تفسير الغصب أى غصب منصب التعليل،

فهو عبارة عن تصدى المعترض لإقامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل، وهو غير مسموع عند النظار لاستلزامه الخبط فى البحث، نعم يتوجه ذلك من المعترض بعد إقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة.

والثانى: أى وهو المنع بعد تمامه، فإما أن يكون مع منع الدليل بناء على تخلف حكمه فهو النقض الإجمالى وإنما قيده بالإجمالى، لأن الجدليين عرفوا النقض: بتخلف الحكم عن الدليل ثم قسموه إلى إجمالى وتفصيلى فالإجمالى هو تخلف الحكم عن الدليل بالقدح فى مقدمة من مقدماته على التعيين والتفصيلى: هو تخلف الحكم فى مقدمة معينة من مقدماته وإما أن يكون مع تسليم الدليل والاستدلال مما ينافى ثبوت المدلول فهو المعارضة فهى تسليم للدليل وممانعة لدلالته.

وعلم منه أن المعارضة إنما تكون بعد تسليم الدليل، فلا يسمع منه بعدها منع، فضلاً عن سؤال الاستفسار[1] وتوجهه أن يقول المعترض: ما ذكره من الدليل، وإن دل على ما يدعيه فعندى ما ينفيه، أو يدل على نقيضه ويثبته بطريقته، وأشار بقوله: «**فينقلب مستدلاً**»، إلى الخلاف فى قبوله فلم يقبله بعضهم لما فيه من انقلاب دست المناظرة ضرورة المستدل معترضًا والمعترض مستدلاً، ولأن وظيفة المعترض الهدم لا البناء والصحيح قبوله، لأنها بناء بالعرض، هدم بالذات، والمستدل مدع بالذات معترض بالعرض والمعترض عكسه، فصارا كالمتخالفين مثاله: المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فيعارضه قائلاً مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين.

(م): وعلى الممنوع الدفع بدليل فإن منع ثانيا فكما مر وهكذا وهلم إلى إفحام المعلم إن انقطع بالممنوع أو إلزام المانع بالانتهاء إلى ضرورى أو يقينى مشهور.

(ش): على المعلل وهو الممنوع دفع الاعتراض عنه بدليل ولا يكفيه المنع المجرد، فإن ذكر دليله، ومنع ثانيًا فكما سبق، وهكذا إلى أن ينتهى الأمر إما إلى الإفحام أو الإلزام، والإفحام عندهم عبارة عن انقطاع المستدل بالمنع أو المعارضة، والالتزام: عبارة: عن انتهاء دليل المستدل إلى مقدمات ضرورية أو يقينى مشهور، يلزم المعترض الاعتراض به، ولا يمكنه جحده فينقطع بذلك، فإذا الإلزام من المستدل للمعترض، والإفحام من المعترض للمستدل.

(م) خاتمة: القيام من الدين، وثالثها حيث يتعين.

(ش): الأقوال الثلاثة غريبة جدًّا وقد ظفرت بها فى المعتمد لأبى الحسين فقال: وأما

---

(١) فى الأصل «الاستفاد» وهو تصحيف وما أثبتناه مناسب للمعنى نسأل الله الصواب.

كون القياس دين الله فلا ريب فيه إذا عنى أنه ليس ببدعة، وإن أريد غير ذلك فعند الشيخ أبى الهذيل لا يطلق عليه، وذلك لأن اسم الدين يقع على من هو ثابت مستمر، وأبو على الجبائى يصف ما كان واجبًا منه بذلك وبأنه إيمان دون ما كان منه ندبًا، والقاضى عبد الجبار يصف بذلك واجبه ومندوبه، وكلام المصنف ظاهر فى ترجيح مقالة عبد الجبار والحق إن عنوا الأحكام المقصودة لأنفسها بالوجوب والندب فليس القياس كذلك، فليس بدين، وإن عنوا ما تعبدنا به فهو دين.

(م): ومن أصول الفقه خلافًا لإمام الحرمين.

(ش): شبهته أن أصول الفقه: أدلته، وأدلته إنما تطلق على المقطوع بها والقياس لا يفيد إلا الظن وهذا ممنوع لأن القياس، قد يكون قطعيًّا سلمنا لكن لا نسلم أن أصول الفقه عبارة عن أدلته فقط وهذا ممنوع سلمنا لكن لا نسلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به.

(م) وحكم المقيس: قال ابن السمعانى يقال: إنه دين الله تعالى ولا يجوز أن يقال: قاله الله تعالى.

(ش): قال ابن السمعانى يقال: إنه دين الله تعالى أو دين رسوله ﷺ، ولا يجوز أن يقال: قول الله تعالى أو قول رسوله ﷺ(1).

(م): ثم هو فرض كفاية يتعين على مجتهد احتاج إليه.

(ش): القياس فرض كفاية مع تعدد المجتهدين، وفرض عين على من تعين عليه الاجتهاد مع ضيق الوقت، ومندوب فيما يجوز حدوثه، ولم يحدث بعد كغيره من الأدلة الشرعية، لا سيما، وقد ورد قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولى الأبصار**﴾ [الحشر: ٥]، وقوله تعالى: ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾ [النساء: ٨٣]، والاعتبار اعتبار الشيء بغيره واجراء حكمه عليه والاستنباط إخراج المعنى المودع فى النص، وقول معاذ: أجتهد برأيى عند فقد الكتاب والسنة وإن كان خبر واحد تكلم فى سنده، لكن العلماء تلقوه بالقبول.

(م): وهو جلى وخفى، فالجلى: ما قطع فيه بنفى الفارق أو كان احتمالاً ضعيفًا، والخفى خلافه، وقيل: الجلى هذا، والخفى: الشبه، والواضح بينهما، وقيل: الجلى الأولى، والواضح المساوى، والخفى الأدون.

(ش): القياس ينقسم باعتبار القوة والضعف إلى جلى، وخفى، فالجلى ما قطع فيه

(1) ﷺ لا توجد بالأصل بل من نسختنا.

بنفى الفارق، أو كان احتمال الفارق فيه ضعيفًا، مثال الأول: إلحاق الأمة بالعبد فى التقويم على العتق، وكقياس الصبية على الصبى فى الأمر بالصلاة، فإنا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة والأنوثة فيه، ونقطع أن لا تفارق سوى ذلك. ومثال الثانى: إلحاق العمياء بالعوراء فى حديث المنع من التضحية بالعوراء ونقل ابن برهان أن فيهم من سمى الأول أجلى والثانى جليًّا، والخفى: بخلافه فيهما، ومن أصحابنا من قسمه إلى أقسام: جلى وواضح وخفى، فالجلى الأولى، والخفى قياس الشبه، والواضح ما بينهما، وقيل: الجلى ما كان ثبوت الحكم فى الفرع أولى من الأصل، الواضح ما كان مساويًا لثبوته فى الأصل كالنبيذ مع الخمر، والخفى[1] ما كان دونه كقياس اللينوفر[2] على الأرز لجامع الطعم، وكونه ينبت فى الماء وهذه أمور اصطلاحية.

(م): وقياس العلة ما صرح فيه بها، وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فأثرها فحكمها، والقياس فى معنى الأصل الجمع بنفى الفارق.

(ش): ينقسم باعتبار العلة إلى: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس فى معنى الأصل، لأنه إما أن يكون بذكر الجامع أو بإلغاء الفارق، إن كان بذكر الجامع فذلك الجامع إن كان هو العلة فهو قياس العلة، سمى بذلك لكون المذكور فى الجمع بين الأصل والفرع يتضمن العلة؛ كقولنا فى المثقل: قتل عمد عدوانى فيجب فيه القصاص، كما فى صورة الجارح، ويسمى فى المنطق[3] بالقياس الجلى، وقياس التمثيل، وفى علم الكلام برد الغائب إلى الشاهد، وإن كان الجامع وصفًا لازما من لوازم العلة، وأثرًا من آثارها أو

---

(١) فى الأصل «الحنفى» وهو تصحيف وما أثبتناه موافق للسياق.

(٢) اللينوفر لم أقف عليه إلا أن قول الشارح يفيد أنه حبوب لها طعم الأرز يحتاج لزراعته ما يحتاجه الأرز من ماء.

(٣) المنطق: هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر، فهو علم عملى آلى، وأول من أحدثه للفلاسفة ارسطو طاليس الحكيم، وسماه تعليمات، وإنما هو جرده عن كلام القدماء الفلاسفة، وإلا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط وربما عدها آلة العلوم، فقال: الموضوع فى العلم الإلهى هو الوجود المطلق ومسألة البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود، والموضوع فى العلم الطبيعى هو الجسم ومسألة البحث عن أحوال الجسم من حيث هو الجسم، والموضوع فى العلم الرياضى هو الأبعاد والمقادير وبالجملة الكمية من حيث أنها مجردة عن المادة ومسألة البحث عن أحوال الكمية من حيث هى الكمية، والموضوع فى العلم المنطق هى المعانى التى فى ذهن الإنسان من حيث يتأدى بها إلى غيرها من العلوم.

انظر: الملل والنحل للشهرستانى، والتعريفات (صـ ٢٠٨)، حاشية البيجورى على متن السلم (صـ ٧٢).

حكمًا من أحكامها فهو قياس الدلالة، سمى بذلك لكون المذكور فى الجمع بينهما ليس عين العلة، بل شيء يدل عليها.

فمثال الأول(١): قياس تحريم النبيذ على تحريم الخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، وهى ليست نفس العلة، بل هى لازمة من لوازمها.

ومثال الثانى(٢): قولنا فى المثقل قتل أثم به صاحبه من حيث كونه قتلاً فوجب أن يجب فيه القصاص كالجارح، فكونه آثما به ليس هو نفس العلة، بل أثر من آثارها.

ومثال الثالث: قولنا فى قطع الأيدى باليد قطع فوجب كوجوب الدية عليهم واجبًا كوجوب القصاص عليهم كما لو قتل جماعة واحدًا فوجوب الدية على المباشر ليس نفس العلة الموجبة للقصاص، بل هو حكم من أحكام العلة الموجبة للقصاص(٣)، بدليل اطرادها وانعكاسها، كما فى القتل العمد، والخطأ وشبه العمد، وإن كان بإلغاء الفارق فهو قياس فى معنى الأصل كإلحاق البول فى الكوز، وصبه فى الماء الدائم بالبول فيه، فى النهى عنه.

وقد سبق من المصنف تسميته تنقيح المناط، وهذه الأنواع متفق عليها بين القائلين بالقياس، لكن أبا الحسين فى المعتمد لما حكى عن الشافعى رضى الله عنه، تقسيم القياس إلى ما تحقق فيه العلة، وإلى ما لم يتحقق كإيجابه الجمعة على من هو خارج المصر إذا سمع النداء، ثم قال: ويبعد أن يستدل على الأحكام بطريق مستنبطة لا تحقق فيها العلة لأن العلة هى الطريق إلى الحكم، فما لا يتحقق لا يمكن التوصل فيه إلى الحكم؛ وقال إمام الحرمين فى باب التراجيح: حكينا خلافًا فيما هو فى معنى الأصل، هل يسمى قياسًا، والمختار إن كان فى اللفظ إشارة إليه فليس بقياس، كإلحاق الأمة بالعبد، وإلا فقياس، كإلحاق الكلب بلعابه فى التعدد والتعفير.

* * *

---

(١) أى إذا كان الجامع وصفا لازمًا من لوازم العلة.

(٢) أى إذا كان الوصف أثرًا من آثار العلة.

(٣) أى إذا كان الجامع حكمًا من أحكامها.

الكتاب الخامس

فى الاستدلال

وهو دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس فيدخل الاقترانى والاستثنائى، وقياس العكس.

(ش): لما انتهى الكلام فى الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وكان الأئمة أجمعوا على أن الأدلة لا تنحصر فيها، وأنه ثم دليل شرعى غيرها، واختلفوا فى تشخيصه[1] من استصحاب، واستحسان، وغيرها، عقد هذا الكتاب لذلك، وإنما أفردوه عما قبله، لأن تلك الأدلة قام القاطع عليها ولم يتنازع المعتبرون فى شىء منها فكان قيامها لم ينشأ من اجتهادهم، بل أمر ظاهر، وأما العقود فى هذا الكتاب فهو شىء قاله كل إمام بمقتضى اجتهاده، وإنما سموه استدلالاً، لأنه فى وضع اللسان عبارة عن طلب الدليل، أو اتخاذه دليلاً كاستأجر أجيرًا أى اتخذه كما تقول احتج بكذا.

وعرفه فى الاصطلاح بما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس والمراد بقوله: **«ولا قياس»**، أى شرعى بالمعنى الخاص لا نفى القياس مطلقًا وإلا يخرج عنه القياس الاقترانى والاستثنائى، وهذا خلاف عنده فى الاستدلال، لا يقال: هذا تعريف بالمساوى فى الجلاء والخفاء؛ لأنه عرف الاستدلال ببعض الأنواع وهو ما ليس بنصه إلى آخره؛ لدخول الاستدلال وغيره تحت العام وهو ذكر الدليل[2]، ولا يجوز التعريف بالمساوى كما لا يعرف الإنسان بأنه ليس بحمار ولا فرس، للاستواء فيهما، لأنا نسلم تساويهما، فإن النص والإجماع والقياس كل منهما مقدم معلوم فصارت أعرف من الاستدلال، فهو إذا تعريف للمجهول بالمعلوم.

واعلم: أن هذا اصطلاح حادث، وقد كان الشافعى رضى الله عنه، يسمى القياس استدلالاً، لأنه فحص ونظر، ويسمى الاستدلال قياسًا لوجود التعليل فيه حكاه أبو

(١) واختلفوا فى تشخيصه أى فى أنواعه فقيل هى ثلاثة: الأول: التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياسا. الثانى: استصحاب الحال. الثالث: شرع من قبلنا. قالت الحنفية: ومن أنواعه نوع رابع وهو الاستحسان. وقالت المالكية: ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح المسترسلة.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٦).

(٢) قوله: «ذكر الدليل» مقلوب فى الأصل ولعله من الناسخ وما أثبتناه هو صحيح.

الحسين فى المعتمد، وقوله: «فيدخل فيه»، أى فى هذا التعريف أمور منها القياس الاقترانى: وهو الذى لا تذكر النتيجة ولا نقيضها فى المقدمتين وهو مراد المنطقيين بقولهم: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر لقولنا: العالم حادث وكل حادث متغير[(١)]، فإنه متى سلم أن العالم متغير حادث، لزم من هذا القول لذاته من غير واسطة قضية أخرى لزومًا ذهنيًّا، وإن كابر الخصم، وتلك القضية: العالم حادث؛ لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم، والتغيير مستلزم للحدوث، وهو حجة فى العقليات على المشهور.

وفى الشرعيات: اختلف فيه فقيل: ليس بحجة إلا إذا تأيد بأحد الدلة الأربعة كما يقال: لو كان القيء ناقضًا للطهارة لكان قليله ناقضًا؛ لأن خروج الفجر يوجب[(٢)] الانتقاض كما فى السبيلين ومنها الاستثنائى: وهو ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورًا فيه كقولنا: إذا كان هذا إنسانًا فهو حيوان ولكن ليس هذا بحيوان فليس بإنسان، قال الله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] والتقدير، والله أعلم لو كان فى خلق السموات والأرض اجتماع آلهة لفسدتا لكن لم يتحقق الفساد، بل يقينًا منتظمين، فلم يكن خالقهما آلهة وسمى هذا والذى قبله بالقياس العقلى، ويختص الاستثنائى بالشرطيات. ووضع المقدم أعنى الملزم فيه غير منتج، وكذا رفع التالى أعنى اللازم ورفع المقدم ووضع التالى غير منتج لاحتمال عموم اللازم، كما يقال: لو كان هذا إنسانًا فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان، أو هذا ليس بحيوان فلا يكون إنسانًا، أما لو قلت: فليس هذا بإنسان فلا ينتج أنه ليس بحيوان، وكذا لو قلت: هذا حيوان، فلا ينتج أنه إنسان، ولما قلنا من عموم اللازم، فالقياس إذا لم ينتج فى مادة من المواد لا نعتمد عليه فى الإنتاج، مثال وضع المقدم: قوله تعالى: ﴿ولو جعلناه ملكًا لجعلناه رجلاً﴾ [الأنعام: ٩]، أى لو جعلنا الرسول ملكا لجعلناه فى صورة رجل، وقد أنزل جبريل عليه السلام، فى صورة دحية، وأخرى فى صورة أعرابى، ولولا بيان محمد ﷺ، لالتبس عليهم الأمر، ومثال رفع التالى قوله تعالى: ﴿وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ [المؤمنون: ٩١]، أى لو كان مع الله آلهة لأفنى كل ما خلقه الآخر، ولعلا بعضهم على بعض. ومنها قياس العكس وهو إثبات نقيض حكم الشىء فى شىء آخر لافتراقهما فى العلة؛ كقولنا فى الصبح: لا تقصر شفع، فلا تصير

---

(١) فى الأصل «متغير حادث» وهو مقلوب وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) قوله: «لأن خروج الفجر يوجب» خطأ واضح ولعل الصواب الموافق للمعنى قبله وبعده «لأن خروج النجس يوجب».

وترًا كما أن الوتر لا يصير شفعًا يعنى صلاة المغرب، وحكى الشيخ أبو إسحاق فى الملخص: والاستدلال به وجهين لأصحابنا أصحهما وقال إنه المذهب أنه يصح، وقد استدل به الشافعى فى عدة مواضع ويدل عليه أن الله تعالى دل على التوحيد بالعكس، قال تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وهذه دلالة بالعكس فدل على أن ذلك طريق الأحكام: انتهى. وقد سبق من المصنف فى العكس ذكر حديث: «أيأتى أحدنا بضعه ويؤجر عليه».

(م) وقولنا: الدليل يقتضى أن لا يكون كذا خولف فى كذا لمعنى مفقود فى صورة النزاع فيبقى على الأصل.

(ش) الدليل الملقب بالنافى كقولنا: الدليل يقتضى تحريم قتل الإنسان مطلقًا إلا أنًّا خالفنا فى الأصل لمعنى يختص به، فيجب العمل بالدليل النافى فيما عداه، وكقولنا فى تزويج المرأة نفسها الدليل النافى للصحة موجود، وما خولف لأجله مفقود فوجب استصحاب حكم الدليل وتقريره أن النكاح إذلال للمرأة فى إرقاق، والإنسانية تأبى ذلك إظهارًا لشرفها، وقد ظهر اعتبار ما ذكرناه فى السفاح غير أنا خالفنا هذا الدليل فيما إذا صدر عن الرجل لكمال عقله وصحة نظره، وهذا مفقود فى المرأة فوجب أن يبقى على مقتضى الدليل.

(م): وكذا انتفاء الحكم لانتفاء مدركه، كقوله الحكم يستدعى دليلاً وإلا لزم تكليف الغافل، ولا دليل بالسبر أو الأصل.

(ش): ومن أنواعه الاستدلال على انتفاء الحكم بانتفاء دليله، وتقريره: أن الحكم الشرعى لابد له من دليل لأنه لو ثبت من غير دليل، فإما أن نكون مكلفين به أولا والثانى باطل لأنه لا معنى للحكم الشرعىِ إلا خطاب يتعلق بعقل المكلف والأول باطل أيضًا، لأن التكليف بالشيء من غير الشعور به، ومن غير طريق يفضى إلى الشعور به تكليف مالا يطاق فثبت أنه لو كان ثابتًا لكان عليه دليل، والدليل إما النص أو الإجماع أو القياس، وهو هنا منتف بالسبر أو بأن يقول شيء من هذه الملازمة غير موجود، إذ الأصل عدمه، والأصل بقاء ما كان على ما كان، وهذا ما اختاره البيضاوى، وجعله من جملة الأدلة وهو بناء على أن النفى حكم شرعى سواء استفدناه من دليل ناف أو انتفاء دليل مثبت وقد يتعين دليلاً فى بعض المسائل الأعوان سائر المسالك والاعتراض عليه بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

(م): وكذا قولهم وجد المقتضى أو المانع أو فقد الشرط خلافًا للأكثر.

(ش): من أنواع الاستدلال ما يقتصر فيه على إحدى المقدمتين اعتمادًا على شهرة الأخرى كقولنا: وجد المقتضى أى السبب فيوجد المسبب، أو وجد المانع فينتفى الحكم، أو فقد الشرط فينتفى الحكم فإنه ينتج بناء على مقدمة أخرى مقدرة وهى: قولنا: كل سبب إذا وجد وجد الحكم فأهملت لظهورها كما فى قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فإنه لولا إضمار وما فسدتا لأعقلت النتيجة مثال قولنا فى مسألة الأيدى باليد: وجد سبب وجوب القصاص فيجب على المستدل وظيفتان: إن بيان السبب وبيان وجوده، وقد اختلف فيه فقيل: ليس بدليل، بل دعوى دليل؛ لأن معنى قولنا: وجد السبب أنه وجد الدليل، فهو دعوى وجوده، وكذا الباقى، وقيل: بل دليل، فإنه يلزم من ثبوته ثبوت المطلوب والقائلون بهذا اختلفوا فى أنه استدلال أم لا؟ فقيل: إنه استدلال مطلقًا لدخوله فى تعريف الاستدلال، فإنه ليس بنص ولا إجماع ولا قياس وقيل: إن أثبت السبب أو المانع أو الشرط بغير النص أو الإجماع أو القياس، فهو الاستدلال وإلا فلا، والأصح عند المصنف الأول لأن أحد الثلاثة حينئذ دليل على إحدى مقدمتى استدلال المثبت للحكم لا نفس الاستدلال.

(م) مسألة: الاستقراء بالجزئى على الكلى إن كان تامًا أى بالكل إلا صورة النزاع فقطعى عند الأكثر أو ناقصًا أى: بأكثر الجزئيات فظنى ويسمى إلحاق الفرد بالأغلب.

(ش): من أنواع الاستدلال الاستقراء(١) وهو ينقسم إلى تام، وناقص، فالتام: هو إثبات الحكم فى جزئى لثبوته فى الكلى كقولنا: كل جسم متحيز، فإنا استقرينا جميع الأجسام كذلك، وهذا هو القياس القطعى المنطقى المفيد للقطع عند الأكثرين قال الهندى، وهو حجة بلا خلاف والناقص لثبات الحكم فى كلى لثبوته فى أكثر جزئياته من غير أن يبين العلة المؤثرة فى الحكم، وهو المسمى عند الفقهاء بإلحاق الفرد بالأعم الأغلب، وقد اختلف فيه، واختيار المتأخرين كالبيضاوى وصاحب الحاصل والهندى أنه يفيد الظن لا القطع؛ لاحتمال أن يكون ذلك الجزئى مخالفًا لباقى الجزئيات المستقراة.

وقال الإمام الرازى: الأظهر أنه لا يفيد الظن إلا بدليل منفصل ثم بتقدير الحصول يكون حجة، وبهذا يعلم أن الخلاف فى أنه هل يفيد الظن لا فى أن الظن المستفاد منه

---

(١) الاستقراء لغة: التتبع من قولك استقريت البلاد إذا تتبعتها قرية فقرية، وبلدًا فبلدًا، وشرعًا هو تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات.

انظر: شرح التنقيح (صـ ٤٤٨)، شرح البيجور على متن السلم (صـ ٧٢).

هل يكون حجة؟ ومثاله تمسك أصحابنا في أن الوتر ليس بواجب، لأنه يؤدى على الراحلة، وهذه مقدمة مجمع عليها، ثم قالوا: لا شيء من الواجبات يؤدى على الراحلة وتمسكوا وهذه المقدمة بالاستقراء، فقالوا: إنا استقرينا الواجبات من الصلوات أداء وقضاء فرأيناها لا تفعل على الراحلة وبقى من التقسيم إثبات الحكم فى جزئى لثبوته فى جزئى آخر بجامع، وهو القياس الشرعى، ويخالف الاستقراء الناقص فإنه حكم بمجرد ثبوته فى أكثر جزئياته.

(م) مسألة: قال علماؤنا: استصحاب[1] العدم الأصلى، والعموم أو النص إلى ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة مطلقًا، وقيل: فى الدفع دون الرفع، وقيل: بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقًا، وقيل: ظاهر غالب، وقيل: ذو سبب ليخرج بول وقع فى ماء كثير فوجد متغيرًا واحتمل كون التغير به، والحق سقوط الأصل إن قرب العهد، واعتماده إن بعد.

(ش): أطلق جماعة من الأصوليين الخلاف فى الاستصحاب، والتحقيق أن للاستصحاب عندنا صورًا.

إحداها: استصحاب العدم الأصلى، وهو الذى عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم؛ كنفى وجوب صلاة سادسة وصوم شوال فالعقل يدل على وجوب انتفاء ذلك، لا لتصريح الشارع، لكن لأنه لا مثبت للوجوب، فيبقى على النفى الأصلى، لعدم ورود السمع وأصحابنا مطبقون على أنه حجة وفيه خلاف لغيرهم؛ كذا قال المصنف وغيره، لكن ذكر جماعة من أصحابنا لما ذكروا الأقوال فى الأفعال قبل ورود الشرع أن فائدة الخلاف أن من حرم شيئًا أو أباحه فسئل عن حجته فقال طلبت دليلاً فى الشرع فلم أجد فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة، هل يصح ذلك أم لا؟ ثم هل يلزم خصمه المحاجة لهذا القول أم لا؟.

ثانيها: استصحاب مقتضى العموم أو النص إلى أن يرد المخصص أو الناسخ، ولم

---

(١) الاستصحاب: معناه أن ما ثبت فى الزمن الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمن المستقبل، مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك لأمر ما لم يوجد ما يغيره فيقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء. قال الخوارزمى فى الكافى: وهو آخر مدار الفتوى فإن المفتى إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة ثم فى الإجماع ثم فى القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات فإن كان التردد فى زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد فى ثبوته فالأصل عدم ثبوته. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٧).

يختلف أصحابنا فى أنه حجة، ومنع ابن السمعانى من تسميته بالاستصحاب، قال: لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا الاستصحاب.

ثالثها: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه كالملك عند حصول السبب، وشغل الذمة عن قرض أو إتلاف، وهذا إن لم يكن حكمًا أصليًا فهو حكم شرعى دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعًا، ولولا أن الشرع دل على دوامه إلى أن يوجد السبب المزيل أو المبرئ لما جاز استصحابه، ولا نعرف فى الثلاثة خلافًا عندنا، ولهذا قال المصنف حجة مطلقًا، ونقل عن بعض المتكلمين أنه ليس بحجة، وعزاه الإمام للحنفية والموجود فى كتبهم: المذهب أنه حجة لإبقاء ما كان لأنه ترجيح جانب الوجود فى الوجود، وليس بحجة لإثبات أمر لم يكن ولهذا قالوا فى مسألة المفقود لا يرث ولا يورث منه، أما أنه لا يورث منه لإبقاء ما لى ما كان، والأصل الحياة.

وأما أنه لا يرث فباعتبار أنه لم يكن مالكًا لمال مورثه قبل هذه الحالة، والأصل دوامه، إذ فى الحياة شك وإلى هذا أشار المصنف بقوله: **«وقيل: فى الدفع دون الدفع»**، وهو حسن، وينبغى أن يخرج عندنا وجهًا مثله، فإنه لو بلغ مصلحًا لماله صالحًا لدينه ارتفع عنه الحجر، فلو عاد المفسق فى الدين دون المال فقال ابن سريج: يحجر عليه كما يستدام به الحجر، وقال الجمهور: لا يحجر، ويخالف الاستدامة، لأن الحجر كان ثابتًا، والأصل بقاؤه وهاهنا يثبت الإطلاق والأصل بقاؤه، فلا يلزم من الاكتفاء بالفسق للاستصحاب الاكتفاء به كترك الاستصحاب، ونظيره إذا ظهر لبنت تسع لبن فارتضع منه صغير حرم ولا يحكم ببلوغها.

قالوا: لأن احتمال البلوغ قائم، والرضاع كالنسب يكفى فيه الاحتمال، والمذهب وجوب فطرة العبد الغائب المنقطع الخبر، ولا يجوز إعتاقه عن الكفارة وأشار بقوله: **«وقيل: بشرط أن لا يعارضه»**، إلى أن شرط العمل بالأصل بالاتفاق أن لا يعارضه ظاهر، فإن عارضه ظاهر، فهى قاعدة الأصل، والظاهر المشهورة فى الفقه، وللشافعى فيما إذا تعارض أصل وظاهر قولان فى ترجيح أحدهما على الآخر؛ قال ابن عبد السلام فى القواعد: لا من جهة كونه استصحابًا، بل لمرجح ينضم إليه من خارج، ثم قيل: القولان يجريان دائمًا، وقيل غالبًا ثم قال: الأصح الأخذ بالأصل دائمًا، وقيل: غالبًا، والأول هو الذى أطلق الرافعى ترجيحه فى باب الاجتهاد فى الأوانى، قال: لأن الأصل أصدق وأضبط من الغالب الذى يختلف باختلاف الأزمان والأحوال، والنقل يعضده فقد حمل النبى ﷺ أمامة فى الصلاة، وكانت بحيث لا تحترز عن النجاسة. انتهى.

والتحقيق الأخذ بأقوى الظنين فيترجح الأصل جزمًا إن عارضه احتمال مجرد

كاحتمال حدث لمن تيقن الطهر بمجرد مضى الزمان وعلى الأصح: إن استند الاحتمال إلى سبب ضعيف عام كثياب مدمنى الخمر وطين الشوارع، ويرجح الظاهر، منها: إن استند إلى سبب منصوب شرعًا كالشهادة، تعارض الأصل براءة الذمة. وقوله: «**وقيل: مطلقًا**»، يشير إلى أن القائلين بالظاهر الغالب اختلفوا، فقيل: يشترط السبب، وقيل: مطلقًا إلا أنه أطلق السبب، وعلى الصحيح إن كان سببًا قويًّا خاصًّا، فحيوان يبول فى ماء كثير ثم يوجد متغيرًا، فإن استند إلى سبب، كما لو رأى ظبية تبول فى الماء الكثير وكان بعيدًا عن الماء فانتهى إليه فوجده متغيرًا وشك أنه تغير بالبول، أو بغيره فنص الشافعى رضى الله عنه، على أنه نجس، وتابعه الأصحاب إعمالاً للسبب الظاهر.

ومثله: ما لو جرح صيدًا وغاب عنه فوجده ميتًا، حل أكله على المشهور، وكذا لو جرح رجلاً، ومات فإنه يضمنه وإن جاز أن يموت بسبب آخر سواه لأنه قد وجد سبب يمكن الإحالة عليه، لكن يشكل على هذا ما لو جرح المحرم صيدًا ثم غاب عنه ثم وجده ميتًا، ولم يدر أمات بجراحته أم بحادث، فهل يلزمه جزاء كامل أم أرش الجرح فقط؟.

قولان أظهرهما فى زوائد الروضة، الثانى. قلت: ونص عليه فى الأم فلم يعمل السبب الظاهر، وما قال المصنف: إنه الحق ذكره القفال فى شرح التلخيص فى هذه المسألة، أى بول الظبية، فقال: هذا إذا رأى الماء قبل بول الظبية عن قرب متغير، فإن لم يعهده أصلاً أو طال عهده به، فهو طاهر عملاً بالأصل وذكره الجرجانى المعروف بالختن مثله فى شرح التلخيص، فقال: هذا إذا تعقب البول فإن لم يتعقبه بأن غاب عنه زمانًا ثم وجده متغيرًا لم يحكم عليه بالنجاسة؛ لأن إحالته على السبب الظاهر قد ضعف بطول الزمان.

(م): ولا يحتج باستصحاب حال الإجماع فى محل الخلاف خلافًا للمزنى والصيرفى وابن سريج والآمدى.

(ش) **الرابعة**: من صور الاستصحاب، استصحاب حال الإجماع فى محل الخلاف، وهو: أن يحصل الإجماع على حكم فى حال فيتغير الحال، ويقع الخلاف، فهل يستصحب حال الإجماع؟ هذا محل الخلاف بين أصحابنا، والأكثرون منهم الغزالى على أنه ليس بحجة، وما نقله ابن الحاجب عنه بخلاف مردود قال أصحابنا: والقول به فى موضع الخلاف يؤدى إلى التكافؤ لأنهما ما من أحد يستصحب حال الإجماع فى موضع الخلاف إلا ولخصمه أن يستصحب حال الإجماع فى مقابله، وبيانه أن من قال فى مسألة التيمم: إذا رأى الماء فى أثناء صلاته لا تبطل؛ لأنا أجمعنا على صحة صلاته فلا يبطل

الإجماع إلا بدليل، قيل له: أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض الصلاة ولا يسقط إلا بدليل.

(م): فعرف أن الاستصحاب ثبوت أمر فى الثانى لثبوته فى الأول لفقدان ما يصلح للتغير أما ثبوته فى الأول لثبوته فى الثانى فمقلوب، وقد يقال فيه: لو لم يكن الثابت اليوم ثابتًا أمس لكان غير ثابت فيقضى استصحاب أمس بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك فدل على أنه الآن ثابت.

(ش): علم مما سبق أن الاستصحاب ثبوت أمر فى الثانى لثبوته فى الأول لعدم وجدان ما يصلح أن يكون مغيرًا بعد البحث التام وأما ثبوته فى الأول لثبوته فى الثانى فهو الاستصحاب المقلوب، كما إذا وقع النظر فى هذا الكيل، هل كان على عهد رسول الله ﷺ، فيقال: نعم إذ الأصل موافقة الماضى للحال، قال الشيخ الإمام: ولم يقل الأصحاب به إلا فى مسألة واحدة فيمن اشترى شيئًا، وادعاه مدع وأخذه منه بحجة مطلقة، فقالوا: يثبت له به الرجوع على البائع بل لو باع المشترى، أو وهبه وانتزع الثانى المتهب أو المشترى منه كان للمشترى الأول الرجوع أيضًا، وهذا استصحاب الحال فى الماضى، فإنه البينة لا توجب الملك، ولكنها تظهره فيجب أن يكون الملك سابقًا على إقامتها، ويقدر له لحظة لطيفة.

ومن المحتمل انتقال الملك من المشترى إلى المدعى، ولكنهم استصحبوا مقلوبًا وهو عدم الانتقال منه قلت: قالوا به فى صور كثيرة بينتها فى غير هذا الموضع منها: لو قذفه فزنا المقذوف سقط الحد عن القاذف وأشار بقوله: «**وقد يقال**»، إلى أن الطريق فى الاستصحاب المقلوب أن يقول: لو لم يكن الحكم الثابت الآن ثابتًا أمس لكان غير ثابت، إذ لا واسطة، وإن كان غير ثابت فيقضى الاستصحاب بأنه الآن غير ثابت، فدل أنه كان ثابتًا أيضًا.

(م): مسألة لا يطالب النافى بالدليل إن ادعى علمًا ضروريًا وإلا فيطالب به فى الأصح.

(ش): النافى للشيء إن دل عليه أمر ضرورى لم يطالب بالدليل إذ الضروريات لا يذكر عليها الدليل، بل يثبته عليها، وإلا لكانت نظرية، وإ، لم يكن ضروريًا فاختلفوا فيه فذهب الأكثرون إلى أنه يجب عليه الدليل مطلقًا كما فى الإثبات وقيل: لا يجب عليه مطلقًا، وعزاه المصنف فى شرح المختصر للظاهرية والذى فى كتاب الإحكام لابن حزم أن عليه الدليل محتمًا، بقوله تعالى: ﴿**قل هاتوا برهانكم**﴾ [البقرة: ١١١]، ﴿**وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾ [البقرة: ١٦٩].

والثالث: يجب فى العقليات دون الشرعيات وأطلق الهندى حكاية الأقوال؛ ثم قال: لا يتجه فيها الخلاف؛ لأنه إذا أريد بالنافى من يدعى العلم أو الظن بالنفى فهذا يجب عليه الدليل؛ لأنه إذا لم يكن النفى معلومًا بالضرورة إذ الكلام مفروض فيه، إذ الضرورى لا يستدل عليه فإما أن يكون معلومًا بالنظر والاستدلال أو مظنونًا بالنظر فى العلامات والأمارات، وإلا استحال حصول العلم أو الظن، وعلى التقديرين يجب عليه ذكر ذلك، كما فى الإثبات وإن أريد من يدعى عدم علمه أو ظنه فهذا لا دليل عليه لأنه يدعى جهله بالشىء والجاهل بالشىء غير مطالب بالدليل على جهله.

(م): وهل يجب الأخذ بأقل المقول، وقد مر.

(ش): هذه المسألة قد مرت عند الإجماع السكوتى فلم يحتج لشرحها، وإنما ذكرها هنا لئلا يتوهم أنه أهملها وكان ينبغى له أن ينبه على دلالة الاقتران أيضًا فإنها من جملة أنواع الاستدلال، وقد مرت له فى تعقب الاستثناء الجمل.

(م): وهل يجب الأخذ بالأخف أو الأثقل فيه أو لا يجب شىء أقوال.

(ش): ذهب بعضهم إلى أن من جملة طرق الاستدلال الأخذ بأخف القولين وأنه واجب على المكلف كما قيل هناك: يجب الأخذ بأقل ما قيل لقوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر**﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار»[1]، ويرجع حاصل هذا أن الأصل فى الملاذ الإذن والمضار المنع، أو الأخف فيهما هو ذلك، وذهب بعضهم إلى أن الأخذ بأثقل القولين واجب كما قيل هناك يجب بالأكثر، لأنه أكثر ثوابًا، فكان المصير إليه واجبًا، لقوله تعالى: ﴿**فاستبقوا الخيرات**﴾ [البقرة: ١٤٨]، ومهم من لم يوجب الأخذ بشىء.

واعلم: أن هذه المسألة قد تكون فى المذاهب وقد تكون بين أقوال الرواة، وقد تكون بين الاحتمالات التى تتعارض أماراتها.

(م): مسألة اختلفوا هل كان المصطفى ﷺ، متعبدًا قبل النبوة بشرع، واختلف

---

(١) حديث «لا ضرر ولا ضرار» رواه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده (٣١٣/١)، عن ابن عباس رضى الله عنه، ورواه بلفظ: «لا ضرر ولا ضرار» ابن ماجه فى سننه (٣٤٠، ٣٤١)، البيهقى فى السنن الكبرى (٧٧/٣)، (٢٣٧/٤)، قال النووى ورواه مالك فى الموطأ مرسلا، عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فأسقط أبا سعيد، وله طرق يقوى بعضها بعضا، قال النووى: حديث حسن، ورواه الحاكم فى المستدرك (٥٨/٢)، الطبرانى فى المعجم الكبير (٨١/٢)، (٣٠١/١١).
انظر: الأربعين النووية (صـ ٧٤).

المثبت فقيل: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى ﷺ، وما ثبت أنه شرع أقوال والمختار الوقف تأصيلاً وتفريعًا وبعد النبوة المنع.

(ش): فى المسألة بحثان أحدهما فيما كان النبى ﷺ قبل أن يبعث برسالته، قال إمام الحرمين: وهذا يرجع فائدته إلى ما يجرى مجرى التواريخ، وقد اختلفوا فى ذلك على مذاهب:

أحدها: أنه كان قبل النبوة متعبدًا بشرع، واختاره ابن الحاجب والبيضاوى وضبط المصنف بخطه متعبدًا بفتح الباء وعلى هذا، فقيل: كان على شريعة آدم وقيل: نوح، وقيل: إبراهيم وقيل: موسى، وقيل: عيسى ﷺ، وقال بعضهم: ما ثبت أنه شرع من غير تخصيص.

والثانى: لم يكن قبل البعثة متعبدًا بشىء أصلاً، ونقله القاضى عن جمهور المتكلمين واختلف القائلون به هل انتفى ذلك عقلاً لما فيه من التنفير عنه أو نقلاً وعزاه القاضى عياض، لحذاق أهل السنة فإنه لو كان لنقل ولتداولته الألسنة.

والثالث: الوقف وبه قال إمام الحرمين(١) والغزالى والآمدى: وهو المختار وقد اعتمد القاضى على ما ذهب إليه أنه لم يقع، ولكنه غير ممتنع عقلاً فإنه لو كان على ملة لاقتضى العرف ذكره لها لما بعثه نبيًا، ولتحدث أحد بذلك فى زمانه وبعده، وعارض ذلك إمام الحرمين بأنه لو لم يكن على دين أصلاً لنقل، لأن ذلك أبدع وأبعد عن المعتاد مما ذكره القاضى، قال: فقد تعارض الأمران والوجه أن يقال: كانت العادة انخرقت لسيدنا رسول الله ﷺ فى أمور منها: انصراف هِمَم الناس عن أمر دينه والبحث عنه، ولا يخفى أن الخلاف فى هذه المسألة إنما هو بالنسبة للفروع التى تختلف فيها الشرائع، أما ما اتفقوا عليه كالتوحيد فلا شك فى حصوله للكل قبل النبوة(٢).

---

(١) قال إمام الحرمين: هذه المسألة لا تظهر لها فائدة بل تجرى مجرى التواريخ المنقولة ووافقه المازرى والماوردى وغيرهما، قال الشوكانى: وهذا صحيح فإنه لا يتعلق بذلك فائدة باعتبار هذه الأمة ولكنه يعرف به فى الجملة شرف تلك الملة التى تعبد بها وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٩).

(٢) قال الشوكانى: وأقرب هذه الأقوال قول من قال إنه كان متعبدًا بشريعة إبراهيم عليه السلام فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم كثير البحث عنها عاملا بما بلغ إليه منها كما يعرف ذلك من كتب السير وكما تفيده الآيات القرآنية من أمره صلى الله عليه وآله وسلم، بعد البعثة باتباع تلك الملة فإن ذلك يشعر بمزيد خصوصية لها فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة=

الثانى: وهو نظير الخلاف فى التى قبلها فى أنه ﷺ، هل تعبد بعد النبوة بشرع من قبله، والخلاف هنا مع من لم ينفه فيما قبله، وأما من نفاه قبل النبوة فقد نفاه بعدها بطريق أولى، وقد ذهب الأكثرون منا والمعتزلة إلى أنه لم يكن متعبدًا بشرع أصلاً ثم افترقوا، فقالت المعتزلة: إن التعبد غير جائز عقلاً لتضمنه نقيضه فى شرعنا، وقال آخرون العقل لا يحيله ولكنه يمنع شرعًا واختاره الإمام والآمدى، وقالت طائفة: كان متعبدًا بما لم ينسخ من شرع من قبله، على أنه موافق لا متابع، واختاره ابن الحاجب قال إمام الحرمين: وللشافعى رضى الله عنه ميل إلى هذا وبنى عليه أصلاً من أصوله فى كتاب الأطعمة وتابعه معظم أصحابه[1].

=لم يكن إلا عليها انتهى. انظر: إرشاد الفحول (صـ ٤٣٩).

(١) قلت: ولشيخ الإسلام ابن تيمية فى هذه المسألة كلام جامع كالدرر واللآلىء فى كتابه اقتضاء الصراط المستقيم أنقل منه باختصار ما أستطيع على أن يرجع القارئ له فى موضعه قال رحمه الله: قيل: أما المعارضة بكون شرع من قبلنا شرعًا لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه: فذاك مبنى على مقدمتين كلتاهما منفية فى مسألة التشبه بهم: إحداهما: أن يثبت أن ذلك شرع لهم بنقل موثوق به، مثل أن يخبرنا الله فى كتابه، أو على لسان رسوله، أو ينقل بالتواتر، ونحو ذلك. فأما بمجرد الرجوع إلى قولهم، أو إلى ما فى كتبهم، فلا يجوز بالاتفاق. والنبى ﷺ وإن كان قد استخبرهم فأخبروه، ووقف على ما فى التوراة، فإنما ذلك لأنه لا يروج عليه باطلهم، بل الله سبحانه يعرف ما يكذبون مما يصدقون كما أخبرهم بكذبهم غير مرة، وأما نحن فلا نأمن أن يحدثوا بالكذب، فيكون فاسق، بل كافر، قد جاءنا بنبأ فاتبعناه، وقد ثبت فى الصحيحين عن النبى ﷺ أنه قال: «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم».

المقدمة الثانية: أن لا يكون فى شرعنا بيان خاص لذلك، فأما إذا كان فيه بيان خاص بالموافقة، أو بالمخالفة، استغنى عن ذلك فيما ينهى عنه من موافقتهم، ولم يثبت أنه شرع لمن كان قبلنا. وإن ثبت، فقد كان هدى نبينا صلى الله عليه وسلم وأصحابه بخلافه، وبهم أمرنا نحن أن نتبع ونقتدى، وقد أمرنا نبينا صلى الله عليه وسلم أن يكون هدينا مخالفًا لهدى اليهود والنصارى، وإنما تجئ الموافقة فى بعض الأحكام العارضة لا فى الهدى الراتب، والشعار الدائم، ثم ذكر شيخ الإسلام شرطًا لذلك وما جاء فى حديث عاشوراء ثم أجاب عن أنه ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشىء من وجوه.

أحدها: أن هذا كان متقدما، ثم نسخ الله ذلك وشرع له مخالفة أهل الكتاب، وأمره بذلك وساق الأدلة على ذلك.

الثانى: لو فرضنا أن ذلك لم ينسخ فالنبى ﷺ وهو الذى كان له أن يوافقهم. لأنه يعلم حقهم من باطلهم بما يعلمه الله إياه، ونحن نتبعه. فأما نحن فلا يجوز لنا أن نأخذ شيئًا من الدين عنهم، لا من أقوالهم، ولا من أفعالهم بإجماع المسلمين المعلوم بالإضرار من دين الرسول ﷺ. ولو=

(م): مسألة حكم المنافع والمضار قبل الشرع مر وبعده الصحيح أن أصل المضار التحريم، والمنافع الحل، قال الشيخ الإمام إلا أموالنا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام».

(ش): حكم المنافع والمضار فيما قبل الشرع مر فى أول الكتاب عند قوله: **«ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف إلى وروده»**[1]. والكلام الآن فيما بعد ورود الشرع، والأصل فى المنافع الإذن وفى المضار التحريم خلافًا لبعضهم[2]، لنا قوله تعالى:

=قال رجل: يستحب لنا موافقة أهل الكتاب الموجودين فى زماننا لكان قد خرج عن دين الأمة.

الثالث: الكلام إنما هو فى أنا منهيون عن التشبه بهم فيما لم يكن سلف الأمة عليه. فأما ما كان سلف الأمة عليه: فلا ريب فيه سواء فعلوه أو تركوه. فإنا لا نترك ما أمر الله به لأجل أن الكفار تفعله. مع أن الله لم يأمرنا بشيء يوافقونا عليه إلا ولابد فيه من نوع مغايرة يتميز به دين الله المحكم عما قد نسخ أو بدل. ثم قال رحمه الله: ثم اعلم أن أعمالهم ثلاثة أقسام: قسم مشروع فى ديننا. مع كونه كان مشروعًا لهم، أو لا نعلم أنه كان مشروعا لهم، لكنهم يفعلونه الآن. وقسم كان مشروعا، ثم نسخة شرع القرآن. وقسم لم يكن مشروعا بحال، وإنما هم أحدثوه. انتهى.

انظر: اقتضاء الصراط المستقيم [صـ ١٦٩، ١٨٠].

(١) قال: الشوكانى، قالت الأشعرية: لا يتعلق له سبحانه حكم بأفعال المكلفين فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان، وقالت المعتزلة: إنه يتعلق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم فى ذلك.

انظر: تفصيل ذلك فى إرشاد الفحول (صـ ٧)، الإحكام للآمدى (١/١٣٤)، المنخول (صـ ١٩).

(٢) قال الشوكانى: وذهب الجمهور إلى أنه لا يعلم حكم الشيء إلا بدليل خصه أو يخص نوعه فإذا لم يوجد دليل كذلك فالأصل المنع، وذهب الأشعرى وأبو بكر الصيرفى وبعض الشافعية إلى الوقف بمعنى لا يدرى هل هنا حكم أم لا، وصرح الرازى فى المحصول أن الأصل فى المنافع الإذن وفى المضار المنع، احتج الأولون بقوله تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ فإنه أنكر على من حرم ذلك فوجب أن لا تثبت حرمته وإذا لم تثبت حرمته امتنع ثبوت الحرمة فى فرد من أفراده لأن المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة فى فرد من أفراده لثبتت الحرمة فى زينة الله وفى الطيبات من الرزق، وإذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت إباحته واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿أحل لكم الطيبات﴾ وليس المراد من الطيب الحلال وإلا لزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا وذلك يقتضى حل المنافع بأسرها، وأحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طعام يطعمه إلا أن يكون ميتة﴾ الآية =

.. ..

=فجعل الأصل الإباحة، والتحريم مستثنى، وبقوله سبحانه: ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه﴾.

وبما ثبت فى الصحيحين وغيرهما من حديث سعد بن أبى وقاص عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إن أعظم المسلمين فى المسلمين جرما من سأل عن شىء فحرم على السائل من أجل مسألته»، وبما أخرجه الترمذى وابن ماجه عن سلمان الفارسى قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن السمن والخبز والفراء قال: «الحلال ما أحله الله فى كتابه والحرام ما حرمه الله فى كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»، واحتجوا أيضًا بأنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعا ولا على المنتفع فوجب أن لا يمتنع كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بظل الجدار، ولا يرد على هذا الدليل ما قيل إنه يقتضى إباحة كل المحرمات لأن فاعلها ينتفع بها ولا ضرر فيها على المالك ويقتضى سقوط التكاليف بأسرها ووجه عدم وروده أنه قد وقع الاحتراز عنه بقوله ولا على المنتفع ولا انتفاع بالمحرمات وبترك الواجبات لضرره ضررًا ظاهرًا لأن الله سبحانه قد بين حكمها وليس النزاع فى ذلك إنما النزاع فيما لم يبين حكمه ببيان يخصه أو يخص نوعه، واحتجوا أيضًا بأنه سبحانه إما أن يكون خلقه لهذه الأعيان لحكمة أو لغير حكمة.

والثانى باطل لقوله: ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين﴾، وقوله: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا﴾، والعبث لا يجوز على الحكمة، فثبت أنها مخلوقة لحكمة، ولا تخلو هذه الحكمة إما أن تكون لعود النفع إليه سبحانه أو إلينا والأول باطل لاستحالة الانتفاع عليه عز وجل فثبت أنه إنما خلقها لينتفع بها المحتاجون إليها وإذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان فإن منع منه فإنما هو يمنع منه لرجوع ضرره إلى المحتاج إليه وذلك بأن ينهى الله عنه فثبت أن الأصل فى المنافع الإباحة.

وقد احتج القائلون بأن الأصل المنع بمثل قوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾ وهذا خارج عن محل النزاع فإن النزاع إنما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نوعه، وأما ما قد فصله وبين حكمه فهو كما بينه بلا خلاف، واحتجوا أيضا بقوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾ قالوا فأخبر الله سبحانه أن التحريم والتحليل ليس إلينا وإنما هو إليه فلا نعلم الحلال والحرام إلا بإذنه. ويجاب عن هذا بأن القائلين بأصالة الإباحة لم يقولوا بذلك من جهة أنفسهم بل قالوه بالدليل الذى استدلوا به من الكتاب والسنة كما تقدم فلا ترد هذه الآية عليهم، ولا تعلق لها بمحل النزاع، واستدل بعضهم بالحديث الصحيح الثابت فى دواوين الإسلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات» قال فأرشد صلى الله عليه وآله وسلم إلى ترك ما بين الحلال والحرام لو لم يجعل الأصل فيه أحدهما ولا يخفاك أن هذا الحديث لا يدل على مطلوبهم من أن الأصل المنع فإن استدل به القائلون بالوقف، فيجاب عنه بأن الله سبحانه قد بين حكم ما سكت عنه بأنه=

﴿خلق لكم ما فى الأرض جميعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ذكره فى معرض الامتنان، فلو لم يجز لم يمتن به، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» وأطلق الجمهور أن الأصل فى المنافع الإباحة، قال والد المصنف: ولك أن تقول الأموال من جملة المنافع، والظاهر أن الأصل فيها التحريم لقوله ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم ...»[1] الحديث، وهو أخص من الدلائل المتقدمة التى استدلوا بها على الإباحة، فيكون قاضيًا عليها إلا أنه أصل طارئ على أصل سابق، فإن المال من حيث كونه من المنافع الأصل فيه الإباحة بالدلائل السابقة، ومن خصوصيته الأصل فيه التحريم بهذا الحديث.

(م): مسألة الاستحسان قال به أبو حنيفة وأنكره الباقون، وفسر بدليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عنه عبارته، ورد بأنه إن تحقق فمعتبر، وبعدول عن قياس إلى أقوى ولا خلاف فيه، أو عن الدليل إلى العادة، ورد بأنه إن ثبت أنها حق فقد قام دليلها، وإلا ردت فإن تحقق استحسان مختلف فيه كمن قال به فقد شرع.

(ش): حكايته القول به عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى خاصة يقدح فى حكاية ابن الحاجب له عن الحنابلة أيضًا وذكر أبو الخطاب الحنبلى قول أحمد: أصحاب أبو حنيفة إذ قالوا شيئًا خلاف القياس قالوا: نستحسن هذا وندع القياس، فيدعون ما يزعمون أنه الحق بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء ولا أقيس عليه، قال أبو الخطاب: وعندى أنه أنكر عليهم الاستحسان من غير دليل، فلو كان عن الدليل لم ينكره؛ لأنه

=حلال بما سبق من الأدلة وليس المراد بقوله وبينهما أمور مشتبهات إلا ما لم يدل الدليل على أنه حلال طلق أو حرام واضح بل تنازعه أمران أحدهما يدل على إلحاقه بالحلال والآخر يدل على إلحاقه بالحرام كما يقع ذلك عند تعارض الأدلة أما ما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه كما تقدم فى حديث سلمان وقد أوضحنا الكلام على هذا الحديث فى رسالة مستقلة فليرجع إليها.

قلت: الرسالة اسمها كشف الشبهات عن المشتبهات فى كتاب الرسائل السلفية، واستدلوا أيضا بالحديث الصحيح وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام» الحديث، ويجاب عنه بأنه خارج عن محل النزاع لأنه خاص بالأموال التى قد صارت مملوكة لمالكيها ولا خلاف فى تحريمها على الغير وإنما النزاع فى الأعيان التى خلقها الله لعباده ولم تصر فى ملك أحد منهم وذلك كالحيوانات التى لم ينص الله عز وجل على تحريمها إلا بدليل عام ولا خاص وكالنباتات التى تنبتها الأرض مما لم يدل دليل على تحريمها ولا كانت مما يضر مستعمله بل مما ينفعه. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦).

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥٢/١)، (٦١٩/٢)، مسلم فى صحيحه (٨٨٦/٢)، (١٤٠٥/٣).

حق وهو معنى قوله: أنا أذهب إلى كل حديث جاء ولا أقيس عليه، أى أنا أترك القياس بالخبر وهو الاستحسان بالدليل وقال القاضى عبد الوهاب: ليس بمنصوص عن مالك إلا أن كتب أصحابنا مملوءة بذكره، والقول نص عليه ابن القاسم وأشهب، وغيرهما. انتهى.

ولابد أولاً من تبيين المراد بالاستحسان، وذكر المصنف ثلاث مقالات لهم:

الأولى: أنه عبارة عن دليل ينقدح فى نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر أن يفوه به، ورده ابن الحاجب بأنه لم يتحقق كونه دليلاً فمردود اتفاقًا، وإن تحقق فمعتبر اتفاقًا ورده البيضاوى بأنه لابد من ظهوره ليتميز صحيحه عن فاسده، فإن ما ينقدح فى نفس المجتهد قد يكون وهمًا لا عبرة له.

الثانية: أنه عدول عن قياس إلى قياس أقوى، ولا خلاف فيه أى أن أقوى القياس معمول به عند التعارض.

الثالثة: أنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تقدير الماء، وشرب الماء من السقاء، ورد بأن العادة إن ثبت جريانها بذلك فى زمنه عليه الصلاة والسلام فهو ثابت بالسنة[1] وفى زمانهم من غير إنكار فهو إجماع وإلا فهو مردود وظهر بهذا أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه، فإن تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع وهو بتشديد الراء أى لو جاز أن يستحسن بغير دليل لكان هذا نصب شريعة على خلاف ما أمر الله به ورسوله [صلى الله عليه وسلم][2] لأنه لا دليل عليه يوجب تركه.

(م): أما استحسان الشافعى التحليف على المصحف والحط فى الكتابة ونحوها فليس منه.

(ش): هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن الشافعى استحسن فى مسائل كثيرة، وجوابه يعلم مما سبق وأن الخلاف لفظى راجع إلى معنى التسمية، وأن المنكر عند أصحابنا، إنما هو جعل الاستحسان أصلاً من أصول الشريعة مغايرًا لسائر الأدلة، أما استعمال لفظ الاستحسان مع موافقة الدليل فلا ينكر، فقد قال الشافعى: أستحسن التحليف على المصحف وأستحسن أن يترك للمكاتب شىء من نجوم الكتابة، وحسن أن

---

(١) فى الأصل «بمالسنة» بدلا من «ثابت بالسنة» وهو خطأ واضح وما أثبتناه مناسب للسياق.

(٢) ما بين المعقوفتين ليس بالأصل وأثبتناه لحاجتنا للصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

يضع أصبعيه فى صماخى أذنيه إذا أذن واستحسن فى المتعة ثلاثين درهما، ونحو ذلك فلم يرد الشافعى رضى الله عنه أن دليل هذه الأمور الاستحسان.

ألا ترى أنه لم يوجب التحليف، ولا الخط، وإنما استحسن ذلك لمآخذ فقهية لا من الاستحسان المجرد كيف؟ والشافعى من أشد المنكرين للاستحسان؟ وقال: من استحسن فقد شرع[١]. هذا حاصل ما أجاب به الأصحاب، لكن رأيت فى سنن الشافعى رضى الله عنه وقد ذكر خيار الشفعة ثلاثًا وقال الشافعى: قلت: هذا استحسان منى ليس بأصل، ولابد من تأويله[٢].

(م): مسألة قول الصحابى رضى الله عنه على الصحابى غير حجة وفاقًا، وكذا على غيره؛ قال الشيخ الإمام: إلا فى التعبدى، وفى تقليده قولان لارتفاع الثقة بمذهبه إذ لم يدون.

(ش): مذهب الصحابى المجتهد ليس بحجة على صحابى آخر اتفاقًا، سواء كان مجتهدًا أم لا، أما إن كان فواضح وأما إن لم يكن فوظيفته التعليل، وليس قول المجتهد حجة فى نفسه، وإنما لم يقل المصنف مذهب الصحابى العالم كما قيده بعض الحنابلة، لأن العامى لا قول له، لأنه صادر عن غير نظر، ونقله الاتفاق تابع فيه ابن الحاجب وغيره. لكن الشيخ أبا إسحاق فى اللمع، قال: إذا اختلفوا على قولين ينبنى على القولين فى أنه حجة أم لا، فإن قلنا: ليس بحجة لم يكن قول بعضهم حجة على بعض ولم يجز تقليد واحد منهما، بل يرجع إلى الدليل، وإن قلنا: إنه حجة فيها فهما دليلان تعارضا يرجح أحدهما على الآخر بكثرة العدد من أحد الجانبين أو يكون فيهما إمام. انتهى.

وأما قول الصحابى هل يكون حجة على غير الصحابى اختلفوا فيه وللشافعى، وأحمد

---

(١) وفى رواية عن الشافعى أنه قال: القول بالاستحسان باطل، وقال الشافعى فى الرسالة الاستحسان تلذذ ولو جاز لأحد الاستحسان فى الدين لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم ولجاز أن يشرع فى الدين فى كل باب وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعًا. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٢٤٠، ٢٤١).

(٢) قلت: تتبعت ما نسبه الشارح للشافعى فى مسألة الخيار فوجدته ليس من كلام الشافعى وإنما عزاه الشافعى إلى ابن ابن ليلى، ومن أراد الوقوف على كلام الشافعى فى إبطال الاستحسان فعليه بالرجوع إلى كتاب إبطال الاستحسان من الأم فى الجزء السابع من صحفة ٢٦٧ إلى ٢٧٧، وكذلك الرجوع إلى باب الاستحسان من الرسالة ففيهما ما يقنع بأن الشافعى أنكر الاستحسان انتهى.
انظر: الأم جـ٧ صفحة (١١٤) باب الشفعة.

قولان، والجديد أنه ليس بحجة وادعى الشيخ الإمام أن الشافعي استثنى من قوله فى الجديد ليس بحجة الأمر التعبدى الذى لا مجال للقياس فيه، قال: لأن الشافعي، قال فى اختلاف الحديث: روى عن على رضى الله عنه «أنه صلى فى ليلة ست ركعات فى كل ركعة ست سجدات»[1] ولو ثبت ذلك عن على قلت به؛ فإنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه نقله توقيفًا. هذا كلام الشافعي.

وذكر الأصوليون هذا من تفاريق القديم فالظاهر أنه حجة قديما وجديدا؛ لأنه يفيد ظنا لا معارض له. قلت: ولا نقل عن المصنف ووالده فى ذلك، وقد جزم به ابن الصباغ فى كتاب الإيمان من كتابه المسمى بالكامل والإمام فى المحصول فى باب الأخبار وإذا قلنا إنه ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده ينبنى على أنه هل يجوز للمجتهد تقليد المجتهد؟ فإن جوزناه مطلقا فتقليد الصحابى أولى، وإن منعناه ففى الصحابة ثلاثة أقوال للشافعي الجديد: أنه لا يجوز مطلقًا، الثانى: يجوز، والثالث وهو قديم: إن انتشر جاز وإلا فلا وأما غير المجتهد من العامة فهل يجوز لهم تقليده وهو مراد المصنف؟.

فيه خلاف حكاه إمام الحرمين وقال: إن المحققين على الامتناع، وليس هذا؛ لأنهم دون المجتهد من غير الصحابة، فهم أجل قدرًا بل لأن مذاهبهم لا يوثق بها فإنها لم تثبت حق الثبوت، كما تثبت مذاهب الأئمة الذين لهم أتباع وبهذا جزم ابن الصلاح فى كتاب الفتيا، وزاد أنه لا يقلد التابعين أيضًا ولا غيرهم ممن لم يدون مذهبه وأن التقليد يتعين للأئمة الأربعة دون غيرهم؛ لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عامها، وأما غيرهم فنقلت عنهم الفتاوى مجردة، فلعل لها مكملاً أو مقيدًا أو مخصصًا لو انبسط كلام قائله لظهر خلاف ما يبدو منه، بخلاف هؤلاء الأربعة فامتناع التقليد إذن لتعذر نقل حقيقة مذهبهم وذهب غيرهم إلى أنهم يقلدون لأنهم قد نالوا رتبة الاجتهاد، وهم بالصحبة. يزدادون رفعة، قال المصنف: وهذا هو الصحيح عندى غير أنى أقول: لا خلاف بين الفريقين فى الحقيقة، بل إن تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقًا وإلا فلا لا لكونه لا يقلد بل لأن مذهبه لم يثبت حق الثبوت.

قلت: الخلاف يتحقق من وجه آخر ذكره ابن برهان فى الأوسط فقال: تقليد الصحابة مبنى على جواز الانتقال فى المذاهب فمن منعه منع تقليدهم؛ لأن فتاويهم لا يقدر على استحضارها فى كل واقعة، وإلى العلة الأولى أشار المصنف بقوله: لارتفاع الثقة بمعرفة مذهبه إذ لم يدون والمأخذ الذى ذكره ابن برهان للمنع حسن أيضًا، وما

---

(١) رواه البيهقى فى سننه (٣٤٣/٣) كتاب الاستسقاء.

ذكره فى هاتين المسألتين أعنى الحجة والتقليد قد صرح به الغزالى والرازى والآمدى، وغيرهم وأفردوا لكل حكم مسألة فتوهم صاحب الحاصل، خلاف ذلك وخلط مسألة بمسألة وتابعه عليه البيضاوى فوقع فى الغلط، ولا يلزم من كون قوله غير حجة أن لا يقلد ألا ترى إلى المقلدين غيرهم، فإنهم يقلدون، وليست أقوالهم بحجة.

(م): وقيل حجة فوق القياس فإن اختلف صحابيان فكدليلين، وقيل: دونه، وفى تخصيصه العموم قولان، وقيل: حجة إن انتشر، وقيل: إن خالف القياس، وقيل: إن انضم إليه قياس تقريب وقيل: قول الشخص فقط وقيل: الخلفاء الأربعة، وعن الشافعى إلا عليًّا رضى الله عنه.

(ش): يخرج مما سبق ثلاثة أقوال أحدها: أنه غير حجة مطلقًا.

والثانى: غير حجة إلا فى التعبد.

والثالث: غير حجة ولكن يصلح للتقليد.

والرابع: عن القديم أنه حجة مطلقًا يقدم على القياس، وهو قول مالك وأكثر الحنفية وعلى هذا فإن اختلف صحابيان كان كدليلين تعارضا فيرجح أحدهما بدليل.

والخامس: حجة دون القياس وعلى هذا فتخصيص العموم حكاها الرافعى فى الأقضية بلا ترجيح، أحدهما: الجواز؛ لأنه حجة شرعية، والثانى: المنع؛ لأنه محجوج بالعموم وقد كانت الصحابة يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم، قال المصنف: وهذه المسألة غير التى سبقت فى باب التخصيص حيث قلنا: إن العام لا يخص بمذهب الراوى، ولو كان صحابيًّا، أى سواء كان قوله حجة أولا، والمذكور هنا: أنا إن فرعنا على أن قوله حجة دون القياس ففى التخصيص به قولان، وهذا سواء كان الصحابى راويًا أم لا قلت: لكن قوله فى الأول لا يخص به سواء كان قوله حجة أم لا فيه نظر، فإن الشيخ أبا إسحاق وغيره قالوا هناك: إن قلنا قوله ليس بحجة امتنع التخصيص به قطعًا، وإن قلنا: حجة، ففى التخصيص به وجهان، وإنما جعل المصنف الوجهين مفرعين على القول بأنه حجة دون القياس وإن أطلقها مرة؛ لأنهما لو كانا مفرعين على أنه حجة فوق القياس لم يجز خلاف عندنا فى التخصيص به، وإذا قطع الشافعى رضى الله عنه وغيره من الأئمة قبولهم بجواز التخصيص بالقياس فلئن يخص بما فوقه أولى.

والسادس: إن انتشر ولم يخالف فهو حجة ونقله الأصوليون عن القديم أيضًا لكن قال ابن الصباغ فى العدة: إنما احتج الشافعى بقول عثمن فى الجديد فى مسألة البراءة من العيوب، لأن مذهبه أنه إذا انتشر ولم يظهر له تخالف كان حجة. انتهى. واعترض

الغزالى، وقال: السكوتى ليس بقول فأى فرق بين إن انتشر أو لا قال الهندى: والعجب منه فإنه تمسك بمثل هذا الإجماع فى القطع على أن خبر الواحد والقياس حجة، ولعله إنما قال ذلك لاعتقاده أن حجته لو قيل بها ليس على طريق الإجماع بل بغيره وهو الحق، وحينئذ فلا يكون لسكوت الغير فى حجته مدخل.

والسابع: إن خالف القياس كان حجة، وإلا فلا، وقال ابن برهان فى الوجيز: إنه الحق البين، وإن نصوص الشافعى رحمه الله ورضى عنه يدل عليه.

والثامن: حجة إن انضم إليه قياس التقريب حكاه الماوردى قولاً للشافعى.

والتاسع: قول الشيخين أبو بكر وعمر رضى الله عنهما حجة دون غيرهما.

والعاشر: قول الخلفاء الأربعة حجة دون غيرهم وإذا تأملت هذه المذاهب عرفت أن بعضها ينظر إلى القائلين كهذا وما فعله، وبعضها إلى صفة القول كالثلاثة التى قبلهما.

والحادى عشر: قول الخلفاء الأربعة إلا عليًّا، وهذا أخذوه من قول الشافعى فى الرسالة القديمة أن الصحابة إذا اختلفوا وفى إحدى الطريقين أبو بكر أو عمر أو عثمان رجح ولم يذكر عليًا فاختلف أصحابنا على ثلاثة أوجه حكاها القفال فى أول شرح التلخيص.

أحدها: أن حكمة حكمهم وإنما تركه اختصارًا أو اكتفاء بذكر الأكثر، وهذا ما اختاره ابن القاضى فقال: قاله يعنى الشافعى فى أبى بكر وعمر وعثمان نصا وقلته فى علىٍّ تخريجًا.

والثانى: إنما لم يذكره لأنه كان يرمى بالتشيع فأراد نفى الريبة عن نفسه، وهذا ساقط.

والثالث: وصححه القفال وجماعة أنه إنمَا لم يذكره لأنه ليس فى قوله من القوة والحجة، كما فى قولهم: وليس ذلك لتقصير فى قوته الاجتهادية معاذ الله بل قالوا: وسبب ذلك أن الصحابة كانوا كثيرين إذ ذاك، وكان الخلفاء الثلاثة تستشيرهم كما فعل أبو بكر رضى الله عنه فى مسألة الجدة[1] وعمر رضى الله عنه فى الطاعون وغير

---

(١) مسألة الجدة: عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال: جاءت الجدة إلى أبى بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال: مالك فى كتاب الله تعالى شيء، وما علمت لك فى سنة نبى الله ﷺ شيئًا فارجعى حتى أسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ فأعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن سلمة فقال مثل ما قال المغيرة، فأنفذه. رواه أبو داود فى سننه بهذا اللفظ (٣/ ٣١٧)، ورواه بألفاظ متقاربة الإمام مالك فى الموطأ (٢/٥١٣)، الدارمى فى=

ذلك فكان قول كل منهم كقول أكثر الصحابة، ولما آل الأمر إلى علـى رضـى الله عنـه خرج إلى الكوفة، وما مات خلق من الصحابة رضى الله عنهم فلـم يكـن قولـه كقولهـم لهذا المعنى لا نقصان فيه كرم الله وجهه، ورضى عنه، وهذا ما حكاه المصنـف هنـا مـن الأقوال فى هذه المسألة، وإذا نظرت كلامه فيما سيأتى فـى بـاب التـراجيح حيـث قـال: وثالثها فى موافق الصحابى إن كان.

حيث ميزه النص كزيد إلى آخره يجتمع أقوال آخر **أحدها**، أنه غير حجة ولا ترجيـح به.

وثانيها: غير حجة ولكن يصلح للترجيح.

وثالثها: غير حجة ولا ترجيح فيه إلا أن يكون أحد الربعة فيرجح به فقط.

رابعها: يترجح بمن ميزه نص.

(م): أما وفاق الشافعي زيدًا رضى الله عنه فى الفرائض فلدليل لا تقليدًا.

(ش): لما بين أن الصحيح فى المذاهب أن قول الصحابى لا يحتج به، استشعر سـؤالاً، وهو أن الشافعى رضى الله عنه نظر فى مواضع اختلاف الصحابة فى الفرائـض، واختـار مذهب زيد حتى تردد قوله: حيث ترددت الرواية عن زيد، وأجاب: بأن ذلك لـم يكـن تقليدًا، ولكن رجح عنده مذهبه من وجهين:

أحدهما: قول النبى ﷺ: «أفرضكم زيد»[١].

والثانى: قال القفال: ما تكلم أحد من الصحابة فى الفرائض إلا وقـد وجـد لـه قـول فى بعض المسائل هجره الناس بالاتفاق إلا زيدًا فإنه لم يقل بقول مهجور بالاتفاق.

وذلك يقتضى الترجيح كالعمومين إذا وردا وقد خص أحدهما بالاتفاق دون الثـانى، كان الثانى أولى واعترض الرافعى رحمه الله بأنه إن رجح عنده مذهـب زيـد لدليـل فهـو اجتهاد وافق اجتهاده، وإن لم يكن عن دليل لم يخرج عن كونه تقليدًا، والجواب: أنه لم يذهب إلى ما صار إليه إلا عن دليل لكنه استأنس بما يرجح عنده من مذهب زيـد، وربما ترك به القياس الجلى فى بعض الصور وعضض قوله بالقياس الخفى، كما نقول فـى قـول الواحد من الصحابة إذا اشتهر ولم يعرف له مخالف، فباعتبار الاستئناس قيـل: إنه أخـذ مذهب زيد، وباعتبار الاحتجاج، قيل: إنه لم يقلده.

=سننه (٣٥٩/٢)، الترمذى فى سننه (٣٦٦/٤).

(١) أخرجه الترمذى فـى سننه وقـال: حسن صحيح (٦٢٣/٥)، البيهقـى فـى السنن الكـبرى (٧٨/٥)، ابن ماجه فى سننه (٥٥/١)، كنز العمال (٦٨٤/١١).

واعلم أن الشافعي رضي الله عنه خرج في مواضع كثيرة من كتبه الجديدة بتقليد الصحابة، فقال في الأم، في قتال المشركين: وكل من يحبس نفسه فالترهيب تركنا قتله اتباعًا لأبي بكر يرحمه الله، ثم قال: وإنما قلنا: هذا اتباعًا لا قياسًا. وقال في البويطي: لا يحصل تفسير المتشابه إلا بسنة عن رسول الله ﷺ، أو خبر عن أصحابه أو عن واحد من أصحابه أو إجماع العلماء هذا لفظه.

(م): مسألة الإلهام إيقاع شيء في الصدر يثلج به الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه، وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصومًا بخواطره خلافًا لبعض الصوفية.

(ش): معنى يثلج: يطمئن. وهو بضم اللام وفتحها لغة ذكرها الجوهري، ويقال في ماضيه: بفتح اللام وجرها على اللغتين، ذكره الإلهام في هذا الباب لم يفعل أصحابنا، إنما ذكره الحنفية منهم أبو زيد وقد نقل ابن السمعاني كلامه في القواطع، قال أبو زيد: الإلهام ما حركه القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال به ولا نظر في حجة، قال: والذي عليه جمهور العلماء أنه خيار لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح له علمه بغير علم وقال بعض الجبرية[1]: إنه حجة بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله ﷺ، واحتج بقوله تعالى: ﴿**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها**﴾ [الشمس: ١، ٢] أي: عرفها بالإيقاع في القلب، وبقوله تعالى: ﴿**فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا**﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: «اتقوا فراسة المؤمن»[2]، وقوله عليه

---

(١) سموا جبرية لأنهم يقولون إنا مجبرون على أفعالنا فغلوا في إثبات القدر، وهم أتباع الجهم ابن صفوان الترمذي زعيم المعطلة، يقولون أن أفعالهم وحركاتهم اضطرارية كحركة المرتعش والعروق النابضة وكحركات الأشجار في مهل الريح، وإضافتها إلى الخلق عندهم مجاز، وإنما الله هو فاعل تلك الأفعال فهي فعله حقيقة لا أفعالهم، والعبد ليس له قدرة ولا إرادة ولا فعل له ألبتة، ولا شك في فساد مذهبهم، وأدلة الكتاب والسنة بل والعقل متواطئة على رده وإبطاله وكل من له أدنى عقل يعرف فساد مذهبهم. انتهى.
انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (صـ ٢٨٥، ٢٩٠)، الملل والنحل للشهرستاني (١/١٣٤).

(٢) حديث: «اتقوا فراسة المؤمن» أخرجه الترمذي في سننه عن أبي سعيد الخدري (٥/٢٩٨)، الطبراني عن أبي أمامة في المعجم الكبير (٨/١٢١). والفراسة، بكسر الفاء: اسم من التفرس، وهو التثبيت والنظر، وبالفتح: الحذف بركوب الخيل وأمرها كالفروسية.
انظر: مختار الصحاح (صـ ٥٣٣)، ترتيب القاموس المحيط (٣/٤١٣).

الصلاة والسلام: «الإثم ما حاك فى قلبك فدعه وإن أفتاك الناس وأفتوك»[1]، فقد جعله عليه الصلاة والسلام شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى، فثبت أن الإلهام حق وأنه وحى باطن إلا أن العبد إذا عصى الله وعمل بهواه حرم هذه الكرامة، وأما حجة أهل السنة فقوله تعالى: ﴿**وقالوا لن يدخل الجنة إلآ من كان هودًا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾ [البقرة: ١١١]، فألزمهم الكذب لعجزهم عن إظهار الحجة، والإلهام حجة باطنة لا يمكن إظهارها، وأناب الأمر بالنظر والاعتبار، ولم يأمر بالرجوع إلى القلب، وكذلك حديث معاذ بم يحكم، ولم يذكر فيه إلهام القلب، ولأن الإلهام قد يكون من الله ومن الشيطان، ومن النفس ولا علامة قطعية على التعيين، وأما قوله: ﴿**فألهمها فجورها**﴾ [الشمس: ٨] أى عرفها طريق العلم قال ابن السمعانى: وإنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله ذلك بعبده بلطفه كرامة له، ويقول فى التمييز بأن الحق والباطل: والحق من ذلك أن كلما استقام على شرع النبى ﷺ، ولم يكن فى الكتاب أو السنة ما يرده فهو مقبول، وما لا فمردود، ويكون من تسويلات النفس، على أن لا ننكر زيادة نور من الله تعالى كرامة للعبد، وزيادة نظر فأما أنه يرجع إلى قلبه فى جميع الأمور كلها فقول لا نعرفه.

قلت: وممن أثبته الإمام شهاب الدين السهروردى قال فى بعض أماليه: هو علوم تحدث فى النفوس المطمئنة الزكية، وفى الحديث: «إن من أمتى محدثين مكلمين وإن عمر منهم»[2]، وقال تعالى: ﴿**فألهمها فجورها وتقواها**﴾ أخبر أن النفوس ملهمة، فالنفس الملهمة علومًا لدنية هى التى تبدلت صفتها واطمأنت بعد أن كانت أمارة، ثم نبه على أمر حسن يرتفع به الخلاف، فقال: وهذا النوع لا تتعلق به المصالح العامة من عالم الملك والشهادة، بل تختص فائدته بصاحبه دون غيره، إذا لم يكن له ثمرة السراية إلى الغير على طريق العموم وإن كانت له فائدة تتعلق بالاعتبار على وجه خاص قال: وإنما لم يكن له ثمرة السراية إلى الغير طريق العموم من صفائح الملك لكون محله النفس، وقربها من الأرض والعالم السفلى، بخلاف المرتبة الأولى، وهى الوحى الذى قام به الملك الملقى؛ لأن محله القلب المجانس للروح الروحانى العلوى وقال فى كتابه رشف النصائح الإيمانية: غسلت بتوفيق الله كتاب ابن سينا المترجم بالشفاء، نحو اثنى عشر مجلدًا بإذن شريف مقدس نبوى.

---

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (١٩٨٠/٤)، الترمذى فى سننه (٥١٥/٤)، الدارمى فى سننه (٢٤٦/٢)، عن النواس بن سمعان الأنصارى.

(٢) الحديث بألفاظ متقاربة عن عائشة رضى الله عنها بصحيح مسلم (١٨٦٤/٤)، وعن أبى هريرة رضى الله عنه بكنز العمال (٥٧٧/١١).

فائدة: أهمل المصنف سد الذرائع[١] عند المالكية وبسطه فى شرح المختصر.

(م) خاتمة قال القاضى حسين: مبنى الفقه على أن اليقين لا يرفع الشك، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير والعادة محكمة، قيل: والأمور بمقاصدها.

(ش): زعم القاضى الحسين أن مبنى الفقه على هذه القواعد الأربع وزعم بعضهم أنه أهمل خامسة وهى: الأمور بمقاصدها، وقال: الإسلام بنى على خمس والفقه مبنى على هذه واستحسنه بعضهم بأن الشافعى رضى الله عنه قال يدخل فى حديث: «إنما الأعمال بالنيات»[٢]، ثلث العلم واعتذر آخرون عن القاضى الحسين فى إهمالها لرجوعها إلى

---

(١) سد الزرائع: السد المنع، والذريعة: الوسيلة إلى الشىء، وهى المسألة التى ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحذور، ومعنى سدها: حسم مادة وسائل الفساد دفعًا لها، فمتى كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى المفسدة منع منه.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٤٦)، الإحكام لابن حزم (٢/٦)، شرح التنقيح (صـ ٤٤٨). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والذريعة ما كان وسيلة وطريقا إلى الشىء، لكن صارت فى عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل الذريعة الفعل الذى ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم لا حظ، أما إذا أفضت إلى فساد ليس هو فعلا كإفضاء شرب الخمر إلى السكر وإفضاء الزنا إلى اختلاط المياه أو كان الشىء نفسه فسادًا كالقتل والظلم فهذا ليس من هذا الباب. وأقسامها ثلاثة:

الأول: ما هو ذريعة لا يحتاج بها كسب الأوثان فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وكذلك سب الرجل والد غيره فإنه ذريعة إلى أن يسب والده، وإن كان هذا لا يقصدهما مؤمن.

الثانى: ما هو ذريعة وهو مما يحتال به كالجمع بين البيع والسلف، وكاشتراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن تارة وبأكثر أخرى، وكالاعتياض عن ثمن الربوى بربوى لا يباع بالأول نسأ، وكقرض بنى آدم.

الثالث: ما يحتال به من المباحات فى الأصل كبيع النصاب فى أثناء الحول فرارًا من الزكاة وكإغلاء الثمن لإسقاط الشفعه.

انظر: الفتاوى الكبرى (٢٥٦/٣) وما بعدها.

(٢) حديث أمير المؤمنين أبى حفص عمر بن الخطاب رضى الله عنه مرفوعا: «إنما الأعمال بالنيات ...إلخ» رواه البخارى فى صحيحه (ك الإيمان ٢٠/١)، (ك العتق وفضله ١١٩/٣)، (ك بدء الخلق ٢/١)، (ك مناقب الأنصار ٢٥٢/٤)، (ك النكاح ١١٨/٦)، (ك الإيمان والنذور ٢٣١/٧)، صحيح مسلم (ك الإمارة ١٥١٥/٣)، سنن أبى داود (ك الطلاق ٦٥١/٢) كلها بألفاظ مختلفة فهو متواتر، قال النووى: دل الحديث على أن النية معيار لتصحيح الأعمال فحيث صلحت النية صلح العمل وحيث فسدت فسد العمل. انتهى. لذا قال الشافعى وغيره: هو ثلث الدين، وقيل هو ربع الإسلام وقال الشافعى: يدخل فى سبعين بابا من الفقه. =

قاعدة: تحكم العادة كما سنبينه، والتحقيق أنه إن أريد رجوع الفقه إلى الخمس فتعسف، وقول جملى وقد رجعها الشيخ عز الدين إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد ولو ضايقه مضايق لقال: أرجع الكل إلى اعتبار المصالح فإن درء المفاسد من جملتها وإن أريد الرجوع بوضوح تفصيلى فإنها تربو على المتين ثم المراد بها ما لا يخص باب من أبواب الفقه، وهو المراد هنا، ويسمى بالقاعدة فى اصطلاح الفقهاء، وأما ما يخص بعض الأبواب فيسمى الضوابط، ولابد من الإشارة إلى قول جملى فى هذه القواعد فتقول:

القاعدة الأولى: اليقين لا يرفع بالشك، وأصلها: «لا ينصرفن حتى يسمع صوتا أو يجد ريحًا»[1] وله أمثلة أحدها: انتفاء الأحكام عن المكلفين يقين فلا يزال بالشك، بل بدليل مثبت له أو لسببه، إذ لا حكم إلا بالشرع، والدليل منطوق وحى والمنبت له مفهومه أو معقوله، والمثبت لسببه البينات والعيان نحو الزوال وآلات المواقيت.

وثانيها: انتفاء الأفعال وعدم وقوعها من الإنسان يقين فلا يزال بالشك.

وثالثها: ثبوت الأحكام عند قياس سببها المقتضى بيقين شرعى فلا يزال بالشك، بل بمانع يزيل بنفيه أصل عدمه، من أجل هذا الاشراف اللفظ عن حقيقة من شمول عام، ووجوب مأمور، وحرمة منهى إلا لعارض أرجح، ولا يزول حكم فعل وضوء مثلاً إلا لناسخ فعل أخر كحدث وبهذا التقرير تبين أنه لا تختص هذه القاعدة بالفقه كما يوهمه كلام القاضى، بل تجرى فى أصوله ويمكن رجوع غالب مسائل الفقه إلى هذه القاعدة إما بنفسها أو بدليلها، ولأجل هذه القاعدة كان الاستصحاب حجة، ولم يكن على المانع فى المناظرة دليل وكان القول قول نافى الوطء غالبًا، ولو وجد الماء الراكد متغيرًا، فإن علم أنه لطول المكث فطهور أو لنجاسة فنجس، وإن أشكل فهو على أصل الطهارة، نص عليه فى الأم، والبويطى ولو رأى كلبًا يلغ فى ماء كثير فشك هل شرب منه حتى نقص عن القلتين أم لا؟ فهو على الكثرة ما لم يعلم نقصه، ويكون طاهرًا ذكره الحاوى قال فى البحر: وهو صحيح.

=انظر: الأربعين النووية (صـ ٤) وما بعدها.

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٦٤/١)، مسلم فى صحيحه (٢٧٦/١)، الإمام أحمد فى المسند (٣٩/٤، ٤٠)، أبو داود فى سننه (٤٠/١)، ابن ماجه فى سننه (١٧١/١)، البيهقى فى سننه (٢٥٣/٢)، النسائى فى سننه (٩٨/١)، وفى الحديث قاعده عظيمة من قواعد الفقه، وهى قطع الشك باليقين، أى أن الأشياء يحكم ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك، ولا يضر الشك الطارئ عليها. انتهى.

القاعدة الثانية[1]: الضرر يزال ولعلها شرط الفقه فإن مقصود الأحكام الفقهية مهمات جلب المنافع ودفع المضار، فالقسم الثانى كله وبعض الأول مثال لهذه القاعدة إذ يشمل الباب على حدود الجنايات وفصل الخصومات، فالحدود لدفع الضرر عن الضروريات الخمس الشرعية فى كل مسألة المجموع فى آية الممتحنة[2] فما سبق فى المناسبة، فالشرك مضرة فى الدين فيزال بقتال المشركين المحاربين والمرتدين ﴿**حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله**﴾[3]، فلا يبقى إلا مسلم أو مسالم بهدنة أو بجزية، ومن حفظ الدين الانقيادى الملازم للإيمان الحقيقى تقرير مبانى الإسلام المزيلة ضرر الغفلة والقسوة على الشهوات الحسية، والدعوات النفسية، ومنهم إيجاب تبليغ الرواة المزيل ضرر الدين ودراية الدين المزيل ضرر الشبه والشكوك.

ومن ثم كان الإقامة بحجج الأصول من فرائض الكفايات، والسرقة مضرة فى المال، ومثلها المحاربة والإتلاف والغصب والتفويت فيزال بقطع السارق والمحارب، وبضمان المتلفات والغصوب بأنواعها، وبالحجر على الصبى والمجنون والسفيه والمفلس والراهن والعبد والمريض، فيما زاد على الثلاث وسائر أنواع الحجر التى أنهيت إلى نحو الخمسين، والزنا مضرة فى النسل[4]، ومثله الاستفراش[5] قبل تبين الحال، والإلحاق البهتانى والاتهام[6] فيزال بحد الزانى رجمًا وجلدًا، فإنه مع ذلك ينزجر أو يقل فساده، وبالعدد والاستبراء، وباللعان وتحريم خفى البهتان، وبدعوى النسب والإقرار به، والقتل وقد يفضى إلى قطع الأطراف.

---

(١) قوله فى الأصل بالمخطوط «القاعدة الثالثة» وهو خطأ وما أثبتناه هو الصواب.

(٢) وهى الآية ١٢ من سورة الممتحنة قال تعالى: ﴿يأيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئًا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن﴾ الآية.

(٣) سورة الأنفال ٣٩. قال شيخ الإسلام ابن تيمية فى الفتاوى: «إذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال» وقال: لأن فتنة القتل طارئة وفتنة الشرك دائمة. انتهى.

(٤) قلت: سبق ذكر أن التعبير بلفظ: «مضرة فى النسب» أبلغ لأن النسل لا ينقطع بالزنى وهو مشاهد إلا أنه يخلط الأنساب وعكر صفو السلالات عفا الله المسلمين من ذلك والحمد لله الذى حرم علينا الزنا.

(٥) الاستفراش: وهو إلحاق الولد المتهمة أمه لمالك الفراش وهو الزوج وهو فى حديث رسول الله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

انظر: لسان العرب (٣٣٨٢/٥)، القاموس المحيط (صـ ٧٧٥) والحديث بلفظ: «الولد لصاحب الفراش» فى البخارى (١٩١/٨)، مسند الإمام أحمد (٤٠٩/٢، ٤٩٢)، وله ألفاظ أخرى.

(٦) فى الأصل «الابنهام» وهو خطأ.

ونحوه مضرة فى النفس تزال بالقصاص أو الدية، وبحل الميتة للمضطر وإتلاف المكره مالاً وتلفظه بالكفر والبهتان إن ضر فى النسل فقد تقدم، أو فى العرض فيزال ضرره بالتعزير أو بحد القذف، وزوال العقل مضرة فى ذلك كله فيزال بتحريم المسكر وبالحد، والصيال على الدين أو المال أو البضع أو النفس أو الأطراف أو غير ذلك مضرة فيزال بدفع الصائل، وإن أتى على نفسه، وأما الخصومات المضرة فى ذلك كله فيزال بأن يفصلها إمام مقسط فيعتمد الحق فى الدعاوى والبينات والإقرار، قال بعضهم: فهذه القاعدة ترجع إلى تحصيل المقاصد أو تقريرها بدفع المفاسد أو تخفيفها، ويدخل فيها: «الضرر لا يزال بالضرر» ومن ثم لا تجب العمارة على الشريك فى الجديد، وإذا وقع جريح على جرحى، وإذا وقع فى نار ولم يمكنه الخلاص إلا بأن يرمى نفسه فى ماء يموت فيه، وقطع السلعة التى يخاف منها ووجوب القصاص على المكره على القتل، وكذلك: «الضرورات تبيح المحظورات» لشرط عدم نقصانها عنها، ومن ثم جاز، بل وجب أكل الميتة عند المخمصة.

الثالثة: المشقة تجلب التيسير، ومثالها موجود فى العبادات والمعاملات والأنكحة والجنايات أما العبادات: فكون الصلاة خمسًا فقط، وكون مجموعها سبعة عشر ركعة وتفريقها على أوقات الفراغ توسعًا، وإباحة الجمع والقصر فيها للمسافر واغتفار الفعل الفاحش فى الصلاة للخائف، وكيف أمكنه لمن اشتد خوفه وإسقاطها بالأعذار من حيض أو صبى أو جنون، واشتراط الطهارة فيها عن نجاسة تفحش لا غير، والاكتفاء فيها بالتطهير برش فى بول صبى أو إبقاء أثر إذا عسر زواله، وإخراج شعر المأكول ولبنه وأنفحته والمسك وقاربه، ونحو ذلك منها، واشتراط الوضوء فى الأعضاء الأربعة دون جميع البدن وعند الحدث لا عند كل صلاة.

وحصر الأحداث فيما يقل وجوده مع أنه أربعة فقط، والجناية فيما ندر، وإقامة التراب بدل الماء فى مواضعه، ومسح الخف والرأس مقام الغسل، وأحكام الحيض والاستحاضه وجعل المطهر الماء العام الموجود المتيسر الحصول، وعدم تنجيسه ببعض النجاسات، وعدم إفساده ببعض المغسولات والمغيرات وإعادة الطهورية إليه بعد سلبها باستعمال أو تنجس أو غير ذلك، والاكتفاء فى القبلة بمجتهد البلد ومحاريب المسلمين وعدم اعتبارها فى حق العاجز والخائف، ومسافر يتنفل.

وفى عورة غير الحرة السرة والركبة، والعفو عن بعض الأفعال والأقوال، والاكتفاء بما يستطاع فى أركان الصلاة وشروطها فى الخوف والأمن وإسقاط الأعذار للجمعة والجماعة، وعدم مخاطبة الناقص بها وندبية العبد، والاستسقاء والكسوفين دون إيجابها،

وجعل الجنازة فرض كفاية، كل ذلك تيسير جلبه مشقة ما سوى ذلك، وتقريره تعالى نصب الزكوات مع اشتراط الحول، والسوم، وتقليل الواجب ورعاية العشر ونصفه، واعتبار المتمكن للأداء والضمان وما يعفى عنه من خيل ورقيق وعقار وغير ذلك وتعيين الأصناف المستحقين، وتجويز التعجيل والتوكل واستحباب صدقة التطوع الشاق تركها على سخى أو متقرب إلى الله تعالى، أو رقيق القلب رحمة من غير تقييد بجنس ولا قدر ولا مصر ولا زمان ولا مكان وتقديره الصيام بشهر، وإلى الليل فقط، والعفو عما يشق وإباحة الفطر، وبالعذر واستحباب صيام التطوع.

وكونه بنية من النهار وإباحة الخروج منه لمن يشاء وتوسيع القضاء نحوًا لهم ونحوه، وتقديره تعالى وجوب الحج بالاستطاعة والمواقيت بأماكنها المقاربة للحرم، وتقليل الأعمال، وتوسيع وجوبه، وتجويز النيابة فيه، وإباحة محظوراته بالعذر، وتقدير كفاراته، وتجويز التحلل بالإحصار والفوات وشبهه، وإيجابه تعالى الجهاد على الكفاية، وفى السنة كلها مرة واحدة، وتجويز المتحرف للقتال والتحيز إلى فئة، والفرار لأكثر من الضعيف وإحلال الغنائم، وتملك النساء والصبيان، وقبول الجزية ونحوه، وعفوه تعالى عن لغو اليمين وتكفيرها قبل الحنث، والتخيير بينها وبين المنذور لجاجا[1] واستحبابه تعالى العتق والتدبير والكتابة من غير وجوب ولا تحريم، وإباحته تعالى الطيبات والتشبع منها، والتداوى حتى بالنجس وللملابس غير النقدين والحرير الصرف وإباحة الذبائح من كل مناكح ونحوه، وأنواع الصيد وأما الأموال فإحلال الله تعالى البيع من غير إيجاب له وإطلاقه فى الأماكن والأزمان، وإثبات الخيار فيه، ثم جعله لازمًا، وإباحة الرد بالعيب وخلف الشرط، وتجويز الإقالة والتحالف، وتأجيل الثمن فى أى جنس، وبأى قدر، والنهى عن العقود المؤدية وإباحة العرايا والقرض، والسلم والحوالة والرهن والصلح، والضمان وإحلاله الإجارة والعارية وتجويز عقد الإرفاق وجعلها غير لازمة كالوكالة والقراض والشريكة العارية والوديعة، وشرعية الأوقاف والهبات والهدايا والمواريث والوصايا، وإحياء الموات، واللقطة، ومن ذلك الشفعة والقسمة وما يرهم ضررًا.

---

(١) لجَّ فى الأمر: تمادى عليه وأبى أن ينصرف عنه، وفى الحديث: «إذا استلج أحدكم بيمينه فإنه آثم ماله عند الله كفارة» وهو استفعل من اللجاج، ومعناه أن يحلف على شىء ويرى أن غيره خير منه فيقيم على يمينه ولا يحنث فيها ويترك الكفارة، فإن ذلك آثم له من التكفير والحنث وإتيان ما هو خير، وقيل: هو أن يتمادى فيها ولا يكفرها ويزعم أنه صادق.

انظر: لسان العرب (٥/٣٩٩٨، ٣٩٩٩)، القاموس المحيط (صـ ٢٦١)، الأشباه والنظائر للسيوطى (صـ ٥٧)، مسند الإمام أحمد (٢/٢٧٨)، سنن ابن ماجه (٢١١٤)، السنن الكبرى للبيهقى (١٠/٣٣)، والحديث عندهم بألفاظ مختلفة.

وأما النكاح فإباحته من غير إيجاب وإطلاقه فى غير المحارم، وتجويز مثنى وثلاث ورباع ومن غير معاينة، وإطلاق الاستمتاع فيه، وتفويضه للأولياء، وتقرير أنكحة الكفار وتجويز فسخه بأسباب الفسخ وإطلاق الصداق فى الجنس والقدر وتشطيره، وإسقاطه بالمفارقة، وإيجاب القسم وحسن المعاشرة، وإباحة الخلع والطلاق والرجعة ومطالبة الولى، وتحريم الظهار، وإعادة الحل للمظاهر بالكفارة، وإيجاب النفقات وجعلها على الموسر قدره وعلى المقتر قدره وأما الجنايات فبالعصمة فى غير العمد المحض ورعاية المماثلة، وتحريم المثلة.

وتجويز العفو وقتال البغات والإعلام بأنه تعالى لم يجعل شفاء فيما حرم، وإنما الخمر داء وأن التعريض ليس بقذف وجعل الإمامة والقضاء على الكفاية، واعتماد الظاهر ولو بالاجتهاد وإثابة من أخطأ دون تأثيمه ورد شهادة المتهم وقبول غيرها، واليمين مع الشاهد، ورجل مع امرأتين والنسوة الخلص فى مواطن الحاجة ومن جعل الدية من هذا فقد وهم؛ لأنها زاجرة عن ضرر المجنى عليه وجابرة مافات عليه، والعفو عليها رافع ضرر القتل عن الجانى قال الأئمة: وقد تقوم الحاجة مقام المشقة فى نظر عورة أو امرأة.

القاعدة الرابعة: العادة تحكم وذكر القاضى الحسين أصلها من حديث: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»(١) والمعروف عند المحدثين فى هذا: الوقف على ابن مسعود، والأحسن الاحتجاج بقوله ﷺ لهند(٢): «خذى من ماله ما يكفيك ويكفى ولدك بالمعروف»(٣)، وقوله تعالى: ﴿**خذ العفو وأمر بالعرف**﴾ [الأعراف: ١٩٩].

وقال ابن السمعانى فى القواطع: والعرف فى الآية ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم، وكذا قال ابن عطية: معناه بكل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة، وقال ابن ظفر فى الينبوع: ما عرفته العقلاء أنه حسن وأقرهم الشارع عليه فمنه الرجوع إلى العرف، والعادة فى معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية كصغر صبية وكبرها،

---

(١) رواه الإمام أحمد فى مسنده (٣٧٩/١).

(٢) هى: هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف، القرشية، زوج أبى سفيان وأم معاوية، شهدت أحدًا وفعلت بحمزة ما فعلت وكانت تؤلف وتحرض على المسلمين إلى أن جاء الله بالفتح فأسلم زوجها ثم أسلمت وحسن إسلامها توفيت فى خلافة عمر وقيل فى زمن عثمان.

انظر: الاستيعاب (١٩٢٣/٤)، أسد الغابة (٢٩٢/٧)، الإصابة (١٥٦/٨).

(٣) رواه عن عائشة رضى الله عنها، البخارى فى صحيحه (٢٠٥٢/٥)، مسلم فى صحيحه (١٣٣٨/٣).

وإطلاق ماء وتقييده، وكثرة تغيره وقلته، وغالب الكثافة ونادر العذر ودائمه، وقرب منزلة وبعدها، وطول فصل فى السهو وقصره، وكثرة فعل أو كلام وقلته ومشقة احتراز من نجاسة مثلاً وسهولته، وقوة خف وضعف وتكلب الجوارح[1] وما يعد ساترًا وطيبا للمحرم، ومقابلاً بعوض فى البيع، وعينًا وفضلاً بين المتعاقدين وثمن مثل، وكفء نكاح، وتهيؤ زفاف، وحفظ ماشية وزرع ومؤنة وكسوة وسكنى مثل، ومردود وظرف هدية وفرس غاز وما يليق بحال الشخص فى متعة وفى وعدواة برد الشهادة والحكم.

ومنها الرجوع إليها فى مقادير الحيض والنفاس، والطهر وأكثر مدة الحمل وسن اليأس، ومهر مثلها، ومنها الرجوع إليها فى فعل غير منضبط رتبت عليه الأحكام كالقصر والإحياء والحد وإعراض عن معدن ومتحجر وضال، والإذن فى الضيافات وإباحة نحو أكل وشرب دابة، ودخول بيت حميم والتبسط مع الأصدقاء[2]، وما يعد قبضا وإيداعا وإعطاء وهدية وغصبا ومعروف المعاشرة، وتصرف الملاك، وانتفاع عارية، وحفظ وديعة وتجارة قراض ونحل ومساقاة، وصيغة إجارة، وصغار ذمى وناقض عهد وموجب لوث، ومنها الرجوع إليها فى تخصيص عين أو فعل أو مقدار يحمل اللفظ عليه كألفاظ الأيمان والأوقات والوصايا والتعويضات، والدينار والدرهم والصاع والوسق، والقلة، والأوقية، وكذا إطلاق النقود، والمعاملات ينصرف إلى الغالب ومنه صحة المعاطاة بما يعده الناس بيعًا على المختار فى الفتوى.

الخامسة: الأمور بمقاصدها، ودليلها قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، فمنه العبادات لا يميزها عن العادات ولا يميز رتب بعضها عن بعض إلا النية، ولا يحصل الثواب غيرها، ومنه كتابات العقود، وكل أداء ملتبس ونحوه يفتقر إلى النية المميزة ولو كان من كافر، وأما كونها تقربة إلى الله تعالى من أنها موصلة إلى عبادة فتختص بالمسلمين، ومنها: أن المباحات كلها لا تتميز عن المعاصى إلا بالنية، وبما صارت قربة بنية قبول رخصة الله والاستعانة بها ذكره، ومنها أن ما تميز بنفسه لا يحتاج إلى النية، ومن ثم لم يحتج الإيمان والعرفان والآذان والأذكار والقراءة إلى نية التقرب، بل يكفى مجرد القصد ليخرج الذاهل فإنه غير فاعل على الحقيقة، قال بعض مشايخنا المحققين: وإنما ترك القاضى الحسين هذه القاعدة لعلة الاستغناء عنها بأن العادة تحكم فغير المنوى من غسل وصلاة وكتابة مثلاً لا تسمى فى العادة غسلاً ولا قربة ولا عقدًا.

* * *

(١) كلب على الشيء: حرص عليه، وتكالب على الأمر إذا تواثبوا عليه وحرصوا كأنهم كلاب. انظر: لسان العرب (٣٩١٢/٥).

(٢) فى الأصل «قاء» وما أستثناه مناسب للمعنى.

(م): الكتاب السادس
فى التعادل والتراجيح[(١)]

(ش): لما انتهى الكلام فى الأدلة[(٢)] المتفق عليها، والمختلف فيها وكان معرفة الأدلة من حيث هى لابد معه فى الاستدلال من شروط، وهى كيفية الاستدلال بها عند التعارض، عقد هذا الكتاب لذلك، وأخرها عن الأدلة؛ لأنها صفات للأدلة فترتيبها متأخرة عنها.

(م): يمتنع تعادل القاطعين وكذا الأمارتين فى نفس الأمر على الصحيح.

(ش): التعادل بين القاطعين ممتنع عقليين كانا أم نقليين[(٣)]، وإلا ثبت مقتضيهما وهما نقيضان، وكذا بين القطعى والظنى لانتفاء الظن عند القطع بالنقيض، وأما بالتعادل بين الأمارتين فى الأذهان فصحيح وأما فى نفس الأمر فمنعه الكرخى، والإمام أحمد، وجمع من أصحابنا؛ لأنه يقتضى التخيير بين الحكمين والإجماع على بطلانه، وهل منعوه عقلاً أو شرعًا؟ فيه نظر وجوزه الباقون، وهو أن ينصب علامات متساويات فى اقتضاء الظنين.

وفصل الإمام الرازى فقال: إما أن يكون بين حكمين متنافيين والفعل واحد، أو بين

---

(١) التعادل: هو التساوى، وفى الشرع تساوى الأمارتين وأما الترجيح: فهو إثبات الفضل فى أحد جانبى المتقابلين أو جعل الشىء راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان، وفى الاصطلاح: اقتران الأمارة بما تقوى بها على معارضتها قال فى المحصول: الترجيح: تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر، وإنما قلنا طرفين لأنه لا يصح الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طرفين.

انظر: المحصول (٢/٤٤٣)، إرشاد الفحول (٢٧٣).

(٢) فى الأصل «الأله» كذا بسقوط حرف الدال، وأثبتنا ما يوافق المعنى.

(٣) وأيضًا ذكره الشارح فى البحر وحكى فيه الاتفاق قال الرازى فى المحصول: الترجيح لا يجوز فى الأدلة اليقينية لوجهين: الأول أن شرط اليقينى أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية أو لازمة عنها لزوما ضروريا إما بواسطة واحدة أو وسائط شأن كل واحدة منها ذلك وذلك لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة، فلتراجع فى المحصول.

الثانى: الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقينى لا يقبل التقوية لأنه إن قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظنا لا علما وإن يقارنه ذلك لم يقبل التقوية انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٧٤)، المحصول (٢/٤٤٤) وما بعدها.

فعلين متنافيين، والحكم واحد؛ فالأول ككون الفعل الواحد واجبًا وحرامًا ومباحًا، فيجوز، ولكنه غير واقع شرعًا؛ إذ لا يمكن العمل بهما ولا تركهما، وبأحدهما تحكم، والتخيير بين مباح ومحرم، إذ فى الترك وهو ترجيح عين أمارة الإباحة وهو تحكم، والثانى جائز كوجوب التوجه إلى جهتين قد غلب على الظن أنهما جهتا القبلة، ونقح الشيخ عز الدين فى قواعده فقال: لا يتصور فى الظنون تعارض كما لا يتصور فى العلوم، وإنما يقع التعارض بين أسباب الظنون، قال: وإذا تعارضت أسباب الظنون فإن حصل الشك لم يحكم بشىء، وإن وجدنا الظن فى أحد الطرفين حكمنا به؛ لأن ذهاب مقابله يدل على ضعفه، وإن كان كل منهما مكذبًا للآخر تساقطا لتعارض الخبر والشهادتين، وإن لم يكذب كل منهما صاحبه عمل به على حسب الإمكان كدابة عليها راكبان، نحكم بها لهما؛ لأن كل من اليدين لا تكذب الأخرى.

(م): فإذا توهم التعادل فالتخيير، أو التساقط، أو الوقف، أو التخيير فى الواجبات أو التساقط فى غيرها؛ أقوال.

(ش): إذا جوزنا تعادلهما فاختلفوا فى حكمه عند وقوعه على مذاهب:

أحدها: التخيير وهو اختيار القاضى أبى بكر منا وأبى على، وأبى هاشم من المعتزلة.

وثانيها: التساقط، ويجب الرجوع إلى غيرها وهو البراءة الأصلية وهو مذهب كثير من الفقهاء.

وثالثها: الوقف كالبينتين المتعارضتين.

والرابع: إن وقع التعادل بالنسبة إلى الواجبات، فالتخيير؛ إذ لا يمتنع التخيير فى الشرع بينهما، كمالك مائتين من الإبل يجب أن يخرج ما شاء من الحقائق وبنات اللبون[1]، عند من يجعل الخيرة للمالك وإن وقع بالنسبة إلى حكمين متناقضين، كالإباحة والتحريم، فحكمه التساقط والرجوع إلى البراءة الأصلية، وقضية إطلاق المصنف جريان هذا الخلاف فيما إذا وقع هذا التعادل للإنسان فى عمل نفسه أو للمفتى.

وقال الهندى: جريان قول الوقف فى عمل نفسه بعيد جدًّا؛ إذ الوقف فيه لا إلى غاية تنتظر أو لا يرجى منه ظهور الرجحان، وإلا لم تكن مستثناة بخلاف التعادل الذهنى فإنه يتوقف فيه إلى أن يظهر المرجح وقوله: «**فإن توهم**»، أحسن من قول غيره: «**فإن ظن**»، الظن للطرف الراجح ولا يوجد ذلك وإنما هو بالنسبة إلى ظن المجتهد.

---

(١) الحقاق جمع حقة وهى: التى لها ثلاث سنين ودخلت فى الرابعة. وبنت لبون: هى التى لها سنتان ودخلت فى الثالثة. انظر: فقه السنة (جـ٣ صـ ٤٢).

(م): وإن نقل عن مجتهد قولان متناقضان فالمتأخر قوله وإلا فما ذكر فيه المشعر بترجيح وإلا فهو متردد، ووقع للشافعى رضى الله عنه فى بضعة عشر مكانا، وهو دليل على علو شأنه علمًا ودينا.

(ش): تعارض القولين لمجتهد واحد بالنسبة إلى المقلدين كتعارض الأمارتين عند المجتهدين؛ فلذلك أعقبه بتعادل الأمارتين، وحاصله: أنه إذا نقل عن مجتهد قولان فإما أن يكونا فى موضع واحد أولا:

الحالة الأولى: أن يكونا فى موضعين فإن علم المتأخر منهما فهو مذهبه، ويكون الأول مرجوعًا عنه، وذهب بعض الأصحاب إلى أنه لابد وأن ينص على الرجوع فلو لم ينص فى الجديد على الرجوع عن القديم لم يكن رجوعًا؛ حكاه الرافعى فى باب صلاة الجماعة، وإن جهل الحال حكى عنه القولان، ولا يحكم عليه بالرجوع إلى أحدهما بعينه، وإن كان أحدهما مرجوعًا عنه ظاهرًا؛ قال الهندى: ولا يخفى عليك أنه لا يجوز العمل بأحدهما إذ ذاك قبل التبيين.

الثانى: أن يكونا فى موضع واحد بأن يقول فى هذه المسألة القولان، فإذا عقب أحدهما بما يشعر بترجيحه كقوله: وهذا أشبه ولو بالتفريع عليه، فيكون ذلك قولاً له؛ لأن قول المجتهد ليس غير ما يترجح عنده، وإن لم يكن شيئًا من ذلك فيدل على توقفه فى المسألة لعدم ترجيح أحد الحكمين فى نظيره وقوله: **«فيها قولان»**، يحتمل أن يريد احتمالين على سبيل التجويز لوجود أمارتين متساويتين، ولكن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وعلى التقديرين لا ينسب إليه قول فى المسألة لتوقفه فيها، وهذا قاله الإمام فى المحصول، وتابعه المصنف.

وقال الآمدى: يجب اعتقاد نسبة أحدهما إليه، ورجوعه عن الآخر غير معين دون نسبتهما جميعًا، ويمتنع العمل بهما حتى يتبين؛ كالنصين إذا علمنا نسخ أحدهما غير معين، وكالراوى إذا اشتبه عليه ما رواه من شيئين وهذا أحسن من قول الإمام لكنه خلاف عمل الفقهاء، وفى المسألة رأى ثالث صار إليه القاضى وهو: أن له قولين وحكمهما التخيير قال إمام الحرمين فى التلخيص: وهذا بناه القاضى على اعتقاده أن مذهب الشافعى رضى الله عنه، تصويب المجتهدين، لكن الصحيح من مذهبه: أن المصيب واحد فلا يمكن منه القول بالتخيير، وأيضًا فقد يكون القولان بتحريم وإباحة ويستحيل التخيير بينهما واعلم أنه قد وقع الحالان للشافعى رضى الله عنه، لكن وقوعه فى موضع واحد من غير تنبيه على ما يشعر الشيخ بترجيح أحدهما قليل. نقل الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع، عن الشيخ أبى حامد المروزى أنه ليس للشافعى رضى الله عنه

ذلك إلا فى بضعة عشر موضعًا وهو ستة عشر أو سبعة عشر، وهو دليل على علو شأنه.

أما الحالة الأولى: فلدلالة على صرف عمره فى النظر والمأخذ ولاج[١] فى الدقائق، وعلى دينه لإظهار الشىء يلوح له غير مبال بما صدر منه أولاً ولا واقف عند كلام غبى ينسبه للتناقض فى المقال، وقد عاب عليه القولين من قصر نظره عن مقاصده.

وأما فى الثانية: فإن المجتهد كلما زاد علما وتدقيقًا كان نظره أتم تنقيحًا وتحقيقًا، وعلى دينه فلم يكن ممن إذا ظهر وجه الرجحان صمم على مقالته الأولى بل أبطل تلك وعدل إلى ما هو الأولى، وفائدة ذكر القولين من غير ترجيح، التنبيه على أن ما سواهما لم يترجح عنده، وأن هذين الاحتمالين لم يترجح أحدهما فى نظره، فأطلق القولين بمعنى أن كل واحد منهما يمكن جعله قولا لا أنهما معا مذهبه، وقد وقع مثل ذلك عمر رضى الله عنه فى الشورى على ستة وحصر الخلافة فيهم[٢]، تنبيها على أن الاستحقاق منحصر فيهم، وأن غيرهم ليس أهلا لذلك، ولم ينكر ذلك عليه أحد، بل اتبعوه، وفيه أيضًا التنبيه على المأخذ وانحصار جهتها فى ذينك القولين، فإن قلت: فلا معنى لقولهم للشافعى رضى الله عنه فى هذه المسألة قولان؛ إذ هو متوقف غير حاكم بشىء. قلت: قال إمام الحرمين فى التلخيص: هكذا القول ولا نتحاشى منه وإنما وجه إضافته إلى الشافعى رضى الله عنه ذكره لهما واستقصاؤه وجوه الاشتباه فيهما.

(م) ثم قال الشيخ أبو حامد: مخالف أبى حنيفة منهما أرجح من موافقه، وعكس القفال. والأصح الترجيح بالنظر فإن وقف، فالوقف.

(ش): قد سبق ترجيح أحد القولين على الآخر بتأخره أو بالإشعار بترجيحه وذكر هنا مرجحًا آخر وهو: ما إذا كان أحد القولين يوافق مذهب أبى حنيفة والآخر يخالفه فقال القفال: الموافق أولى، وقال الشيخ أبو حامد: المخالف أولى؛ فإن الشافعى إنما خالفه لاطلاعه على دليل يقتضى المخالفة، والأول هو الأصح عند النووى فى شرح المهذب، والروضة، وهو بناء على طريقته فى الترجيح فى المذهب بالكثرة كالرواية، وهو ضعيف فإن الكثرة إنما يظهر تأثيرها فى النقل.

---

(١) أى: الدخول فى الدقائق، فالولوج الدخول، تقول: ولج البيت ولوجًا وولجه إذا دخله.
انظر: لسان العرب (٤٩١٣/٥)، القاموس المحيط (٢٦٧).

(٢) وهم عثمان بن عفان، على بن أبى طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام، عبد الرحمن ابن عوف، سعد بن أبى وقاص. رضى الله عنهم وعن الصحابة أجمعين.
انظر: تاريخ الخلفاء للسيوطى (صـ ١٣٤)، سير أعلام النبلاء (١٤/١)، البداية والنهاية (١٨٢/٤)، الطبقات لابن سعد (٣٣٨/٣).

وأما الاجتهاد فالمعتبر فيه قوة الدليل لا جرم كان ما صححه المصنف هو الأصح، وقال بعضهم: تصوير هذا الفرع يحتاج إلى نظر؛ فإن أحد القولين فيه إما أن يكون قبل الآخر أو لا، فإن كان، فالعمل بالمتأخر؛ لأنه كالجديد بالنسبة إلى القديم، وإن كان فيما إذا قالهما معا أو لم يعلم، فالتعليل بأنه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضى تقديم الموافقة، وينظر فى السبعة عشر مسألة التى نص فيها على قولين معا هل هى بهذه الصفة أعنى: أحدهما يوافق أبا أحنيفة والآخر يخالفه أم لا؟ وينتج من هذا البحث أنهم لم يطرحوا التقديم فإن قول القفال يقتضى أن يكون متقدما، فإن الشافعى رضى الله عنه وافق أبا حنيفة فى الاجتهاد ثم خالفه لظهور دليل يقتضى المخالفة.

(م): وإن لم يعرف للمجتهد قول فى المسألة، لكن فى نظيرها، فهو قوله المخرج فيها على الأصح لا ينسب إليه مطلقًا بل مقيدًا، ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق.

(ش): ذكر الشيخ أبو إسحاق أنه إذا نص الإمام فى واقعة على حكم وفى الأخرى شبهها على خلافه، لا يجوز نقل قوله من إحديهما إلى أخرى، وتخريجها على قول وأن ما يقتضيه قوله لا يجعل قولا له إلا إذا لم يحتمل، كقوله: تثبت الشفعة فى الشقص[1] من الدار.

فيقال: قوله فى الحانوت كذلك، قال الرافعى: والمعروف فى المذهب خلاف ما قاله، وإلى هذا الخلاف عبر المصنف بالأصح، وإذا قلنا بجواز التخريج فهل ينسب القول المخرج لذلك المجتهد؟ فيه وجهان، أصحهما المتع؛ لأنه ربما يذكر فرقا ظاهرًا لو رجع، ومأخذهما أن لازم المذهب هل هو مذهب؟ والمختار أنه ليس بمذهب، ولهذا قال الرافعى: الأولى أن يقال: هذا قياس قوله، أو قياس أصله، ولا يقال: هو قوله، وإليه أشار المصنف بقوله: ولا ينسب إليه مطلقًا بل مقيدًا، وأشار بقوله: ومن معارضة نص، إلى سبب اختلاف الطرق فى نقل المذهب: أن يجيب الشافعى رضى الله عنه بحكمين مختلفين فى صورتين متشابهتين، ولا يظهر ما يصلح للفرق بينهما فيختلف حينئذ الأصحاب.

فمنهم من يقرر النصين ويتكلف فرقا، ومنهم من ينقل جوابه فى كل صورة إلى أخرى فيحصل فى كل صورة منهما قولان منصوص ومخرج، المنصوص فى هذه هو المخرج فى تلك، والمنصوص فى تلك هو المخرج فى هذه، وحينئذ فيقولون: قولان

(١) الشقص، الطائفة، والنصيب من الشيء، والقطعة من الأرض، تقول: أعطاه شقصا من ماله، أى جزءًا، وقيل: هو قليل من كثير.
انظر: لسان العرب (٢٢٩٩/٣).

بالنقل والتخريج، أي نقل المنصوص من هذه الصورة إلى تلك وخرج فيها، وكذا بالعكس، والغالب في مثل هذا عدم إطباق الأصحاب على التخريج بل ينقسمون إلى فريقين: فريق مخرج وفريق يمنع ويستخرج فارقًا بينهما يستند إليه، وهذا هو منشأ الخلاف في أن القول المخرج هل ينسب إليه.

(م): والترجيح تقوية أحد الطريقين.

(ش): أي المتعارضين، على الآخر؛ ليعمل بالقوة وهذه عبارة المحصول، وعبر في المنهاج بأمارتين. عوض الطريقين واستحسنه المصنف في شرحه؛ إذا يمتنع الترجيح في غير الأمارتين فلا أدري لما خالفه هنا، وقد نازع الهندي في جعلهم الترجيح عبارة عن التقوية التي هي مستندة إلى الشارع أو المجتهد حقيقة وإلى ما به الترجيح مجازًا، وهو غير ملائم له بحسب الاصطلاح؛ إذ هو في الاصطلاح عبارة عن نفس ما به الترجيح، فلا يجوز أن يجعل عبارة عن التقوية قلت: ولذلك قال أبو الحسين: هو الشروع في تقوية أحد الطريقين على الآخر وزاد صاحب البديع في الحد قوله: «وصفا»، ليخرج الترجيح بدليل مستقل فلا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى انتقال إلى دليل آخر؛ إذ لا تعلق للثاني بالأول، بل هو مستقل بنفسه، فيكون تركا له وعدولاً إلى الثاني وهو معنى الانتقال.

(م): والعمل بالراجح واجب، وقال القاضي: إلا الأرجح ظنا؛ إذ لا ترجيح بظن عنده، وقال البصري: إن رجح أحدهما.

(ش): ذهب الأكثرون إلى وجوب العمل بالراجح، سواء كان الترجح معلومًا أو مظنونًا، حتى أن المنكرين للقياس عملوا بالترجيح في ظواهر الأخبار، والمخالف فيه رجلان أحدهما القاضي أبو بكر؛ قال: لا يجوز العمل بالترجيح المظنون، قال: وأنا أقبل الترجيح المقطوع به كتقديم النص على القياس، وأما المظنون وهو الترجيح بالأوصاف والأحوال وكثرة الأدلة ونحوها فأرده وأخالف فيه؛ لأن الأصل المقرر أنه لا يجوز اتباع شيء من الظنون؛ لأنه عرضة الغلط، والخطأ، خالفنا هذا في الظنون المستقلة بأنفسها لإجماع الصحابة عليها والترجيح عمل بظن لا يستقل بنفسه دليلاً، فيبقى على الأصل في عدم اتباعه. وأجيب بأن الإجماع منعقدًا أيضًا على وجوب العمل بالظن الذي لا يستقل بالمستقل.

والثاني أبو عبد الله البصري أنكر التمسك بالترجيح؛ فقال: عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف، ولا نرجح أحد الطرفين على الآخر وإن تفاوتا، قال الإمام في البرهان: هذا حكاه القاضي عن البصري وهو الملقب بجعل، قال: ولم أر ذلك في شيء

من مصنفاته مع بحثى عنها. وقال: غيره إن صح عنه لم يلتفت إليه، فإنه مسبوق بإجماع الصحابة والأمة قاطبة بترجيح بعضهم على بعض الأدلة، وهذا معلوم بالضرورة ولا التفات لمن قاس عدم الترجيح فى الأخبار على عدمه فى الشهادات، فإن هذه مسألة من مسائل الاجتهاد، وقد قال بعضهم بالترجيح فيها، ومن أنكر فمستنده نوع من التعبد فى الشهادات لا يكفى فى غيرها.

(م): ولا ترجيح فى القطعيات لعدم التعارض.

(ش): الترجيح مختص بالدلائل الظنية، ولا جريان له فى الدلائل اليقينية عقلية أو نقلية؛ لأن الترجيح فرع وقوع التعارض وهو غير متصور فيها، لأنه لو وقع لزم اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما، وبحث الشيخ الهندى فيها بما حاصله أنه إن كان هذا دليلاً على منع تعارض القاطعين فى نفس الأمر وليس الكلام فيه، وهو غير ممكن، وإن كان على المنع فى الأذهان فممنوع، لأنه قد يتعارض عند المجتهد شيئان يعتقد أنهما دليلان يقينيان، ويعجز عن القدح فى أحدهما، وإن كان يعلم بطلان أحدهما فى نفس الأمر وحينئذ فيجوز بطريق الترجيح إليها بناء على هذا التعارض بالنظر فى أحوال المقدمات والتراكيب، ويرجح بقلة المقدمات والتراكيب، وهذا طريق يقبله العقل ولا يدفعه ما ذكرتم، قلت: ولا سيما إذا قلنا العلوم تتفاوت.

(م): والمتأخر ناسخ.

(ش): إن كان التاريخ معلومًا والمدلول قابل للنسخ، فالمتأخر ناسخ للمتقدم سواء كانا آيتين أو خبرين، أو أحدهما آية والآخر خبرًا متواترًا، قال فى المحصول: فإن قلت فما قول الشافعى رضى الله عنه هنا مع أن مذهبه أن القرآن لا ينسخ بالخبر المتواتر ولا بالعكس؟ قلت: القصد من هذه المسألة: أنه لو وقع لكان المتأخر ناسخًا للمتقدم والشافعى رضى الله عنه يقول: لم يقع ذلك فليس بين مقتضى هذا وبين قول الشافعى رضى الله عنه منافاة وأشار المصنف بقوله: وإن نقل المتأخر بالآحاد، إلى أن كون المتأخر ناسخًا للمتقدم إذا علم المتأخر بالقطع.

(م): إن نقل المتأخر بالآحاد عمل به لأن دوامه مظنون.

(ش) أى: لأن الأصل فيه الدوام، وهذه المسألة ذكر الأبيارى فى شرح البرهان، له فيها احتمالين أحدهما: المنع، لأنه يؤدى إلى إسقاط المتواتر بالآحاد، وهو ممنوع قال: والأظهر القبول ولا يكون بمثابة استقلال قول العدول بنقل التواتر، وقال أبو العز فى المقترح: يكفى فى التأخير نقل الآحاد، لأن السلف اكتفوا بذلك فإنا نعلم قطعًا أنه لو

نقل الصديق تأخير حكموا بها على الأخرى، ولم يستريبوا مع أنه يمكن أن يقال: إن غلبة الظن بأنه ناسخ مرجح لأحد النصين على الآخر فيعمل بالراجح وهذا لاخفاء به.

(م): والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة.

(ش): فيه مسألتان إحداهما: يجوز الترجيح بكثرة الأدلة؛ خلافًا للحنفية فإنها تفيد تقوية الظن والظنين أقوى من الظن الواحد لكونه أقرب إلى القطع.

الثانية: يرجح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة والخلاف فيه أضعف من الذى قبله، ولهذا وافق هنا بعض المخالفين ونقل صاحب الميزان من الحنفية المنع عن أكثر أصحابهم كالشهادة، ولأن خبر الواحد يحتمل أن يكون متأخرًا فيكون ناسخًا فلا معنى للترجيح والكثرة، ونقل إمام الحرمين هنا عن بعض المعتزلة وقال: الذى ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد، ثم نقل أن القاضى قال: ما أرى تقديم الخبر بكثرة الرواة قطعيًا، والوجه فيه أن المجتهدين إذا لم يجدوا متمسكًا إلا الخبرين؛ واستوى رواتهما فى العدالة والثقة وزاد أحدهما بعدد الرواة فالعمل به، قال: بهذا أقطع؛ لأنا نعلم أن الصحابة رضى الله عنهم لو تعارض لهما خبران بهذه الصفة لم يعطلوا الواقعة بل كانوا يقدموا هذه قال: وأما إذا كان فى المسألة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما فالمسألة الآن ظنية وهذا الذى ذكره القاضى حق، ويشبه أن لا يكون محل الخلاف إلا فى الصورة التى جعلها ظنية.

وأما فى الأولى فلا مساغ له. نعم، لو اجتمع مزية الثقة وقوة العدد بأن روى أحد الخبرين ثقة، وروى الآخر جمع لا يبلغ آحادهم مبلغ راوى الخبر الآخر فى الثقة والعدالة، فهذه صورة أخرى، وقد اعتبر بعض المحدثين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة. قال إمام الحرمين: والمسألة لا تبلغ مبلغ القطع، والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة، فإن الغالب على الظن أن الصديق لو روى خبرًا، وروى جمع على خلافه لكان الصحابة يؤثرون رواية الصديق. انتهى.

(م): وأن العمل بالمتعارضين ولو من وجه، أولى من إلغاء أحدهما ولو سنة قابلها كتاب، ولا يقدم الكتاب على السنة، ولا السنة عليه خلافًا لزاعمهما.

(ش): إنما يرجح أحد الدليلين على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح بل يصار إلى ذلك لأنه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر، إذ فيه إعمال الدليلين، فالإعمال أولى من الإهمال[1]

---

(١) فى الأصل «الإعمال» وهو خطأ.

ومثاله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»[(١)].

مع قوله: «لا تنتفعوا من الميتة بإرهاب ولا عصب»[(٢)]، فيحمل الحظر على ما قبل الدباغ والإباحة على ما بعده؛ فيستعمل المتنان على الوجه الممكن، ولا نطرح أحدهما بالآخر وقوله: «ولو سنة»، أى إذا تقابل ظاهر الكتاب وظاهر السنة سواء أمكن الجمع بينهما من وجه صرنا إليه وقيل: نحمله ونخصص ظاهره، فيقدم الكتاب؛ لأنه أرجح، ولحديث معاذ، وقيل: تقدم السنة، لأنها بيان ومثاله قوله ﷺ فى البحر: «الحل ميتته»[(٣)]، فإنه عام فى ميتة البحر مطلقًا، سواء خنزيره وغيره، مع قوله: ﴿أو لحم خنزير﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فإنه يقتضى تحريم كل لحم خنزير البحر وغيره، فتعارض عموم السنة، والكتاب فى الخنزير، فمنهم من يقدم الكتاب ويحرمه، ومنهم من يقدم السنة ويحلله.

ومنهم من يقول: ننظر فإن أمكن الجمع ولو من وجه جمعنا، وإلا قضينا بالتقابل ونقول: إذ ذاك نقدم الكتاب إن كانت السنة آحادًا، وإن كانت متواترة فسيأتى كلامه إن شاء الله تعالى، وقد يقال: إن هذه المسألة عين المسألة السابقة فى باب التخصيص أنه يخص عموم القرآن بخبر الواحد، ولهذا قال فى المستصفى هناك: خبر الواحد إذا ورد مخصصًا لعموم القرآن، اتفقوا على جواز التعبد فيه بتقديم أحدهما على الآخر، لكن اختلفوا فى وقوعه على أربعة مذاهب، فقال قوم بتقديم العموم، وبتقديم الخبر قوم، وبتقابلهما، والتوقف إلى ظهور دليل آخر، وقال قوم إن كان العموم مما دخله التخصيص بقاطع فقد ضعف فالخبر أولى، وإلا فالعموم أولى انتهى، لكن يلزم من هذا مع التكرار المناقضة، فإن المصنف اختار هناك التخصيص، وهنا التعارض، فلينظر.

(م): فإن تعذر وعلم المتأخر فناسخ، وإلا رجع إلى غيرهما، وإن تقارنا فالتخيير إن تعذر الجمع والترجيح، وإن جهل التاريخ وأمكن النسخ رجع إلى غيرهما، وإلا فخير إن تعذر الجمع والترجيح.

---

(١) الحديث: رواه الدارقطنى فى سننه ك الطهارة باب فى الدباغ عن ابن عمر رضى الله عنهما بلفظ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر» وقال إسناده حسن. ورواه عن ابن عباس باللفظ الذى أورده الشارح مرفوعًا، الترمذى وقال حديث حسن صحيح (٤/٢٢١)، سنن الترمذى. ورواه مسلم فى صحيحه (١/٢٧٧)، أحمد فى المسند (١/٢١٩، ٢٧٠).

(٢) رواه عن عبد الله بن حكيم الإمام أحمد فى المسند (٤/٣١٠، ٣١١)، أبو داود فى سننه (٤/٣٧١)، الترمذى فى سننه (٤/٢٢٢)، وقال: حديث حسن.

(٣) حديث أبو هريرة رواه مالك فى الموطأ (١/٢٢)، الدارمى فى سننه (١/٦٤)، الترمذى فى سننه (١/١٠٠، ١٠١)، وقال: حسن صحيح.

(ش): تعارض الدليلين إن أمكن معه العمل بكل مَنهما فقد سبق، وإن تعذر فإما أن يكون أحدهما متقدمًا والآخر متأخرًا، أو يتقارنا، أو يجهل التاريخ.

الحالة الأولى: أن يعلم المتأخر فإن كان حكم المتقدم قابلاً للنسخ فالمتأخر ناسخ للمتقدم، سواء كانا معلومين أو مظنونين، وإن لم يقبل النسخ فإن كانا معلومين وهو مراد المصنف، تساقطا، ويجب الرجوع إلى غيرهما، كذا قاله الإمام، واعترض عليه التقشوانى بأن المدلول إذا لم يقبل النسخ يمتنع العمل بالمتأخر فلا يعارض المتقدم، بل يجب إعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتأخر، وإن كانا مظنونين طلب الترجيح.

الثانية: إن تقارنا والحكم قابل للنسخ فحكمه التخيير إن أمكن لتعذر الجمع والترجيح، أما الجمع فلأن صورة المسألة أن يتعذر العمل بكل منهما، وأما الترجيح فلأن المعلوم لا يقبل الترجيح لا بحسب الإسناد، ولا بحسب الحكم، لجواز أن يكون الحكم حظرًا أو مثبتًا أو شريعًا لأنه يقتضى طرح المعلوم بالكلية.

الثالثة: أن يجهل التاريخ؛ فإن كان الحكم قابلاً للنسخ وجب الرجوع إلى غيرهما، لأنه يجوز فى كل واحد منهما أن يكون هو المتأخر فيكون ناسخًا لحكم المتأخر وأن يكون هو المتقدم فيكون منسوخًا بالآخر، فلم يجز تقدم على الآخر فيجب الرجوع إلى غيرهما، وأن يكون قابلاً للنسخ فحكمه حكم المتقارنين وقد علمته، وكان ينبغى للمصنف أن يحيل عليه.

(م): **فإن كان أحدهما أعم فكما سبق.**

(ش): هذا إذا تساويا فى العموم أو الخصوص، فإن كان أحدهما أعم من الآخر من وجه فقد سبق فى آخر التخصيص أنه يصار إلى الترجيح، فلا حاجة إلى الإعادة.

(م) **مسألة: يرجح بعلو الإسناد، وبفقِه الراوى ولُغته، ونحوه، وورعه، وضبطه، وفطنته ولو روى المرجوح باللفظ إلى آخره.**

(ش): ترجيح الأخبار، ويقع فى سبعة أوجه:

الأول: بحسب حال الراوى وذلك باعتبارات أولها: بكثرة الرواة وقد مر.

ثانيها: بقلة الوسائط، وعلو الإسناد؛ لأن احتمال الخطأ فيما قلت وسائطه أقل وما برحت الحفاظ والجهابذة تطلب علو الإسناد وتفتخر به.

ثالثها: بفقه الراوى، سواء كانت الرواية بالمعنى أو باللفظ، ومنهم من قال: إن روى باللفظ فلا يرجح بذلك والصحيح الأول؛ لأن للفقيه مزية التمييز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز بخلاف الجاهل.

رابعها: أن يكون أحدهما عالمًا باللغة والنحو؛ لأن العالم بهما يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل، فكان الوثوق بروايته أكثر، قال الإمام: ويمكن أن يقال: هو مرجوح، لأن العالم بهما يعتمد على معرفته فلا يبالغ فى الحفظ، والجاهل بهما يكون خائفًا يبالغ فى الحفظ.

خامسها: أن يكون أحدهما راجحًا على الآخر فى وصف يغلب ظن الصدق كالورع، والضبط، والفطنة، ولذلك رجح أصحابنا رواية مالك وسفيان[1]، عن أبى حازم حديث: «زوجتكها بما معك من القرآن»، على رواية عبد العزيز بن أبى حازم وزائدة[2]، عن أبى حازم بلفظ ملكتها، لأن مالكًا وسفيان أعلم منهما وأوثق وأضبط، وقوله: **«ولو روى»**، المرجوح هو بالرفع، أى: يرجح بذلك، ولو كان الراجح بها روى بالمعنى والمرجوح روى باللفظ وقد سبق ذكر الخلاف فيه فى فقه الراوى.

سادسها: حسن اعتقاد الراوى، فرواية غير المبتدع أولى من رواية المبتدع، كذا قطعوا به، وفيه احتمال إذا كانت بدعته بذهابه إلى أن الكذب كفر أو كبيرة فإن ظن صدقه أغلب.

سابعها: شهرة عدالته، وفى معناه شهرته بالصفات السابقة من ورع، وفطنة، وعلم.

ثامنها: كونه مزكى بالاختبار والممارسة، فيقدم على من عرفت عدالته بالتزكية؛ لأن الخبر أضعف من المعاينة.

تاسعها: كثرة المزكين للراوى، ولهذا قدمنا حديث بسرة[3] فى مس الذكر على

---

(١) تنبيه: الأعلام التى تمر عليك ولم أترجم لها قد تم ترجمتها من قبل فراجع.

(٢) هو: زائدة بن قدامة بن مسعود الثقفى أبو الصلت الكوفى، ثقة، حجة، روى عن إسماعيل السدى، وحميد الطويل، وأبى حازم، وغيرهم، وروى عنه: حسين الجعفى، وابن المبارك، وأبو داود الطيالسى وغيرهم. توفى فى أرض الروم سنة ١٦١ هـ.
انظر: طبقات ابن سعد (٦/٢٦٣)، تهذيب التهذيب (٣/٣٠٦)، طبقات الحفاظ (ص ٩١).

(٣) هى الصحابية: بسرة بنت صفوان بن نوفل القرشية الأسدية، كانت من المبايعات المهاجرات، وهى جدة عبد الملك بن مروان، وخالة مروان بن الحكم، وعمها ورقة بن نوفل، روت عن النبى ﷺ، وروى عنها مروان بن الحكم، وعروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب وغيرهم، عاشت إلى ولاية معاوية، وقد سبق تخريج حديثها، وفيه أن مس الذكر ينقض الوضوء، قال الترمذى: حسن صحيح.
انظر: الاستيعاب (٤/١٧٩٦)، الإصابة (٧/٥٣٦)، طبقات ابن سعد (٨/٢٤٥)، تهذيب التهذيب (١٢/٤٠٤).

حديث من أطلق[1].

عاشرها: رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله، قاله فى المحصول، وقال الآمدى وابن الحاجب: يقدم مشهور النسب، وعلله الآمدى بأن احترازه عما يوجب نقيض منزلته المشهورة يكون أكثر، واختار المصنف أنه لا يرجح بشهرة النسب، ولهذا ضعفه، والأول أقوى؛ لأن من ليس بمشهور النسب قد يشاركه ضعيف فى النسب.

حادى عاشرها: من صرح بتزكيته على من حكم بشهادته وعمل بروايته، وهذا تابع فيه الآمدى وغيره وقدم فى المنهاج من ثبتت عدالته بعمل من روى عنه على ما راويه يعدل بغير ذلك فالمراتب عنده ثلاثة: التعديل بالاختيار، ثم بالعمل، ثم بغير ذلك.

ثانى عاشرها: حفظ المروى بأن يحكى لفظ النبى ﷺ، والآخر ينقله فى الجملة، كقول أبى محذورة[2]: لقننى رسول الله ﷺ الأذان تسع عشر كلمة ويروى عبد الله[3] «الأذان بلا ترجيع» لا يحكيه لفظًا عن النبى ﷺ.

ثالث عشرها: بذكر السبب على من لم يذكره لزيادة الاهتمام من حال السبب بمعرفة ذلك الحكم.

رابع عشرها: أن يكون أحدهما يعول على حفظه فيما يرويه، والآخر على كتابه، فالأول أولى؛ لا لعله يعتور الحفظ من نقص وتغيير، قال الإمام: وفيه احتمال، قال

---

(١) قوله: «على حديث من أطلق» كذا بالأصل وهو خطأ والصحيح «على حديث طلق»، وطلق هو طلق بن على بن المنذر بن قيس بن عمرو بن عبد الله الحنفى السحيمى، أبو على، مشهور له صحبة، وفد على النبى ﷺ وعمل معه فى بناء المسجد وروى عنه، وروى عنه ابنه قيس وابنته خالدة، وعبد الله بن بدر وغيره. والحديث.
أخرجه الترمذى فى سننه (١/١٣١)، النسائى فى سننه (١/١٠١)، البيهقى فى السنن الكبرى (١/١٣٤)، أبو داود فى سننه (١/١٢٥، ١٢٦)، ولفظه فى أبى داود: قال قدمنا على نبى الله ﷺ فجاء رجل كأنه بدوى فقال: يا نبى الله، ما ترى فى مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ؟ فقال: «هل هو إلا بضعة منك أو مضغة منك».

(٢) هو الصحابى أبو محذورة القرشى، المكى المؤذن قصته مشهورة فى صحيح مسلم وغيره حديثه فى الأذان، رواه مسلم فى صحيحه (١/٢٨٧)، مسند أحمد (٣/٤٠٩)، (٦/٤٠١)، سنن الدارمى (١/٢٩١)، سنن الترمذى (١/٣٦٧)، قال الترمذى: حديث حسن صحيح.
انظر: الإصابة (٤/١٧٦)، تهذيب التهذيب (١٢/٢٢٢).

(٣) عبد الله بن زيد سبق تعريفه، وهو الذى أرى النداء للصلاة فى المنام فى السنة الأولى للهجرة بعد بناء المسجد.
انظر: تهذيب التهذيب (٥/٢٢٣)، سنن أبى داود (١/٣٥٠)، سنن الترمذى (١/٣٦٠).

المصنف: وهذا الاحتمال بعيد، بل ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يحتج برواية من يعول كتابه، قال أشهب: سئل مالك الأخذ ممن لا يحفظ وهو ثقة صحيح أيؤخذ عنه الأحاديث؟ فقال: لا يؤخذ عنه، أخاف أن يزاد فى كتبه بالليل. قلت: بل هذا الاحتمال قوى إذا كانت النسخة محفوظة عنده وهى بخط ضابط، أو يؤمن الحافظ، وما ذكره من تطرق النقض للخط معارض بتطرق النسيان، والاشتباه إلى الحفظ دون الكتابة.

خامس عشرها: بأن يكون أحدهما سمع شفاهًا والآخر من وراء حجاب، كرواية القاسم عن عائشة رضى الله عنها أن بريرة عتقت وكان زوجها عبدًا، رواه مسلم[١]، على من روى أنه كان حرًّا، لأن عائشة رضى الله عنها عمة القاسم، فسمع منها شفاها بخلاف الأسود.

سادس عشرها: كونه من أكابر الصحابة لقربه من غالبا، مجلس النبى ﷺ، والمراد بالأكابر رؤساء الصحابة، لا الأكابر بالسن، وعن أحمد أنه لا يرجح بذلك، ونظيره: كونه أكثر صحبة فيقدم، ولهذا قدموا خبر عائشة رضى الله عنها فى صحة صوم الجنب[٢] على رواية أبى هريرة: «أنه لا صوم له»[٣]، وإذا قلنا بتقديم رواية الأكابر على غير الأكابر فينبغى أن تقدم رواية الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم على غيرهم، ولذلك كان: على رضى الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق رضى الله عنه من غير تحليف.

سابع عشرها: بكونه ذكرًا يرجح على رواية المرأة؛ لأن الضبط مع الذكورة أشد، هذا ما رجحه المصنف، وهو ضعيف، والصواب ما قاله الأستاذ، أنه لا يرجح بها.

وقال ابن السمعانى فى القواطع: إنه ظاهر المذهب ولم يذكر الأول إلا احتمالا له

---

(١) انظر: صحيح مسلم ك العتق (١١٤٣/٢)، وصحيح البخارى (ك الطلاق ٢٠٢٣/٥)، وزوج بريرة بنت صفوان، مولاة عائشة رضى الله عنها، الصحابية هو: مغيث مولى أبى أحمد ابن جحش قال النووى فى شرحه على صحيح مسلم (١٤٦/١٠)، الصحيح المشهور أن مغيثا كان عبدًا حال عتق بريرة، ثبت ذلك فى الصحيح عن عائشة، وقيل كان حرًّا، وجاء ذلك فى رواية لمسلم.

انظر: الإصابة (٤٥١/٣)، (٢٥١/٤)، الاستيعاب (٤٥٣/٣)، (٢٤٩/٤).

(٢) حديث عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ كان يصبح جنبًا من جماع ثم يغتسل ويصوم رواه الترمذى فى سننه وقال حسن صحيح (١٤٩/٣)، البخارى فى صحيحه (٦٧٩/٢)، مسلم فى صحيحه (٧٧٩/٢)، وزاد فى حديث أم سلمة: «ولا يقضى».

(٣) حديث أبو هريرة رواه البخارى فى صحيحه (٦٧٩/٢)، مسلم فى صحيحه (٧٧٩/٢).

وحكا الكيا الطبرى الاتفاق عليه، فقال: اعلم أننا لا ننكر تفاوتا بين الذكور والإناث فى جودة الفهم، وقوة الحفظ، ومع هذا كله لم يقل أحد: إن رواية الرجال مرجحة على رواية النساء، ولم نر أحدًا من المتقدمين ذكره مع استقصائهم وجوه الترجيح، وكأن المانع من ذلك أن الذى يقتضى الترجيح يجب رجوعه إلى عين ما وقع الاحتجاج به ويظهر به التفاوت بين المتعارضين، والتفاوت بين الذكور والإناث فى قوة الحفظ أمر كلى، يرجع إلى الجنس، كما يقال: الفرس أعقل، وهذا النوع لا يظهر رجوعه إلى آحاد الجنس، فلا يقع فى التفاضل وقد يفرض امرأة أضبط من الرجل أو أحفظ، فإذا لم يظهر التفاوت فى غير الخبر لم ينظر إلى الجنس وإنما ينظر إليه فى تمهيد الصواب، وذلك فى الشرع كما فعل فى شهادة النسوة مع الرجال، وهذا مقطوع به لا ريبة فيه. انتهى.

وفى المسألة مذهب ثالث: التفصيل بين أن يكون المروى فى أحكام النساء فيقدمن على غيرهن، لأن همتهن إلى حفظه أكثر وإن كان فى أحكام غيرهن قدم، حكاه الأستاذ.

ثامن عشرها: كونه حرا وهذا ضعيف كالذى قبله، قال ابن السمعانى: والحرية لا تأثير لها فى قوة الظن.

تاسع عشرها: كونه متأخر الإسلام؛ لأنه يحفظ آخر الأمرين، وكذا إذا كان أحدهما متأخر الصحبة ولذلك قدموا خبر أبى هريرة أن النبى ﷺ: «من اثنتين»[1]، وتكلمنا على حديث ابن مسعود فى الكلام فى الصلاة، وقدموا رواية ابن عباس فى التشهد على رواية ابن مسعود، ونقل ابن السمعانى عن الحنفية أنه لا يقدم بهذا، لأن المتقدم قد دامت صحبته إلى حال وفاة النبى ﷺ فلا يكون للمتأخر ترجيح عليه قال: وما قلناه أولى؛ لأن سماع المتأخر تحقق تأخيره، وسماع المتقدِم يحتمل التقدم والتأخر، فما تأخر سماعه يتعين أن يكون أولى، ولهذا قال ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث. انتهى.

وأما ابن الحاجب، والهندى فجزما بتقديم رواية الإسلام وتابع فيه الآمدى، وعلله بأنها تثير قوة الظن لزيادة أصالته فى الإسلام، وتحرزه فيه، ولكن الهندى ذكر هذا فى الترجيح بما يرجع إلى نفس الراوى، ثم ذكر أواخر الباب فيما يرجع إلى الترجيح بأمر خارج أن متأخر الإسلام يقدم مطلقًا، وهذا منه رجوع إلى قول الجمهور.

العشرون: كونه محتملا بعد التكليف، وهو يشتمل ما إذا لم يرو شيئًا إلا بعد بلوغه،

---

(١) «من اثنتين» كذا بالأصل ولم أقف على المراد منه ولعل فى الكلام سقط من الناسخ أخلَّ بالمعنى.

يقدم على من لم يرو إلآ فى صباه، لأن البالغ أقرب إلى الضبط، وعلى من روى البعض فى صباه، والبعض فى بلوغه، لاحتمال أن هذا الحديث من المحتمل فى الصبا، ويشمل تعبيره بالتكليف من روى حال الكفر أو حال الكفر والإسلام، فإن من لم يروى إلا فى الإسلام يقدم عليه.

الحادى والعشرون: كونه غير مدلس مقدم على رواية المدلس، أى: إن كان بحيث تقبل روايته، وإلا فليس هو من باب الترجيح، وكأن المصنف استغنى عن تقييده لذلك.

الثانى والعشرون: كونه اشتهر باسم واحد مقدم على من اشتهر باسمين، لاحتمال أنه مجروح بأحدهما.

الثالث والعشرون: كونه مباشرًا للواقعة فإنه أعرف بالقصة من الآخر، ولهذا قدم الشافعى رواية أبى رافع فى «نكاح النبى ﷺ ميمونة حلالاً» على رواية ابن عباس رضى الله عنه «أنه كان محرمًا»[١].

الرابع والعشرون: كونه صاحب الواقعة كرواية ميمونة: «أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال»[٢] رواه مسلم.

الخامس والعشرون: كونه راويًا باللفظ على الراوى بالمعنى، والمشكوك فيه كونه مرويًا باللفظ أو المعنى حتى يرجح الحديث المشتمل على صيغة واحدة مروية بلفظها على ما كله مروى بالمعنى.

السادس والعشرون: كونه لم ينكر الأصل رواية الفرع فيه، فيقدم على ما أنكره، مثل إنكار أبى معبد[٣] ما حدث به عنه عمرو بن دينار[٤]، من حديث ابن عباس رضى

---

(١) حديث أبو رافع مرفوعًا رواه أحمد فى المسند (٣٩٣/٦)، الدارمى فى سننه (٥٩/٢)، الترمذى فى سننه وقال حديث حسن (١٩١/٣)، حديث ابن عباس رضى الله عنه رواه البخارى فى صحيحه (٦٥٢/٢)، مسلم فى صحيحه (١٠٣١/٢)، الترمذى فى السنن (٢٠١/٣).

(٢) انظر: صحيح مسلم (١٠٣٢/٢).

(٣) هو: أبو معبد مولى ابن عباس حجازى، اسمه نافذ، روى عن ابن عباس، وروى عنه عمرو ابن دينار، ويحيى بن عبد الله وغيرهم: ذكره ابن حبان فى الثقات توفى سنة ١٠٤ هـ.
انظر: تهذيب التهذيب (٤٠٤/١٠)، تقريب التهذيب (٥٥٨/٢، ٦٧٤).

(٤) هو: عمرو بن دينار المكى أبو محمد الإمام الكبير الحافظ، كان من أوعية العلم وأئمة الاجتهاد، شيخ الحرم فى زمانه، روى عن ابن عباس، وجابر، وابن عمر وغيرهم وروى عنه: شعبة، وابن عيينة، وأيوب وغيرهم. قال النسائى: ثقة ثبت مات سنة ١٢٥ هـ.
انظر: طبقات ابن سعد (٣٥٣/٥)، طبقات الفقهاء للشيرازى (صـ ٧٠).

الله عنه أنه كان يعرف انقضاء صلاة رسول الله ﷺ بالتكبير[١]، وهذا إذا صمم على إنكاره، فإن لم يصمم، وحمل أمر شكه فى نفسه على النسيان فلا تظهر مرجوحيته وقد كانوا يحدثون بعد ذلك عن من روى عنهم كما فعل سهيل[٢] فى حديث «القضاء باليمين مع الشاهد»[٣]، وقول المصنف: راوى الأصل، هى عبارة المحصول والمنهاج، وقال المصنف فى شرحه الصواب زيادة فى الراوى أو حذفه بالكلية.

السابع والعشرون: كونه فى الصحيحين مقدم على ما التزم فيه بالصحة فى غيرهما ولو كان على شرطهما، لأن لشهرتهما بتلقى الأمة لهما بالقبول ما ليس لغيرهما، وإن ساويهما فى درجة الصحة، ولذلك قال الأستاذ وغيره: إن كل ما فيهما مقطوع به.

(م): والقول فالفعل فالتقرير فالفصيح لا زائد الفصاحة على الأصح، والمشتمل على زيادة، والوارد بلغة قريش، والمدنى، والمشعر بعلو الرسول ﷺ، والمذكور فيه الحكم مع العلة، والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم وعكس النقشوانى، وما كان فيه تهديد أو تأكيد، وما كان عمومًا مطلقًا على ذى السبب إلا فى السبب، والعام الشرطى على النكرة المنفية على الأصح، وهى على الباقى، والجمع المعرف على ما ومن، والكل على الجنس المعرف لاحتمال العهد، قالوا: وما لم يخصص وعندى عكسه والأقل تخصيصًا، والاقتضاء على الإشارة والإيماء، ويرجحان على المفهومين، والموافقة على المخالفة، وقيل عكسه.

(ش): الترجيح بحسب المتن يقع بأمور[٤]:

أولها: كونه عن لفظ النبى ﷺ والآخر عن فعله، فالقول أولى لأن دلالة اللفظ غير مختلف فيه بخلاف دلالة الفعل، لأن ما يفعله الرسول ﷺ يحتمل اختصاصه به، ولا يتميز أحدهما عن الآخر إلا بمنفصل بخلاف اللفظ، فإنه متميز بنفسه.

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٨٨/١)، مسلم فى صحيحه (٤١٠/١).

(٢) هو: سهيل بن أبى صالح، ذكوان السمان أبو يزيد أحد العلماء الثقات، حدث عن أبيه والنعمان بن أبى عياش وغيرهما، وحدث عنه: شعبة، والثورى، وربيعة وغيرهم كان من كبار الحفاظ فاعتل بعلة غيرت حفظه، قال النسائى وغيره ليس به بأس توفى سنة ١٤٠ هـ وقيل غير ذلك.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠٩/١)، ميزان الاعتدال (٢٤٣/٢)، الجرح والتعديل (٢٤٦/٤)، تهذيب التهذيب (٢٦٣/٤).

(٣) رواه الترمذى فى سننه (٦٢٧/٣)، أبو داود فى سننه (٣٤/٤)، ابن ماجه فى سننه (٧٩٣/٢)، الدارقطنى فى سننه (٢٠٦/٤).

(٤) بعدما انتهى من شرح الترجيح باعتبار السند، شرع فى شرح الترجيح بحسب المتن.

ثانيها: أن يكون عن فعله والآخر عن تقريره، فالفعل أولى، لأن دلالة التقرير على التشريع مختلف فيها، وتطرق الاحتمال إليها أشد منه فى الفعل فكان راجحا.

ثالثها: فصاحة أحد اللفظين مع ركاكة الآخر، ومن الناس من لم يقبل الركيك، والحق قبوله، وحمله على أن الراوى رواه بلفظ نفسه.

رابعها: قال قوم: يترجح الأفصح على الفصيح، لأن النبى ﷺ كان أفصح العرب فلا ينطق بغير الأفصح، والحق وبه جزم فى المنهاج، أنه لا يترجح به، لأن البليغ قد يتكلم بالأفصح والفصيح، لا سيما إذا كان مع ذوى لغة لا يعرفون سوى تلك اللفظة الفصيحة لقصد إفهامهم، وإنما قال: ولا زائد الفصاحة، ولم يقل: لا الأفصح، كما قاله فى المنهاج، لأن الأفصح: أن يكون فى كلمة واحدة لغتان إحداهما أفصح من الأخرى، والأزيد فصاحة: أن يكون فى كلمات منها الفصيح والأفصح، ولكن الأفصح فيها أكثر.

خامسها: اشتمال أحدهما على زيادة لم يتعرض الآخر لها؛ لاشتماله على زيادة على «كالتكبير فى العيد سبعًا»(١)، مقدم على رواية «الأربع»(٢).

سادسها: الخبر المشتمل على لغة قريش وأهل الحجاز راجح على ما ليس كذلك.

سابعها: المدنى مرجح على المكى، لأن المدنيات متأخرة عن الهجرة والمكيات متقدمة إلا قليلاً والقليل يلحق بالكثير.

ثامنها: يرجح الخبر الدال على علو شأن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم على ما ليس كذلك، لأنه يدل على تأخيره، فإن الزيادة العظمى فى علو شأنه، وظهوره، كانت فى آخر آحرامه وقال الإمام: إن دل الأول على علو الشأن والثانى على الضعف ظهر تقديم الثانى(٣)، أما إذا لم يدل الثانى لا على القوة ولا الضعف فمن أين يجب تقديم الأول عليه؟ ورد بأن المشعر بعلو الرسول ﷺ معلوم التأخير أو مظنونه، وما لم يشعر بذلك مشكوك فيه فليرجح الأول.

---

(١) الحديث أخرجه عن عمرو بن العاص رضى الله عنه: أبو داود فى سننه (٦٨٠/١)، الترمذى فى سننه (٤١٦/٢)، النسائى فى السنن الكبرى (٥٥٤/١)، البيهقى فى السنن الكبرى (٢٨٥/٣)، الحاكم فى المستدرك (٢٩/١/١)، ابن ماجه فى السنن (٤٠٧/١).

(٢) رواية التكبير فى العيد أربعًا رواها عن أبى موسى، وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما: الترمذى فى سننه (٤١٧/٢)، أبو داود فى سننه (٦٨٢/١)، البيهقى فى السنن الكبرى (٢٩٠/٣)، عبد الرزاق فى المصنف (٢٩٣/٣).

(٣) قوله: «تقديم الثانى» خطأ واضح، والصحيح تقديم الأول، كما هو ثابت فى المحصول، ويدل عليه ما بعده. انظر: المحصول (٤٦٠/٢).

تاسعها: المذكور فيه الحكم مع علته مقدم على ما لم يذكر فيه علته، لأن ذكر علته يدل على الاهتمام به كحديث: «من بدل دينه فاقتلوه» مقدم على حديثِ النهى عن قتل النساء لأنه نيط الحكم فيه بوصف الردة، وهو مناسب لا يختلف مناسبته بالنسبة إلى الرجال والنساء، ولفظ النساء لا وصف فيه فأمكن حمله على الحربيات، ومن هذا القبيل أن يكون أحدهما مقرونًا بمعنى ظاهر فى المناسبة والآخر بخلافه.

عاشرها: المتقدم فيه ذكر العلة على الحكم أقوى من المتقدم فيه الحكم على العلة، وهذا لم يذكره الأصوليون هنا بل هو من زيادات المصنف، وهو بناء على أن الأول أقوى من الثانى، وهو ما قاله الإمام فى المحصول، فى الكلام على الإيماء فقال: يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم أقوى وفى الإشعار بالعلية من الثانى، لأن الطرد واجب فى العلل دون العكس، وعكس النقشوانى الأمر معترضًا على الإمام بأنه إذا تقدم الحكم تطلب نفس السامع مع العلة فإذا سمع وصفًا معقبًا بالفاء سكنت نفسه عن الطلب، وركنت إلى أن ذلك هو العلة.

وأما إذا تقدم معنى لا نعلم بعدم حكمه، مثل السارق والسارقة، فالنفس تطلب الحكم، فإذا صار الحكم مذكورًا فبعد ذلك قد يكتفى فى العلة بما سبق إن كان شديد المناسبة، مثل: ﴿والسارق والسارقة﴾ [المائدة: ٣٨]، وقد لا يكتفى بل طلب العلة بعد ذلك بطريق آخر، بأن يقول: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم**﴾ [المائدة: ٦]، تعظيما للمعبود، وأما فيما تأخر ذكر العلة فلا يجوز ذكر علة أخرى، قال: ولو ذكر عد مناقضا، فكان الإشعار بالعلية على عكس ما قاله الإمام، كيف وترتب الحكم على الوصف عند الإمام يقتضى العلة، وإن لم يكن مناسبا، ويلزمهم أن يقولوا إشعار قول القائل: أما الطوال فأكرموهم، فالعلية أقوى من: أكرموا هؤلاء فإنهم طوال، وليس كذلك، لإمكان قول القائل فى الأول: لم أجعل الإكرام علة دون الثانى، وأما قول القائل: إشعار العلة بالمعلول أقوى، فهذا لا يتأتى إلا فى شيء عرف كونه علة قبل الكلام، أو قبل الحكم، أما ما إذا كانت العلة فيه مستنبطة من ذلك الكلام فلا يتأتى فيه ما ذكر.

حادى عاشرها: ما فيه تهديد على ما لا يكون لذلك لقوله: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم»(١).

---

(١) أخرج الحديث عن عمار بن ياسر رضى الله عنه أبو داود فى سننه (٢/٧٤٩)، ابن ماجه فى سننه (١/٥٢٧)، النسائى فى سننه (٤/١٥٣)، الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح (٣/٧٠).

ثانى عاشرها: ما دلالته مؤكدة على ما ليس كذلك لقوله: «إنما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل»[١]، فإنه راجح على ما ترويه الحنفية: «الأيم أحق بنفسها من وليها»[٢] ولو سلم دلالته على المطلوب، وشمل كلامه ما لو استويا فى إفادة الظن لكن تأكد أحدهما بدلالة سياق فهو راجح على عين المتأكد.

ثالث عشرها: العام إذا ورد على سبب خاص فعارضه عام مطلق كان تعارضا فيما عدا صورة السبب، فالعام المطلق أرجح للخلاف فى تعميم الوارد على سبب صرح به أصحابنا.

قال إمام الحرمين: فإن قلنا إنه عام فهو عموم ضعيف؛ لتعين محل النص وهو السبب، ومتى امتاز أحد الظاهرين بقوة، ترجح، قالوا: وهو كما لو أجرينا: «من بدل دينه فاقتلوه»، على عمومه وفسرنا نهيه عن قتل النساء بالحربيات، وأما إذا تعارضا فى صورة السبب، فالعام فى السبب يقدم، لأنا إن قلنا: إن الوارد على سبب يختص به فظاهر، لأنه حينئذ يكون خاصًّا، والخاص يقدم على العام، وإن لم نقل به فكذلك، لأن دلالته على السبب الذى ورد عليه أقوى، ولهذا لا يجوز تخصيصه بالنسبة إليه.

واعلم: أن ما ذكره المصنف من التفصيل متعين، وقد أشار إليه ابن الحاجب وصرح به أصحابنا منهم: سليم الرازى فى «التقريب»، وشارحو لمع الشيخ أبى إسحاق ووجهوه بأن العام الذى لم يرد أدل فيما عدا صورة السبب، ولم يقف الهندى على هذا نقلاً فذكره بحثًا.

رابع عشرها: العام الشرطى، أى: الذى فى معرض الاشتراط، كأى، ومن وما راجح على النكرة المنفية، فإن الأول فيه معنى التعليل فيكون أدل على المقصود بما ليس بمعلل، وحينئذ فإلغاء العام الشرطى يوجب إلغاء السببية الحاصلة بالشرط، وإلغاء العام غير

---

(١) الحديث سبق تخريجه، وفى الحديث قوله ﷺ: «فنكاحها باطل» ثلاث مرات، وما جاء بالمخطوطه مرتين.

(٢) «الأيم أحق بنفسها» رواه عن ابن عباس رضى الله عنهما: مسلم فى صحيحه (٢/١٠٣٧)، أحمد فى المسند (١/٢٤٢)، أبو داود فى سننه (٢/٥٧٧)، ابن ماجه فى سننه (١/٦٠١)، النسائى فى السنن الكبرى (٣/٢٨٠، ١٨١)، الترمذى فى سننه وقال حسن صحيح (٣/٤١٦).

قلت: الحديث الأول سبق أن بينا أنه أعل بالارسال، كما سبق بيان حجة من لم يشترط الولاية فلا حاجة للإعادة فليراجع.

انظر: بداية المجتهد (٤/٢١٦، ٢٢٣)، نيل الأوطار (٦/٧٨).

الشرطى لا يوجب غير إلغاء العموم مفسدة أخرى، فكان أولى لذلك، وهذا ما قطع به ابن الحاجب وغيره، ويؤيده قول المحصول هناك: إن عموم الأول: بالوضع، والثانى بالقرينة، وجزم الهندى بتقديم النكرة المنفية على غيرها من أنواع العموم، ولم يوجهه، وقد يوجه بقوة دلالتها من جهة بعد التخصيص فيها، فإن قال: لا رجل فى الدار، وكان فيها واحد، يعد خلفًا فى الكلام بخلاف غيرها من أنواع العموم، فإنه بخروج واحد من أفراده لا يعد خلفا، بل يحمل على التخصيص ويجىء قول الثالث: إنهما سواء، فإن الإمام فى البرهان، هناك سوى بين العام الشرطى والنكرة المنفية فى معنى العموم، وادعى القطع بأن العرب وضعتها كذلك.

واعلم: أن ابن الحاجب قال: والعموم الشرطى على النكرة المنفية وغيرها، وإنما حذف المصنف غيرها، لأنه يؤخذ من طريق أولى، وقوله: وهى أن النكرة المنفية على باقى العمومات كالمعرف باللام، والمضاف وغيرها، ولهذا قيل: إن دلالة النكرة على العموم بالوضع، واتفقوا فى الباقى على أنه بالقرينة وقوله: «**والجمع المعرف على من وما**»، مراده غير السلاطين[1] بأن يكونا للاستفهام ولابد من هذا القيد وإلا لتناقض كلامه، فإنه قدم أن الشرطى أعلاها، فكيف يكون فى الرتبة الثالثة؟ وحاصله أن الجمع المعرف راجح على ما ومن، لإمكان حمل من وما، على واحد وعدم إمكان حمل المجموع على واحد، فكان المخصوص فى من وما أقرب، وقوله: «**والكل**» أى: الجمع المعرف، وما ومن، راجح على اسم الجنس المعرف باللام؛ لأن الثلاثة لا تحتمل العهد أو تحتمله على بعد، بخلاف اسم الجنس، فإنه يحتمل العهد احتمالا قريبا، ولذلك قال أكثر المحققين: إنه لا يفيد العموم.

خامس عشرها: يقدم العام الذى لم يخصص على العام الذى خص، لأن الذى دخله التخصيص صار مجازًا لإزالته عن تمام مسماه والاختلاف فى حجيته بخلاف الأول، فإنه حقيقة ولم يختلف فى حجيته، هكذا قالوا، قال المصنف: وعندى عكسه، يعنى لأنه إذا كان الغالب أن كل عام مخصص، أو أنه ما من عام إلا وقد خصص، فالعمل بالمخصوص أولى، لأنه التحق بالغالب، فاطمأنت إليه النفس، ولم تنتظر بعده تطرق التخصيص إليه، بخلاف الباقى على عمومه فإن النفس لا تستيقن ذلك وهذا الاحتمال سبقه إليه الهندى فمال إلى العكس، قال: لأن الخصوص راجح من حيث كونه خاصا بالنسبة إلى ذلك العام الذى لم يدخله التخصيص، والخاص أولى من العام، فكان ما دخله التخصيص أولى.

---

(١) قوله: «السلاطين» كذا بالأصل ولعل الصواب «الشرطيتين».

سادس عشرها: ما قل تخصيصه على ما كثر، وينبغى أن يجىء فيه الاحتمال السابق.

سابع عشرها: دلالة الاقتضاء راجحة على دلالة الإشارة، لترجيحها بقصد المتكلم، وعلى دلالة الإيماء لتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به فيه بخلاف الإيماء وقوله: «**ويرجحان**»، أى: دلالة الإشارة والإيماء على دلالة المفهومين، أى: مفهوم الموافقة والمخالفة، أما مفهوم المخالفة فللاتفاق على دلالة الاقتضاء والخلف فى المخالفة، وأما فى الموافقة فلجواز أن لا يكون المسكوت أولى أو مساويا، وقول المصنف: «المفهومين»، أوضح من قول ابن الحاجب: المفهوم.

ثامن عشرها: إذا كان أحدهما يدل بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة، فالأول مقدم على الثانى، لأن الأول متفق عليه والثانى مختلف فيه، منهم من يرجح مفهوم المخالفة، واختاره الهندى، لأن فائدته تأسيسه بخلاف مفهوم الموافقة فإنه للتأكيد.

(م): والناقل عن الأصل عند الجمهور، والمثبت على النافى وثالثها: سواء، ورابعها: إلا فى الطلاق والعتاق، والنهى على الأمر، والأمر على الإباحة، والخبر على الأمر والنهى، والحظر على الإباحة، وثالثها: سواء، والوجوب والكراهة على الندب، والندب على المباح فى الأصح، ونافى الحد، خلافا لقوم والمعقول معناه، والوضعى على التكليفى فى الأصح.

(ش): الترجيح باعتبار مدلول الخبر يقع بأمور[1]:

أحدها: كون أحدهما مقررًا لحكم الأصل، والآخر ناقل، فالجمهور على أنه يجب ترجيح الناقل: لأنه لا يفيد حكما شرعيا ليس فى الآخر كحديث: «من مس ذكره فليتوضأ» مع حديث «هل هو إلا بضعة منك»، وذهب الإمام والبيضاوى وغيرهما إلى ترجيح المقرر، لأن حمل الحديث على ما لا يستفاد إلا من الشرع أولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته، والتحقيق أنه إن تقرر حكم الناقل مدة فى الشرع عند المجتهد، وعمل بموجبه ثم نقل له المقرر، وجهل التاريخ فههنا يرجح المقرر، لتضمنه العمل بالخبرين بالناقل فى زمان والمقرر بعد ذلك، وإن كان الثابت مقتضى البراءة الأصلية، ونقل الخبران، فههنا يتعارضان ويرجع إلى البراءة الأصلية، على أن القاضى عبد الجبار قال: إن تقديم الناقل أو المقرر على الخلاف ليس من باب الترجيح بل من النسخ لكنه ضعيف، وإلا لم يصح رفعه إلا بما يصح رفع الحكم الشرعى.

ثانيها: كون أحدهما مثبتا والآخر نافيا، وهما شرعيان، كخبر بلال وأسامة فى

---

(١) بعدما انتهى من شرح الترجيح باعتبار المتن شرع فى شرح الترجيح باعتبار مدلول الخبر.

الصلاة فى الكعبة، فالمثبت مقدم على النافى عند الفقهاء لزيادة علمه، وعكس قوم، وقال القاضى عبد الجبار: يتساويا، لأن المثبت إن كان معه زيادة علم، فالنافى يعتضد بالأصل فتعارضا. ورابعها: يقدم النافى إلا فى الطلاق والعتاق، وهذا أخذه المصنف من قول ابن الحاجب: إن الخبر الموجب للطلاق والعتاق راجح على المزيل لهما؛ لموافقته النفى الأصلى، قال: وقد يعكس فيقدم النافى للطلاق والعتق، وهو رأى قوم. ويجىء من كلام المستصفى مذهب خامس: أنهما لا يتعارضان لامتناع التعارض بين الفعلين لاحتمال وقوعهما فى حالين فلا يكون بينهما تعارض، وإنما قيدت المسألة بالشرعى، لأن النفى الأصلى وهو عين المسألة السابقة فى الناقل والمقرر.

ثالثها: كون أحدهما أمرًا والآخر نهيًا، فالنهى أولى؛ لأن طلب الترك فيه أشد من طلب الفعل فى الأمر، ولهذا قال كثير من المحققين ممن قال الأمر لا يفيد التكرار لأن النهى يفيده.

رابعها: كون أحدهما أمرًا والآخر مبيحا فالأمر أولى؛ لأنه أحوط، ولأن فيه حمل كلام الشرع على الحكم التكليفى، فإن المباح لا تكليف فيه، وقيل: المبيح أولى ورجحه الهندى، لأنه لو رجح الأمر لزم منه تعطيل المبيح بالكلية، وترجيح المبيح فيه تأويل الأمر بصرفه عن ظاهره، والتأويل أولى من التعطيل.

خامسها: كون أحدهما أمرا والآخر خبرا، فالخبر أولى، لأنه دلالته على الثبوت والتحقيق أقوى من دلالة غيره عليه، ولأنه لو لم يقل به لزم الخلف فى خبر الشارع، وبه يعلم أن صورة المسألة فى الخبر المحض ليخرج ما صيغته خبر ومعناه فكالأمرين.

سادسها: كون أحدهما خبرًا والآخر نهيا لما سبق.

سابعها: خبر الحظر على الإباحة للاحتياط وقيل العكس، لأنهما حكمان شرعيان، وفى ثالث: يستويان، ورجحه فى المستصفى، وحكاه الهندى عن ابن هاشم(١) وعيسى بن أبان.

ثامنها: كون أحدهما يقتضى الوجوب، والآخر الندب فالوجوب أولى لما ذكرنا.

تاسعا: كون أحدهما يقتضى الكراهة والآخر الندب، فالكراهة أولى لما ذكرها.

عاشرها: كون أحدهما يقتضى الندب والآخر الإباحة: فالندب أولى، قال الهندى: ويمكن أن نرجح الإباحة بكونه متأيدًا بالأصل فى جانب الفعل والترك وبكونه أعم وأسهل من حيث إنه مفوض إلى خيرة المكلف، ومن حيث إنه لا احتمال فى الصيغة

---

(١) كذا بالأصل والصحيح «أبى هاشم» وقد سبق تعريفه.

الدالة عليه، بخلاف الندب فإنه يثبت بصيغة الأمر، وفيها الاحتمال، ولهذا الاحتمال عبر المصنف بالأصح.

حادى عاشرها: النافى للحد على الموجب له، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وفى وجه لأصحابنا أنهما سواء، ورجحه الغزالى، لأن الشبهة تؤثر فى ثبوته شرعًا، ألا ترى أنه يثبت بخبر الواحد والقياس مع الشبهة فيهما، ولأن الحد إنما يسقط بالشبهة إذا كانت فى نفس الفعل يبيحه قوم ويحظره قوم، كالوطء فى نكاح بلا ولى وليس هنا اختلاف فى نفس الفعل، وإنما تعارض الخبران فيه فكانا سواء، وقد يظن أن الخلاف لفظى، فإن القائل بالتساوى يئول قوله لتقديم النافى، فإنهما يتعارضان فتساقطا ويرجع إلى غيرهما إن كان هناك دليل شرعى، وإلا بقى الأمر على الأصل، فيلزم نفى الحد، والصواب أنه معنوى، فإن الأول يقول: نفى الحد بالحكم الشرعى، والآخر يقول: بالبقاء على العدل الأصلى.

ثانى عاشرها: كون أحدهما يثبت حكمًا معقول المعنى والآخر غير معقول، فالأول أولى، لأن انقياد المكلف له أكثر فيكون أسرع إلى القبول، وأفضى إلى الوقوع، فيكون حصول مقصود الشارع أتم، ولأنه أكثر فائدة، لأنه يلحق علته بالقياس بخلاف غير المعقول.

ثالث عاشرها: المثبت للحكم الوضعى أولى من المثبت للحكم التكليفى، لأن الوضعى لا يتوقف على ما لا يتوقف عليه التكليفى من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل، فكان أولى، وقيل: بالعكس، حكاه الهندى، لأنه مقصود بالذات ولأنه الأكثر من الأحكام فكان أولى.

(م): والموافق دليلا آخر، وكذا مرسلا أو صحابيا أو أهل المدينة أو الأكثر فى الأصح، وثالثها: فى موافق الصحابى إن كان حيث ميزه النص كزيد فى الفرائض، ورابعها: إن كان أحد الشيخين وقيل إلا أن يخالفهما معاذ فى الحلال والحرام، أو زيد فى الفرائض ونحوهما، قال الشافعى رضى الله عنه: وموافقة زيد فى الفرائض فمعاذ فعلى، ومعاذ فى أحكام غير الفرائض فعلى.

(ش): ترجيح الخبر بالأمور الخارجية يقع بأمور[1]:

أحدها: بموافقة أحدهما لدليل آخر من كتاب، أو سنة، إجماع، أو قياس، والآخر غير

---

(١) بعدما انتهى من شرح الترجيح باعتبار مدلول الخبر، شرع فى شرح ترجيح الخبر باعتبار الأمور الخارجة عنه.

موافق، فالموافق أولى ولهذا قدمنا حديث عائشة رضي الله عنها في التغليس(١) على حديث رافع في الإسفار(٢) لموافقته قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات﴾ [البقرة: ٢٣٨]، ومن المحافظة: إيقاعها أول الوقت.

ثانيها: موافقة أحدهما لخبر مرسل لم يقل بحجيته، لأن التعاضد أقوى في النفس، ولهذا عمل الشافعي بالمرسل إذا عضده مرسل، وألحق به الغزالي ما إذا عضده خبر مردود عنده لكن قال به بعض العلماء، قال: فهذا مرجح لكن بشرط أن لا يكون قاطعًا ببطلان مذهب القائلين به، بل يرى ذلك في محل الاجتهاد.

ثالثها: بموافقته لقول صحابي، أي: لم ينتشر، فإن انتشر وسكت عليه الآخرون، وقلنا إنه إجماع، صار قاطعًا وسقط الظن في مقابلته، وفيه خلاف سنذكره.

رابعها: بموافقته لعمل أهل المدينة وإن لم يقل إن إجماعهم حجة كما قدمنا رواية إفراد الإقامة، على رواية أبي محذورة تعليمه الإقامة سبع عشرة كلمة على أن صح عن أبي محذورة وأولاده دوام إفراد الإقامة، قال البيهقي: وهو يضعف رواية شفعها أو يدل على أن الأمر صار إلى إفرادها، وذكر إلكيا الطبري هذا الترجيح بالنسبة إلى الرواية، فقال: حديث ينقل بمكة وآخر ينقل بالمدينة، تقدم رواية المدينة من حيث إن الهجرة تراخت، وإن اتفقت له غزوات إلى مكة.

خامسها: بموافقة الأكثر إذا كان الآخر لا يجوز خفاؤه عليهم؛ لأن الأكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الأقل، هذا ما جزم به كثيرون، ومنع آخرون منهم الغزالي من حصول الترجيح به، لأنه لا حجة في قول الأكثر، ولو شاع الترجيح بمذهب بعض المجتهدين لانسد باب الاجتهاد على البعض الآخر، والتحقيق أنه إن لم يكن في مقابلة الأكثر إلا شذوذ رجح به لأنه إجماع على أحد القولين، بل هو من باب تقديم الدليل على ما ليس بدليل إن قلنا بحجيته، وإن لم ينته إلى هذه الحالة فلا ترجيح بالكثرة وفي موافقة الصحابي مذاهب:

أحدها: يرجح به كما سبق.

---

(١) الغلس: ظلمة آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصباح. والحديث أخرجه عن عائشة رضي الله عنها: البخاري في صحيحه (٢١١/١)، مسلم في صحيحه (٤٤٥/١)، الإمام أحمد في المسند (٣٣/١، ٣٧)، (٢٥٩/٢)، الترمذي في سننه وقال: حسن صحيح (٢٨٧/١).

(٢) حديث رافع بن خديج بن رافع مرفوعًا «أسفروا بالفجر»، أخرجه أحمد في مسنده (١٤٠/٤، ١٤٢)، الترمذي في سننه (٢٩٨/١)، الدارمي في سننه (٣٠٠/٢)، النسائي في السنن الكبرى (٤٧٨/١)، ابن ماجه في سننه (٢٢١/١)، قال الترمذي: حسن صحيح.

والثانى: لا، بناء على عدم حجيته.

والثالث: التفصيل بين أن يكون ذلك الصحابى ممن شهد له الشرع بمزية المدرك فى ذلك الفن أم لا، فإن لم يشهد له الشرع كان قوله كقول غيره من الأئمة وإن شهد له كزيد فى الفرائض رجح به، ونسبه إمام الحرمين للشافعى رضى الله عنه.

والرابع: يرجح بموافقة أحد الشيخين أبى بكر أو عمر رضى الله عنهما.

والخامس: يرجح بعمل أحد الشيخين إلا أن يخالفهما معاذ فى الحلال والحرام أو زيد فى الفرائض ونحوها، وهو أقرب من الثالث، فإن المأخذ تمييزهما بالنص وأصحاب القول الرابع يقولون: قوله ﷺ: «أفرضكم زيد وأعلمكم معاذ وأقضاكم على»، خطاب شفاهى لمخاطبين لم يكن فيهم أبو بكر ولا عمر ولا عثمان رضى الله عنهم فلم يدخلوا فيه، فلم يلزم كون من ذكر أرجح من الثلاثة فيما ذكر، وهذا هو الظاهر، قال الشافعى وإذا كان نصان أحدهما أعم أخذ بالأخص فالنص على أن زيدًا أفرض أخص من النص على أن معاذًا أعلم بالحلال والحرام، فيرجح قول زيد فى الفرائض على معاذ، ومعاذ على علىّ وعلىّ على غيره، لأنه جاء: «أفرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ، وأقضاكم علىّ».

والقضاء أعم من الكل، فالشهادة لزيد أخص من الجميع وبعده معاذ وبعدهما علىّ، فهى ثلاث مراتب، هكذا حكاه إمام الحرمين عن الشافعى رضى الله عنه، ثم قال: فإن اعتضد بقول الشيخين رضى الله عنهما فهى مرتبة رابعة أعم من الشهادة لعلى رضى الله عنه لاحتمال أن يكون إنما أشار إلى الخلافة، وإبداء الطاعة لهما، قال: ثم قال: الشافعى: قول على رضى الله عنه فى القضاء كقول زيد فى الفرائض، وقول معاذ، فى التحليل والتحريم، فى غير الفرائض، كقول زيد فى الفرائض، والحاصل: أنه فى غير الفرائض يرجح معاذ ثم على، وهو راجع إلى المقصود من خصوص الشهادة وعمومها فإن الشهادة لعلى رضى الله عنه، أعم من الشهادة لزيد رضى الله عنه، إذ الحلال والحرام يكون فى المواريث وغيرها، والشهادة لزيد فى الفرائض أخص الشهادات، فإذا عارض قول على رضى الله عنه، قول معاذ رضى الله عنه، فى الحلال والحرام، قدم قول معاذ، وإذا عارض قول معاذ فى الفرائض قول زيد قدم قول زيد. وإذا عارض قول معاذ قول على رضى الله عنه، فى القضاء فى غير الفرائض قدم قول على رضى الله عنه، وإذا عارض قول معاذ فى الحلال والحرام قول زيد فى غير الفرائض قدم قول معاذ.

(م): والإجماع على النص، وإجماع الصحابة رضى الله عنهم، على غيرهم، وإجماع

الكل على ما خالف فيه العوام، والمنقرض عصره، وما لم يسبق بخلاف على غيرهما.

(ش): هذه المسائل فى ترجيح بعض الإجماعات على بعض، وقدم أولاً أنه يرجح الإجماع على النص[1] كتابًا كان، أو سنة متواترة، لأن النسخ مأمون فيه، وإذا تعارض إجماعان قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين، والتابعين على تابعيهم، وهكذا، لأنهم على رتبة وأقرب إلى زمن النبى ﷺ، المشهود لهم بالخيرية، ثم ذكر أن الإجماع المتفق عليه أولى من المختلف فيه، فعلى هذا: الإجماع المشتمل على قول كل الأمة من المجتهدين والعوام أولى من الإجماع الذى يشتمل على قول المجتهدين فقط.

ولك أن تقول: هذا يخالف ما قرره المصنف فى باب الإجماع أنه لم يخالف أحد فى عدم اعتبار قول العامة. وإجماع المنقرض عصرهم على من لم ينقرض للاتفاق على حجية الأول بخلاف الثانى، وكذا إجماع من لم يسبق بخلاف على المسبوق، للخلاف فيه. وبخط المصنف على الحاشية وقيل: المسبوق أولى، وقيل: سواء، ومنه يعرف الترجيح فى بقية الإجماعات، قال الهندى، متابعا لابن الحاجب: واعلم أنِ هذه المسألة لا تتصور فى

---

(١) قلت: قوله «يرجح الإجماع على النص .. إلخ» فيه نظر، إذ أن المجتهد لا ينبغى له أن ينظر أولا إلا فى الكتاب فإن وجد فيه ما يريد قدمه، وإلا نظر فى السنه فإن وجد فيها ما يريد أخذ به فإن لم يجد رجع فنظر فى ظواهر الكتاب العزيز وما يستفاد بمنطوقه ومفهومه فإن لم يجد عاد ونظر إلى السنة وما يستفاد من منطوقها ومفهومها، وإلا نظر فى أفعال الرسول ﷺ ثم فى تقريراته لبعض أمته فإن لم يجد ما يريد فالإجماع.

لأن الإجماع هو المصدر الثالث الذى يرجع إليه، والإجماع بخلاف القرآن والسنة فى أنه لا ينشأ أحكام فقهية بل هو مقررًا ومؤكدًا للأحكام الثابتة بهما، والإجماع لا يصار إليه بدعوى أن النسخ مأمون فيه، خلافا للنص، إذ أن النسخ لا يصار إليه إلا بشروط منها أن النسخ يؤخذ باليقين والتوقف لا بالتمثيلات والقياسات، ولا بالتأويل وأيضًا الإجماع لا ينسخ النص ولكنه يدل على النسخ قال ابن يتمية رحمه الله: والصواب طريقة السلف وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص فلابد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهنا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن اتباعه، وإضاعة ما أمرت باتباعه، وهى معصومة من ذلك.

قلت: ولا يرجح الإجماع على النص لتعذر المعرفه بالإجماعات بخلاف النصوص الممكنة المتيسرة، قال شيخ الإسلام: ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيرًا أو غالبًا فمن ذا الذى يحيط بأقوال المجتهدين، بخلاف النصوص فإن معرفتها ممكنة متيسرة، وهم إنما كانوا يقضون بالكتاب. ثم قال رحمه الله بعد كلام: والإجماع الصحيح لا يعارض كتابًا ولا سنة. انتهى.

انظر: (المداخل الأصولية مخطوط لنا)، معارج الوصول (صـ ٤١) وما بعدها، وانظر إرشاد الفحول (صـ ٢١٠).

الإجماعين القاطعين، لأنه لا ترجيح بين القاطعين، ولأنه لا يتصور التعارض بينهما وإنما يتصور فى الظنيين. وما قالا ممنوع، فإن تعارض الإجماعين فى نفس الأمر مستحيل، سواء كانا ظنيين أم قطعيين، وظن تعارض الإجماعين ممكن، سواء كانا فى القطعى أم فى الظنى.

(م): والأصح تساوى المتواتر من كتاب أو سنة، وثالثها السنة، لقوله عز وجل: ﴿لتبين﴾.

(ش): فى تعارض المتواترين من كتاب أو سنة، وهما فى الدلالة على رتبة واحدة، مذاهب:

أصحها: تساويهما، لأن الكل من عند الله.

والثانى: تقدم الكتاب فإن المنقول عن عمل الصحابة.

والثالث: تقدم السنة، لقوله تعالى: **﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾** [النحل: ٤٤]، وحكى إمام الحرمين الأقوال ورجح الأول وضعف الثانى بالتعذر، والثالث بأنه ليس الخلاف فى السنة المفسرة، وإنما الخلاف فى السنة المعارضة، وهو جواب صحيح، وإنما قيد المصنف المتواتر من كتاب أو سنة، ليخرج المتواتر من سنته، فإنما يتساويان قطعًا.

(م): ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل، وكونه على سنن القياس، أى: فرعه من جنس أصله.

هذا باب تراجيح الأقيسة[1] وهو الغرض الأعظم من باب الترجيح، وفيه اتساع الاجتهاد، وهو يقع بأربعة أشياء وهى: أصله، وفرعه، والعله، وخارج عن ذلك.

الأول: بحسب حكم الأصل، وذكر فيه قسمين، أحدهما: بحسب قوة دليله، وهو يشمل صورًا، منها: أن يكون أحد القياسين دليله مقطوع به والآخر بخلافه، فالقطعى أولى. ومنها: كون أحدهما دليله نطق والآخر مفهوم، فما عرف بالنطق أولى فيكون المتفرع منه أقوى.

ومنها: أن يكون دليل أحدهما عمومًا لم يخص والآخر عمومًا مخصص، فما لم يدخله التخصيص أولى كما سبق. ومنها: أن يكون إحدى العلتين قد نص بالقياس عليه وأصل الآخر لم ينص بالقياس عليه، فما ورد النص بالقياس عليه أولى. ومنها: أن يثبت حكم أصل أحدهما.

القسم الثانى: القياس الذى حكم أصله غير معدول به عن سنن القياس، راجح على

---

(١) بعدما إنتهى من شرح ترجيح الإجماعات، شرع فى شرح ترجيح الأقيسة.

الذى حكم أصله معدول عنه، والمراد بكونه على سنن القياس أن يكون أصل أحدهما من جنس الفرع المتنازع فيه دون أصل الآخر، فيرجح ما هو من جنسه، لأنه على سننه. صرح به القاضيان: أبو الطيب، والماوردى، والشيخ أبو إسحاق وابن السمعانى وغيرهم مثل قياسنا ما دون أرش[1] الموضحة فى تحمل العاقلة إياه، فهو أولى من قياسهم ذلك على غرامات الأموال فى إسقاط التحمل، لأن الموضحة من جنس ما اختلف فيه فكان على سننه، والجنس بالجنس أشبه، كما تقول: قياس الطهارة على الطهارة أولى من قياسها على ستر العورة. قلت: وإنما احتاج المصنف لهذا التفسير، لأن من شرط الأصل أن لا يكون مخالفًا لسنن القياس.

(م): والقطع بالعلة أو الظن الأغلب، وكون مسلكها أقوى، وذات أصلين على ذات أصل، وقيل: لا وذاتية على حكمية، وعكس السمعاني، لأن الحكم بالحكم أشبه، وكونها أقل أوصافًا، وقيل عكسه، والمقتضيه احتياطًا فى الفرض وعامة الأصل، والمتفق على تعليل أصلها، والموافقة الأصول على موافقة أصل واحد، قيل: والموافقة علة أخرى إن جوز علتان، وما ثبتت علته بالإجماع فالنص القطعيين، فالظنيين، فالإيماء، فالسبر، فالمناسبة، فالشبه، فالدوران، وقيل: النص فالإجماع، وقيل: الدوران فالمناسب وما قبلها وما بعدها وقياس المعنى على الدلالة، وغير المركب عليه إن قبل، وعكس الأستاذ، والوصف الحقيقى، فالعرفى، فالشرعى الوجودى، فالعدمى البسيط، فالمركب، والباعثة على الأمارة والمطردة المنعكسة، ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط. وفى المتعدية والقاصرة أقوال، ثالثها: سواء، وفى الأكثر فروعا قولان.

(ش): الثاني يعود إلى علة حكم الأصل ويقع بأمور:

أحدها: أن يكون بالقطع بالعلة، أى: يكون وجود علة أحد القياسين مقطوعًا به بخلاف علة الآخر، فما وجود علته فى أصله قطعى أولى، لكونه أغلب على الظن بصحة القياس، وكذلك ما يكون وجود العلتين فى أصل القياس ظنيًا ولكن وجودها فى أصل أحد القياسين أغلب على الظن من وجود العلة الأخرى فى أصل القياس الآخر فالأغلب على الظن أولى.

ثانيها: يرجح القياس الذى مسلك علته قطعى، من إجماع أو نص، دال على علته، على القياس الذى مسلك علته ظنى.

---

(١) أرش: الأرش هو دية الجراحات.

ثالثها: أن تكون إحدى العلتين مردودة إلى أصل واحد، والأخرى مردودة إلى أصول أو أصلين، فذات الأصلين أولى، ومن أصحابنا من قال: هما سواء، قال ابن السمعانى: والأول أصح، لأن ما كثرت أصوله كان أولى، وحكاه فى المستصفى، عن قوم، ثم قال: وهذا يظهر إن كان طريق الاستنباط مختلفًا، فإن كان مساويا فهو ضعيف، ولا يبعد أن يقوى ظن مجتهد فيه، ويكون كثرة الأصول ككثرة الرواة للخبر؛ مثاله: إذا تنازعا فى أن يد السوم لم يوجب الضمان، فقال الشافعى رضى الله عنه، علته أنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وعداه إلى المستعير، وقال الخصم: بل علته أنه أخذ ليتملك. فيشهد لعلة الشافعى رضى الله عنه، يد الغصب، ويد المستعير من الغاصب، ولا يشهد لعلة أبى حنيفة رحمه الله، إلاّ يد السوم، ولا يبعد أن يغلب رجحان علة الشافعى رضى الله عنه، عند مجتهد ويكون كل أصله كأنه شاهد آخر، وكذلك الربا إذا علل بالطعم يشهد له الملح، وإذا علل بالقوت لم يشهد، فلا يبعد أن يكون من المرجحات، فحصل أربعة مذاهب، رابعها: إن اختلف مسلك التعليل فى كل أصل رجح به، وإن اتحد مرجع الأصول فلا.

رابعها: أن تكون إحداهما صفة ذاتية والأخرى صفة حكمية، فالذاتية أولى، لأنها ألزم وقيل: الحكمية، وصححه ابن السمعانى، لأن الحكم بالحكم أشبه فيكون الدليل عليه أولى. وفى المستصفى: إذا كان إحدى العلتين حكمًا ككونه حرامًا أو نجسًا، والآخر حسيًّا ككونه قوتًا أو مسكرًا، زعموا أن رد الحكم إلى الحكم أولى حتى إن تعليل الحكم بالرق والحرية أولى من تعليله بالتمييز والعقل، وتعليله بالتكليف أولى من تعليله بالإنسانية، وهذا من المرجحات الضعيفة. انتهى.

خامسها: أن تكون إحداهما أقل أوصافًا والأخرى أكثر أوصافًا، فالقليلة أولى، لأنها أسلم، وقيل: الكثرة أولى، لأنها أكثر شبها بالأصل.

سادسها: أن تكون إحداهما تقتضى احتياطًا فى الغرض والأخرى لا تقتضيه، فالأولى أولى، لأنها أكثر شبها بالأصل. وهذا ذكره ابن السمعانى فى القواطع، وبخط المصنف الفرض بالفاء، وإنما ذكره ابن السمعانى: الغرض بالغين المعجمة.

سابعها: أن تكون إحداهما تعم حكم أصلها والأخرى تخص حكم أصلها، كتعليل الربا فى البر بالطعم بعد ثبوت الربا فى جميع البر قليله وكثيره، وتعليله بالكيل ينفيه ثبوت الربا فيما لا يكال من البر، وهو القليل، فيترجح التعليل بالطعم، لأنه عم حكم أصله، على التعليل بالكيل، لأنه خص حكم أصله.

ثامنها: أن تكون إحداهما مأخوذة من أصل متفق على تعليله والأخرى من أصل مختلف فى تعليله، فالأولى أولى.

تاسعها: أن تكون علة إحداهما على وفق الأصول الممهدة فى الشريعة دون الأخرى فترجح الأولى لشهادة كل واحد من تلك الأصول لاعتبار تلك العلة، وقوله: «**قيل: والموافقة**»، يشير إلى خلاف حكاه ابن السمعانى أن انضمام علة إلى علة خرى يوجب رجحان تلك العلة أى: إن جوزنا التعليل بعلتين، قال: والأصح أنها لا تترجح بذلك، لأن الشىء لا يتقوى إلا بصفة توجد فى ذاته، أما بانضمام غيره إليه فلا تقوى الدليل علة المحسوسات، فكذلك العلل لا يتصور تقويتها بانضمام علة أخرى إليها، وإنما تتقوى بوجود صفة فيها، ولهذا قلنا: إن الشهادة لا تترجح بكثرة العدد.

عاشرها: ما ثبت علته بالنص، لأن النقل يقبل النسخ، والتخصيص، والتأويل، بخلاف الإجماع، وهذا ما نقله الإمام فى المحصول، ثم قال: ويمكن أن يقدم النص على الإجماع، لأن الإجماع فرع عن النص يتوقف ثبوته على الأدلة القطعية، والأصل تقدم الفرع على علته، وعلى هذا جرى صاحب الحاصل، والمنهاج.

وقوله: «**والقطعى**»، أى: إذا استوى الإجماع والنص فى القطع فى المتن والدلالة، كان ما دليله الإجماع راجحًا لما ذكرنا، ودونهما إذا كانا ظنيين بأن كان أحدهما نصًّا ظنيًّا والآخر إجماعًا ظنيا، فما كان دليله الإجماع راجحًا أيضًا، لما ذكره أن الدليل القطعى يقبل النسخ والتخصيص بخلاف الإجماع، قال الهندى: وهذا صحيح بشرط التساوى فى الدلالة، فأما إذا اختلفا فى ذلك فالحق أنه يتبع فيه الاجتهاد، فما تكون إفادة للظن أكثر فهو أولى، فإن الإجماع وإن لم يقبل النسخ والتخصيص، لكن ربما تضعف دلالته على المطلوب بالنسبة إلى الدلالة القطعية، فقد ينجبر النقص بالزيادة وقد لا ينجبر، فيتبع فيه الاجتهاد.

حادى عشرها: ما ظهرت علته بالإيماء راجح على ما ظهرت علته بالطرق العقلية، لاستناد الظن فيه إلى سبب خاص. هذا إن لم يشترط المناسبة فى الوصف المومىء إليه، فإن شرطناه فاللائق به ترجيح بعض الطرق العقلية عليه كالمناسبة لاستقلالها بإثبات العلية، بخلاف الإيماء، والإمام نقل اتفاق الجمهور على تقديم الإيماء على غيره مطلقا من غير فصل، ثم قال: وفيه نظر، لأن الإيماء لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية فلابد وأن يكون الدال على عليته أمر آخر يقوى اللفظ، وهو إما المناسبة، أو الدوران، أو السبر[1].

---

(١) المناسبة: ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط وهى عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه، ومعنى المناسبة هى تعين العلة-

وإذا ثبت أن الإيماء لا يدل إلا بواسطة أحد هذه الثلاثة كانت هى الأصل، لا محالة أقوى، من الفرع، فكان كل واحد من هذه الثلاثة أقوى من الإيماء.

ثانى عشرها: يرجح ما ثبت علية وصفه بالسبر على ما ثبتت علته بالمناسبة، لإفادته لظن العلية ونفى المعارض، بخلاف المناسبة، فإنها لا تدل على نفى المعارض، وهذا ما اختاره الآمدى وابن الحاجب، ومنهم من قدم المناسبة، والخلاف فى غير المقطوع به فإن العمل بالمقطوع متعين وليس من قبيل الترجيح، وإنما النزاع فى السبر الذى بعض مقدماته قطعى أكثر من الظن الحاصل بالمناسبة، فهو أولى وإلا فهما متساويان أو المناسبة أولى.

ثالثا عشرها: المناسبة تقدم[1] على النسبة. قال إمام الحرمين: وأدنى المعانى فى المناسبة يرجح على أعلى الأشباه[2].

رابع عشرها: يرجح الثابت علية وصفه بالشبه على الثابت علية وصفه بالدوران لضعف الظن فى الدوران، كذا جزم به المصنف، لكن ذكر إمام الحرمين فى كلامه على ترتيب الأقيسة أن ما ثبت به الطرد والعكس، مقدم على غيره من الأشباه لجريانه مجرى الألفاظ، ويجوز أن يحمل قوله: «**فالدوران**»: ما ثبتت علته بالدوران مقدم على ما ثبتت علته بالطرد، إن قلنا إنه من المسالك، وقوله: «**وقيل النص فالإجماع**»، هو قول البيضاوى وقد سبق فى الحادى عشر، وقوله: «**وقيل الدوران فالمناسبة**» أى: قدم بعضهم الدوران على المناسبة، محتجًا بأن المطردة المنعكسة أشبه بالعلل العقلية، وهذا ضعيف فإن العلل الشرعية أمارات، والعقلية عند القائل بها موجبة، فلا يمكن اعتبار هذه بتلك.

=بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح لا بنص ولا غيره والمناسبة فى اللغة: الملاءمة والمناسب الملائم.

الدوران: وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه فى صورة واحدة كالتحريم مع السكر فى العصير.

والسبر: وهو فى اللغة الاختبار ومنه الميل الذى يختبر به الجرح فإنه يقال له المسبار وسمى بهذا لأن المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلية أم لا. وقد سبق توضيح ذلك لغتًا واصطلاحًا فلا حاجة للتطويل وهذه الثلاثة من الطرق العقلية التى أشار إليها الشارح. انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٠، ٢٢٢).

(١) أى تقدم المناسبة على النسبة.

(٢) الشبه: ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشىء على مثله وهو عام أريد به خاص إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما انتهى. انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٩).

خامس عشرها: يقدم قياس المعنى على قياس الدلالة، وهذا يرجع إلى تقديم المناسبة على الشبه.

سادس عشرها: يقدم غير المركب على المركب للاختلاف فيه، كما سبق فى شروط حكم الأصل، ولهذا قال المصنف: إن قيل: لأنه رجح هناك أن مركب الأصل ومركب الوصف لا يقبلان، وعكس الأستاذ، وقال إمام الحرمين: وهو من أكبر المركبين للمركب.

سابع عشرها: يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقى الذى هو مظنة الحكمة على غيره، ولهذا أطلقه، فشمل تقديمه على القياس المعلل بنفس الحكمة للإجماع من القياسين على صحة التعليل بالمظنة، فيرجح التعليل بالسفر الذى هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة، وعلى القياس المعلل فيه بوصف اعتبارى، أو صف حكمى كقولنا فى المنى: مبتدأ خلق بشر، فأشبه الطين، مع قولهم: مانع يوجب الغسل فأشبه الحيض.

ثامن عشرها: يقدم التعليل بالوصف العرفى على الوصف الشرعى، لأن العلة الشرعية بمعنى الأمارة، والعرفى مناسب.

تاسع عشرها: يرجح الوجودى على العدمى، كقولنا فى السفرجل: مطعوم، فكان ربويًّا كالبر، مع قولهم ليس بمكيل ولا موزون، وهذا إذا كان الحكم وجوديًّا والعلة وجودية فإنه يرجح على ما كانا عدميين كما مثلناه، وعلى ما إذا كان أحدهما عدميًّا، أما إذا كان الحكم عدميًّا والعلة ثبوتية أو العكس فقال الإمام الرازى وأتباعه: إنه مرجوح بالنسبة إلى ما إذا كانا عدميين، واعتلوا بالمشابهة بين التعليل بالعدمى والعدمى.

العشرون: يقدم التعليل بالبسيط على التعليل بالمركب، لأن البسيطة تكثر فروعها وفوائدها، وهذا ما عليه[1] الجدليون، واختاره البيضاوى، وقيل: بترجيح المركبة، وقيل: هما سواء، وفى التلخيص لإمام الحرمين: قال القاضى: ولعله الصحيح، وقال فى البرهان: قدم بعضهم البسيطة على المركبة، لكثرة فروعها ولقلة الاجتهاد فيها، وهو باطل، فإن إطلاق القول بأن الوصف الواحد أكثر فروعًا لا يصح فقد يكون أقل وقد يكون قاصرًا، نعم، إن فرضنا من أصل واحد فالمفردة أكثر فروعًا وينبنى على التعليل بعلتين.

الحادى والعشرون: يقدم القياس الذى علته بمعنى الباعثة على الذى علته بمعنى الأمارة، لأن قبول الطاعة عليه أسرع، كذا ذكره ابن الحاجب قال المصنف فى شرحه:

---

(١) ساقطه من الأصل وأثبتها لإتمام المعنى.

ولقائل أن يقول: العلة أبدًا إما بمعنى الباعث، أو الأمارة، أو المؤثر، على ما سبق الخلاف فيه، أما القول بأنها تارة بمعنى الباعث وتارة بمعنى الأمارة، فلم يقل به أحد، وكأن مراده أن ذات التأثير والتخيل أرجح من التى لا يظهر لها معنى، قلت: مراده: يرجح بالجامع الباعث على أما الجامع الأمارة للاتفاق على صحة التعليل بالوصف الباعث والخلاف فى الأمارة، وهذا نظير ما لو كان إحداهما اسمًا والأخرى وصفًا، فالصفة أولى من الاسم، لأن الأصح أن الاسم لا يجوز أن يكون علة. قاله ابن السمعانى.

الثانى والعشرون: تقدم المطردة المنعكسة على التى لا تنعكس؛ لأن الأولى أغلب على الظن.

الثالث والعشرون: يقدم ما تكون العلة فيه مطردة فقط، أى: غير المنعكسة فقط على ما تكون العلة فيه منعكسة فقط، أى: غير مطردة، لأن اعتبار الاطراد متفق عليه بخلاف الانعكاس.

الرابع والعشرون: رجح قوم العلة المتعدية على القاصرة، وعكس آخرون منهم الأستاذ، وذهب القاضى إلى أنه لا ترجيح بقصور ولا تعدية، واختاره ابن السمعانى، وحكى الأقوال الثلاثة إمام الحرمين وهى عنده لا تقع، لأنها من باب اجتماع علتين لحكم، ومن قال بوقوع ذلك فلا حاجة إلى الترجيح عنده إذا يقول بهما، وأما من لا يرى اجتماع العلتين فجمهورهم على ترجيح المتعدية لإفادتها، واحتج من رجح القاصرة بشهادة النص لها فى جميع مواردها، فالتمسك بها أمن من الخطأ، ومنع القاضى ترجيح المتعدية بالفائدة، وقال: لا ترجيح بالفائدة وإنما ينشأ الترجيح من مثار دليل صحتها، وعدم الفائدة لا تبطلها ولا يقدح فى عليتها وهو قبحه، واختار الإمام ترجيح المتعدية لو وقع ذلك، قال: لوجداننا فى الفرع وصفًا مناسبًا مستندًا إلى أصل، ومال الغزالى إلى ترجيح القاصرة فإنها أوفق للنص، قال: وترجيح المتعدية ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لا بكثرة الفروع بل وجود أصل الفروع لا تثير قوة فى ذات العلة قلت: ولو رجح المتعدية بأنها متفق عليها والقاصرة مختلف فيها لم يبعد.

الخامس والعشرون: إذا كان إحداهما أكثر فروعًا والأخرى قليلة، ففى ترجيح إحداهما على الأخرى قولان، ومن رجح المتعدية رجح الكثيرة الفروع على القليلة، واختاره الإمام على أصله السابق فى أنا متى وجدنا فى بعض الفروع معنى صحيحًا مستندًا إلى أصل، فلا يترك لعدم غيره، وإذا رجحنا بكثرة الفروع فإذا كانت القليلة الفروع لها نظائر تساوى فى عدتها كثرة الفروع فهل تقوم كثرة النظائر مقام كثرة الفروع؟ فيه نظر، وقد عقد الإمام لها مسألة.

(م): والأعراف من الحدود السمعية على الأخفى، والذاتى على العرضى والصريح والأعم، وموافقة السمع واللغة، ورجحان طريق اكتسابه.

(ش): لما انتهى وجود[١] الترجيح فى الأدلة ختم الترجيح فى الحدود، وهى إما عقلية كتعريف الماهيات، وإما سمعية لثبوتها من الأحكام، وهو المقصود هنا، وهو إما باعتبار اللفظ، أو بحسب أمر خارج، فالأول يترجح الحد بمعروف أعرف عند السامع على الحد بمعرف أخفى، لأن الأول أفضى إلى مقصود التعريف من الثانى، ويترجح الحد بالذاتى على الحد بالعرضى، لأن الأول يوجب تصور كونه المطلوب بخلاف الثانى ويرجح بالألفاظ الصريحة على غيرها، وبكون أحدهما أعم على الآخر لفائدته المتكثرة، وقيل: يرجح الأخص للاتفاق على ثبوت مدلوله الأخص، والاختلاف فى ثبوت مدلول الأعم من الزيادة، ومدلوله متفق عليه أولى من المختلف فيه.

والثانى: يرجح الحد الموافق للنقل الشرعى أو اللغوى على غير الموافق لهما.لأنه أغلب على الظن صحته من غيرها، ويرجح الحد برجحان طريق اكتسابه على الحد الذى يكون طريق اكتسابه مرجوحًا بأن كان طريق أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا، وإنما يترجح أحدهما على الآخر بهذا الطريق، لأن الحد السمعى لما كان متلقى من النقل، وطريق النقل قابلة للقوة والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض.

(م): والمرجحات لا تنحصر، ومثارها غلبة الظن وسبق كثير فلم نعده.

(ش): يشير إلى تقديم بعض أنواع المفاهيم على بعض، وسبق فى بحث المفهوم، وإلى تقديم الشرعى، ثم العرفى، ثم اللغوى، وسبق فى بحث الحقيقة، وإلى تعارض ما يخل بالفهم كالمجاز والاشتراك، وإلى تعارض القول والفعل، وسبق فى بحث السنة، وإلى دخول الفاء فى كلام الشارع أو الراوى الفقيه وغيره، وسبق فى مسالك العلة، وإلى تقديم بعض أنواع المناسب على بعض، وسبق فى فصل المناسبة وغير ذلك.

* * *

---

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب «لما أنهى وجوه».

الكتاب السابع فى الاجتهاد

(ش): إنما أخر عن الجميع؛ لأن الاجتهاد متوقف على معرفة الأدلة وعلى معرفة التعادل والتراجيح.

(م): الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل ظن بحكم.

(ش): الاجتهاد لغة: بذل الموسع فيما فيه كلفة؛ قال الماوردى: مأخوذ من جهاد النفس وكدها فى طلب المراد[1].

وفى الاصطلاح: ما ذكره المصنف، والمراد بالاستفراغ: بذل تمام الطاقة بحيث تحس النفس بالعجز عن المزيد، وهو جنس، والفقيه احتراز عن المقلد، وقال: لتحصيل ظن؛ لأنه لا اجتهاد فى القطعيات، ولم يحتج لتقييد الحكم بالشرعى؛ كما فعل ابن الحاجب؛ لأنه قد دل عليه الفقيه[2]، وإلا لم يكن لذكر الفقيه فى الحد معنى، وقد يورد عليه اجتهاد النبى ﷺ، فإنه لا يسمى فقيهًا عرفًا، ولعدم الإذن فيه، إلا أن يقال: المحدود اجتهاد الفقيه لا مطلق الاجتهاد.

وقال الماوردى: بذل المجهود فى طلب المقصود، ونسب ابن أبى هريرة للشافعى، رضى الله عنه، أن الاجتهاد: هو القياس، وليس كذلك، بل التبس عليه كلامه فى «الرسالة»، فإنه قال: معنى الاجتهاد معنى القياس[3]، أى أن كلا منهما يتوصل به إلى حكم غير منصوص عليه[4].

---

(١) قال الشوكانى: وهو فى اللغة مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه ما لا مشقة فيه، وهو فى الاصطلاح: بذل الوسع فى نيل حكم شرعى عملى بطريق الاستنباط. انظر: إرشاد الفحول (ص ٢٥٠).

(٢) قلت: هذه الدلالة قد لا يهتدى إليها البعض بل قد يتغافل عنها، ففى التصريح بتقييد الحكم بالشرعى قطع بإخراج اللغوى والعقلى والحسى، قال الشوكانى: فلا يسمى من بذل وسعه فى تحصيلها مجتهدًا اصطلاحًا، وكذلك بذل الوسع فى تحصيل الحكم العلمى؛ فإنه لا يسمى اجتهادًا عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهادًا عند المتكلمين. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص ٢٥٠).

(٣) قال أبو بكر الرازى: الاجتهاد يقع على ثلاثة معان:

أحدها: القياس الشرعى؛ لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقة الاجتهاد. =

(م): والمجتهد الفقيه، وهو البالغ العاقل، أى ذو ملكة يـدرك بها العلوم، وقيـل: العقل نفس العلم. وقيل: ضرورية.

(ش): علم بهذا التعريف للاجتهاد ركنا الاجتهاد، وهما المجتهد والمجتهد فيه، فالمجتهد هو الفقيه، ثم أخذ فى شروطه، فاستطرد بالعاقل، لذلك الخلاف فى تعريف العقل، وذكر فيه ثلاث مقالات:

أحدها: أنه ملكة، أى: هيئة راسخة يدرك بها العلوم، وهو معنى قول غيره: قوة طبيعية يفصل بها بين حقائق المعلومات.

والثانى: أنه نفس العلم، وهو قول الأشعرى، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق عن أهل الحق، وأنهم قالوا: بترادف العقل والعلم، وإن اختلف الناس فى العقول لكثرة العلوم وقلتها.

والثالث: أنه بعض العلوم الضرورية، وهو قول القاضى أبى بكر، وتابعه جمعٌ من أصحابنا، كابن الصباغ وسليم الرازى، فخرجت العلوم الكسبية؛ لأن العاقل يتصف بكونه عاقلاً مع انتفاء العلوم النظرية، وإنما قلنا: بعضها؛ لأنه لو كان جميعها لوجب أن يكون الفاقد للعلم بالمدركات لعدم الإدراك المتعلق بها غير عاقل، قال القاضى عبد الوهاب: فقلت له: أفتخص هذا النوع من الضرورة بوصف؟ فقال: يمكن أن يقال: ما رجح معه الاستنباط، ونقل القشيرى[1] فى «المرشد» عنه أنه قال: لا أنكر ورود العقل

=والثانى: ما يغلب فى الظن من غير علة كالاجتهاد فى الوقت والقبلة والتقويم، أى تقدير قيمة الرقيق، والسلعة.

والثالث: الاستدلال بالأصول. انتهى. انظر: المرجع السابق.

(٤) قلت: وهنا قيدين لم يذكرا متنًا، وشرحًا ذكرهما أكثر العلماء الأول: نيل حكم شرعى عملى بطريق الاستنباط، فخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرًا، أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتى أو بالكشف عنها فى كتب العلم، فإن ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوى، فإنه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحى.

الثانى: وذلك فى قولهما استفراغ الفقيه أو قول غيرهما، بذل الفقيه، يخرج بذل غير الفقيه كالمقصر والعامى فلا يسمى اجتهادهما ادتهاد معتبرًا فى الاصطلاح. انتهى.

(١) هو: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، النيسابورى الشافعى، أبو القاسم زين الإسلام، شيخ خراسان، فقيهًا، ورعًا، متكلمًا، محدثًا، حافظًا، مفسرًا متقنًا، نحويًا لغويًا أديبًا، توفى سنة ٤٦٥هـ.

من مصنفاته: الرسالة القشيرية فى التصوف، لطائف الإشارات فى التفسير. انظر: طبقات الشافعية لابن السبكى (٣/٢٤٣).

فى اللغة بمعنى العلم؛ فإنهم يقولون: عقله وعلمه بمعنى، ولكن غرضى أن أبين العقل الذى ربط به التكليف.

(م): فقيه النفس.

(ش): هذا شرط آخر وهو سجية النفس بالفقه، وهى: أن تكون عنده قوة الفهم على التعرف بالجمع والتفريق، والترتيب، والتصحيح، والإفساد، فإنه ملاك الصنعة، كذا قاله الأستاذ أبو إسحاق؛ قال: ومن كان موصوفًا بالبلادة وبالعجز عن التصرف، لم يكن من أهل الاجتهاد، وما أحسن قول الغزالى: إذا لم يتكلم الفقيه فى مسألة لم يسمعها ككلامه فى مسألة يسمعها، فليس بفقيه، حكاه الهمدانى فى طبقات الحنفية.

(م): وإن أنكر القياس وثالثها إلا الجلى .

(ش): هذا ألحقه المصنف بخطه على الحاشية، وأشار بذلك إلى أن منكرى القياس يعدون من المجتهدين حتى يعتبر خلافهم، وهذه المسألة تخرج من كلام الناس فيها مذاهب:

أحدها: اعتبار خلافهم مطلقًا، وهو ظاهر كلام أصحابنا فى «الفروع»؛ ولهذا يذكر الشيخ أبو حامد، والماوردى، والقاضى أبو الطيب وغيرهم خلافهم فى كتب الفقه ويحاججونهم.

والثانى: المنع مطلقًا، وهو قول القاضى أبو بكر، وتابعه إمام الحرمين؛ وقالا: هم فى الشرع كمنكرى البداية فى العقول، فلا أثر لخلافهم ولا وفاقهم.

والثالث: إن أنكروا القياس الجلى لم يعتد بخلافهم، وإلا اعتد، وهو ظاهر كلام ابن الصلاح وغيره، وهو المختار.

وقال الأبيارى فى «شرح البرهان»: إن كانت المسألة مما تتعلق بالآثار والتوقيف واللفظ اللغوى، وليس للقياس فيها مجال، فلا يصح أن ينعقد الإجماع دونهم، إلا على قول من يرى أن الاجتهاد قضية واحدة لا تتجزأ، فإن قلنا بالتجزئ فلا يمنع أن يقع النظر فى نوع هم فيه محققون.

(م): العارف بالدليل العقلى والتكليف به.

(ش): شرط الغزالى والإمام الرازى: كونه عارفًا بدليل العقل، أى: البراءة الأصلية، ويعرف أنا مكلفون بالتمسك به ما لم يرد دليل ناقض من نص أو إجماع أو غيرهما؛ قال الهندى: ولم يذكرا فيه القياس، فإن كان ذلك بناء على أنه متفرع من الكتاب، والسنة فالإجماع والعقل أيضًا كذلك، فكان يجب أن لا يذكراهما، وإن كان ذلك بناء

على أنه ليس بمدرك، فكونه حجة ينفى ذلك؛ بل هو أيضًا مدرك من المدارك، فينبغى أيضًا أن يكون المجتهد عارفًا به وبأنواعه وأقسامه وشرائطه المعتبرة وطرق عليته.

(م): ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولاً وبلاغة.

(ش): أما اعتبار اللغة والعربية؛ فلأن شرعنا عربى، فلا يمكن التوصل إليه إلا بفهم كلام العرب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1]، ولو أن المصنف عبر بدل العربية بالنحو لكان أحسن؛ لشموله الإعراب والتصريف.

وأشار بقوله: «**الدرجة الوسطى**» إلى أنه لا يشترط فى ذلك بلوغه إلى حد الأصمعى والخليل، وسيبويه، بل يكفى عرفانه بأوضاع العرف، بحيث يميز العبارة المصححة عن الفاسدة، والراجحة عن المرجوحة، فإنه يجب حمل كلام الله وكلام رسوله ﷺ على ما هو الراجح، وإن كان عكسه مرجوحًا جائزًا فى كلام العرب.

وقال الأستاذ: فأما الحروف التى يختلف عليها المعانى فيجب فيه التبحر والكمال، ويكتفى بالتوسط فيما عداها، وأما اللغة فيجب فيها الزيادة على التوسط حتى لا يشذ عنه المستعمل فى الكلام فى غالب اللغة، وأما اعتبار أصول الفقه فلأن به يقوى على معرفة الأدلة وكيفية الاستنباط، وكلما كان أكمل فى معرفته كان منصبه أتم وأعلى فى الاجتهاد، وأما اعتبار معرفة البلاغة؛ فلأن الكتاب والسنة فى الذروة العليا من الإعجاز، فلابد من معرفة الإعجاز، ومواقعه وأساليبه ليكن بذلك متمكن من الاستنباط.

(م): ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة، وإن لم يحفظ المتون.

(ش): متعلق، بفتح اللام بخط المصنف، أى: لابد له من معرفة كتاب الله، قالوا: ولا يشترط معرفة جميعه، بل ما يتعلق بالأحكام، وذكر أنها خمسمائة آية وكأنهم أرادوا بالمطابقة، وإلا فغالب القرآن، بل كله، لاَ يخلو عن مستنبط حكم لمن وهب له، قالوا: ولا يشترط حفظها بل يكفى أن يكون عارفًا بمواقعها حتى يطلب منها الآية التى يحتاج إليها عند نزول الواقعة، ولابد له من معرفة سنة رسول الله ﷺ، ولا يشترط أيضًا معرفة جميعها، بل ما يتعلق بالأحكام ثم لا يشترط حفظها، بل معرفة مواقعها حتى يطلب منها عند الحاجة إليها.

---

(١) قلت: ذلك إذا تعين الاجتهاد، وكان واجبًا، فلا يكون هذا الاجتهاد صحيحًا إلا بمقدمة وجوده، وهى ما يتوقف عليها وجود الواجب، بمعنى وجود الواجب صحيحًا، فإن افتقد باذل الوسع اللغة العربية التى تحتوى على ألفاظ وضعت لمعانٍ، كان جهده غير صحيح، كفاقد الطهارة بالنسبة لوجود الصلاة صحيحة. انتهى.

(م): وقال الشيخ الإمام: هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها، بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع ويعتبر، قال الشيخ الإمام: لإيقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه كونه خبيرًا بمواقع الإجماع كي لا يخرقه.

(ش): ما سبق من الشروط يعتبر لكونه صفة فى المجتهد، وذكر شروطًا أخر وهى فى الحقيقة شروط لإيقاع الاجتهاد واستعماله، لا لصفة راجعة إليه فلهذا فصلها المصنف عما قبلها، ونقل ذلك عن والده، وفى كلام الغزالى ما يشير إليه، فإنه ميز هذه عما قبلها، وجعلها متممة للاجتهاد، ولم يدرجها فى شروطه الأصلية.

فمنها: أن يعرف مواقع الإجماع، أى: حتى لا يفتى بخلافه، ولكنه لا يلزمه حفظ جميع مواقعه، بل كل مسألة يفتى فيها، فينبغى أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، إما موافقة مذهب علم، أن تكون الواقعة متولدة فى العصر ليس لأهل الإجماع فيها خوض.

(م): والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وشرط المتواتر والآحاد والصحيح والضعيف وحال الرواة، وسير الصحابة، ويكفى فى زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك.

(ش): ومنها: كونه خبيرًا بالناسخ والمنسوخ، مخافة أن يقع فى الحكم المنسوخ والمتروك، ولا يشترط حفظ ذلك جميعًا، بل كل واقعة يفتى فيها بآية أو حديث، فينبغى أن يعلم أنه ليس من جملة المنسوخ؛ كما تقدم فى الإجماع.

ومنها: معرفته بأسباب النزول فى النصوص الأحكامية؛ ليعلم الباعث على الحكم، وقد يقتضى التخصيص به أو يفهم به معناه، ومنها معرفة شرط المتواتر والآحاد ليقدم الأول عند التعارض.

ومنها: معرفة الصحيح والضعيف؛ ليحتج بالصحيح ويطرح الضعيف.

ومنها: حال الرواة فى القوة والضعف؛ ليتميز المقبول عن المردود.

وقال الشيخ أبو إسحاق، والغزالى، وغيرهما، ويعول فى ذلك على قول أئمة الحديث كأحمد، والبخارى، ومسلم، والدارقطنى، وأبى داود ونحوهم؛ لأنهم أهل المعرفة بذلك، فجاز الأخذ بقولهم كما نأخذ بقول المقومين فى القيم، ومنها: معرفة جملة أحكام الصحابة وفتاويهم.

(م): ولا يشترط علم الكلام وتفاريع الفقه والذكورة والحرية، وكذا العدالة على الأصح. وليبحث عن المعارض، واللفظ هل معه قرينة.

(ش): عدم اشتراط علم الكلام؛ قاله الأصوليون، وقال الرافعي: عد الأصحاب من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد قال الغزالي: وعندى أنه يكفى اعتقاد جازم، ولا يشترط معرفتها على طريق المتكلمين، وبأدلتهم التى يحررونها انتهى، وكان بعض مشايخنا ينازع فى نسبة الاشتراط للأصحاب، وقال: لم أر فى كتبهم ذلك.

ومنها: لا يشترط تفاريع الفقه، وكيف يحتاج إليها والمجتهد هو الذى يولدها ويحكم فيها؟ فإذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزم الدور، وعن الأستاذ أبى إسحاق: يشترط الفقه، ولعله أراد ممارسته وإليه مال الغزالى فقال: إنما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسته، فهو طريق يحصل الدربة فى هذا الزمان، ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك.

ومنها: لا يتعبر فى صحة الاجتهاد أن يكون رجلاً ولا أن يكون حرًا، ولا أن يكون عدلاً، وإنما تعتبر العدالة فى الحكم والفتوى، فلا يجوز استفتاء الفاسق، وإن صح استفتاء المرأة والعبد، ولا يصح الحكم إلا من رجل عدل، فصار شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة، لما تضمنه من القبول يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص؛ لأن ذلك فى جواز التمسك بالظاهر المجرد عن القران والكلام هنا فى اشتراط معرفة المعارض، أى بعد ثبوت كونه معارضًا، ولهذا قال فى «المحصول»: يشترط أن يعرف الأدلة التى تقتضى تخصيص العموم فى الأعيان، وهو المسمى بالتخصيص، أو فى الأذهان وهو النسخ، والذى يقتضى تعميم الخاص وهو القياس، وحينئذ فيجب أن يكون عارفًا بشرائط القياس ليميز ما يجوز مما لا يجوز، ولكن الأبيارى فى «شرح البرهان» أجرى الكلام على ظاهره، وحكى الخلاف السابق فى باب العموم هنا وأن ذلك جار فى كل دليل مع معارضه وإلى أى وقت يبحث فيه الخلاف السابق فى باب العموم، وهذا هو الظاهر وبه يعلم تناقض «المحصول» ومن تبعه.

ومنها: أن يعرف من حال المخاطب أنه يعنى باللفظ ما يقتضيه ظاهره إن تجرد عن القرينة، وإن كان معه قرينة فما تقتضيه القرينة، وإلا لما حصل الوثوق بشىء من الأحكام؛ لجواز أن يقال: إنه عنى بالخطاب الذى يدل ظاهره على حكم، أو خبر، أو وعد، أو وعيد غير ظاهر، ومع أنه لم ينبه عليه، فيجب على المجتهد أن يبحث عن القرينة إلى أن يغلب على الظن وجودها أو عدمها فيعمل بمقتضاها إن وجدها، وإلا فما يقتضيه ظاهر اللفظ.

(م): ودونه مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه، ودونه مجتهد الفتيا وهو المتبحر المتمكن من ترجيح قول على قول آخر.

(ش): اجتماع تلك العلوم إنما يشترط فى المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع أبواب الشرع، وقد انقطع الآن، ودونه في الرتبة مجتهد المذهب وهو من ينتحل مذهب إمام من الأئمة وعرف مذهبه وصار حاذقًا فيه بحيث لا يشذ عنه شيء من أصول مذهبه ومنصوصاته، فإذا سئل عن حادثة؛ إن عرف لصاحبه نصًا أجاب، وإلا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها على أصول صاحبه، وادعى ابن أبى الدم أن هذا النوع قد انقطع فى هذه الأعصار كالذى قبلها، ودونهما فى المرتبة مجتهد الفتيا وهو المتبحر فى المذهب المتمكن من ترجيح قول على آخر، وهذا أدنى المراتب، وما بقى بعده إلا العامى ومن فى معناه.

(م): والصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد.

(ش): أى يجوز أن يقال: رجل منصب الاجتهاد، وفى بعض المسائل دون بعض، وفى فن دون فن، فإذا ظهر له ترجيح فى شيء قال به، وإذا لم يظهر له قلد؛ لأنه لو لم يتجزأ لعلم المجتهد جميع الأحكام ومداركها، وقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال فى ست وثلاثين: لا أدرى(١)، وقيل: لا يجوز لتعلق البعض بالبعض وهو ممنوع(٢)(٣).

(م): وجواز الاجتهاد للنبى ﷺ ووقوعه، وثالثها فى الآراء والحروب فقط.

(ش): اختلف فى النبى ﷺ هل كان يجوز له الاجتهاد فيما لا نص فيه، فذهب الجمهور إلى جوازه، وقال الواحد(٤) فى البسيط: إنه مذهب الشافعي، وعزاه إلى سائر الأنبياء، ولا حجة للمانع فى قوله تعالى: ﴿إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ﴾ [يونس: ١٥]،

---

(١) وقد أجيب على ذلك: بأنه قد يترك ذلك لمانع أو للورع، أو لعلمه بأن السائل متعنت، وقد يحتاج بعض المسائل إلى فريد بحيث يشغل المجتهد عنه شاغل فى الحال. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص٢٥٥).

(٢) قلت: وذكر الشوكانى قولا للزركشى عن بعض العلماء أن كلامهم يقتضى تخصيص الخلاف بما إذا عرف بابًا دون باب، أما مسألة دون مسألة فلا يتجزأ قطعًا، قال: والظاهر جريان الخلاف فى الصورتين، وبه صرح الإنبارى. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص٢٥٥).

(٣) قال الشوكانى: ولا فرق عند التحقيق فى امتناع تجزئ الاجتهاد فإنهم، قد اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق، وأما من ادعى الإحاطة بما يحتاج إليه فى باب دون باب، أو فى مسألة دون مسألة، فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك؛ لأنه لا يزال يجوز الغير، ما قد بلغ إليه علمه، فإن قال: قد غلب ظنه بذلك، فهو مجازف، وتتضح مجازفته بالبحث معه. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص٢٥٥).

(٤) كذا بالأصل والصواب «الواحدى».

فإن القياس على النصوص بالوحى اتباع للوحى، ثم منهم من قال: بوقوعه، وهو اختيار الآمدى، وابن الحاجب، ومنهم من أنكر وقوعه، وتوقف فيه جمهور المحققين، وذهب أبو على، وابنه أبو هاشم إلى أنه لم يكن متعبدًا به.

وشذ قوم فقالوا: بامتناعه عقلاً؛ كما حكاه القاضى كما فى «التلخيص» لإمام الحرمين، ومنهم من جوزه فى أمور الحروب دون الأحكام الشرعية، وادعى القرافى أن محل الخلاف فى الفتاوى، وأن الأقضية يجوز فيها من غير نزاع، ويشهد له ما رواه أبو داود، عن أبى سلمة قال: أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان فى مواريث وأشياء قد درست، فقال: «إنى إنما أقضى بينكم برأيى فيما لم ينزل على فيه[1]».

واحتج المانعون بأن: الاجتهاد إنما يسوغ عند فقد النص، والأنبياء لا يفقدونه لتمكنهم من استطلاع الوحى، وأجيب: بأنه إذا لم يأتهم الوحى فى الواقعة فهم كغيرهم فى البحث عن معانى النصوص، إلا أنهم يفارقون غيرهم فى العصمة من الخطأ.

(م): والصواب أن اجتهاده عليه الصلاة والسلام لا يخطئ.

(ش): إذا جوزنا الاجتهاد على النبى ﷺ فالصواب أنه لا يخطئ اجتهاده، وهذا هو الحق، وعليه جرى البيضاوى، وهو خير من قول ابن الحاجب لا يقر على خطأ[2]، فإن الذى يعتقده عدم وقوع الخطأ فيه ألبتة، ويقال لمن جوزه بشرط عدم التقرير: أليس يصدق صدور الخطأ المضاد لمنصب النبوة، ويلزمك محال من الهذيان، وهو أن يكون بعض المجتهدين فى حال إصابته أكمل من المصطفى ﷺ فى تلك الحالة، معاذ الله!.

(م): وأن الاجتهاد جائز فى عصره ﷺ، وثالثها بإذنه صريحاً قيل: أو غير صريح، ورابعها للبعيد، وخامسها للولاة.

(ش): الكلام فى هذه المسألة فى مقامين أحدهما: فى الجواز، وفيه مذاهب:

أحدها: يجوز مطلقًا، وهو المختار عند الأكثرين.

وإن كان النص لا يضاد الاجتهاد، وإنما الذى يضاد نفس النص.

والثانى: المنع مطلقًا، وهو هاهنا أظهر منه المسألة التى قبلها؛ لأن مراجعة النبى ﷺ أسهل من طلب النبى ﷺ ذلك بالوحى الذى قد يتأخر.

---

(١) أخرجه أبو داود فى سننه (١٥/٤)، عن أم سلمة، وليس عن أبى سلمة كما ذكر الشارح ورواه أيضًا الإمام أحمد فى المسند (٣٢٠/٦).

(٢) أى: جواز الخطأ عليه إلا أنه لا يقر عليه بل ينبه عليه. انظر: التبصرة للشيرازى (٥٢٤).

والثالث: إن ورد الإذن بذلك جاز، وإلا فلا، ثم منهم من نـزل السكون على المنع منه مع العلم بوقوعه منزلة الإذن، ومنهم من اشترط صريح الإذن.

والرابع: يجوز للغائبين مطلقًا بخلاف الحاضرين؛ لأن الغائب لو أخر الحادثة إلى لقائه لفاتت المصلحة، بل حكى الأستاذ أبو منصور الإجماع فى الغائب.

والخامس: يجوز للغائبين عنه من القضاة والولاة؛ كعلى ومعاذ لما بعثهما إلى اليمن، دون الحاضرين، كذا حكاه الغزالى والآمدى، قال الإمام: والخوض فى هذه المسألة قليل الفائدة؛ لأنه لا ثمرة له فى الفقه، واعترضه الشيخ صدر الدين بن الوكيل،وقال: فى مسائل الفقه ما ينبنى عليه؛ لو شك فى نجاسة الإناءين ومعه ماء طاهر بيقين غيرهما ففى جواز الاجتهاد وجهان أصحهما: نعم، وهو قول من يجوز فى زمنه، والثانى: المنع، وتابعه المصنف فى شرح المنهاج، وفيه نظر.

(م): وأنه وقع، وثالثها لم يقع للحاضر، ورابعها: الوقف.

(ش): المقام الثانى: فى الوقوع، وفيه مذاهب:

أحدها: وقوعه من مجتهدى الصحابة فى حضوره وغيبته ظنا، قال ابن الحاجب: وهو المختار، وقيل: ولم يقل أحد: إنه وقع قطعًا، لكن لما ذكر الهندى أدلة الوقوع قال: فإن قلت: هذه أخبار آحاد لا يتمسك بها فيما نحن فيه؛ لأنها من المسائل العلمية؛ قال: قلنا: وإن كانت أخبار آحاد، لكن تلقتها الأمة بالقبول، فجاز أن يقال: إنها تفيد القطع، للاتفاق عليه.

والثانى: لم يقع.

والثالث: لم يقع لحاضر.

والرابع: الوقف، واختاره البيضاوى ونسبه للأكثرين.

والخامس: الوقف فى حق الحاضرين، وأما الغائبون فالظاهر وقوع تعبدهم به ولا قطع. ولا شك أن الأدلة فى هذه المسألة متعارضة، وأحاديث موافقة عمر، رضى الله عنه ربه تبارك وتعالى. تشهد للوقوع من الحاضرين.

(م): مسألة: المصيب فى العقليات واحد، ونافى الإسلام فخطئ آثم كافر، وقال الجاحظ والعنبرى: لا يأثم المجتهد، قيل: مطلقًا، وقيل: إن كان مسلمًا، وقيل: زاد العنبرى: كل مصيب، أما المسألة التى لا قاطع فيها، فقال الشيخ، والقاضى أبو يوسف، ومحمد، وابن سيرين: كل مجتهدٍ مصيب، ثم قال الأولان: حكم الله تابع لظن المجتهد، وقال الثلاثة: هناك ما لو حكم لكان به، ومن ثم قالوا: أصاب اجتهادًا

لا حكماً، وابتداءً لا انتهاءً، والصحيح وفاقاً للجمهور: أن المصيب واحد ولله تعالى حكم قبل الاجتهاد، قيل: لا دليل عليه، والأصح: أن عليه أمارة، وأنه مكلف بإصابته، وإن أخطأه لا يأثم بل يؤجر، أما الجزئية التى فيه قاطع فالمصيب فيها واحد وفاقًا، وقيل: على الخلاف، ولا يأثم المخطئ على الأصح، ومتى قصر مجتهد أثم وفاقًا.

(ش): اعلم أن النسخ هاهنا اختلفت والذى استقر عليه المصنف ما أثبته هنا، وهى مقصودة؛ لأن المصيب واحد أو متعدد، والمسائل قسمان: عقلية وغير عقلية،.

أما العقلية: فالمصيب فيها واحد، ومن لم يصادف الواقع هو آثم وإن بالغ فى النظر، سواء كان مدركه عقليًا، كحدوث العالم وخلق الأفعال، أو شرعيًا كعذاب القبر، أما نافى الإسلام كاليهود والنصارى فهم مخطئون آثمون كافرون، وخالف الجاحظ، والعنبرى فقالا: لا يأثم المجتهد، ثم اختلف النقل عنهم؛ فمنهم من أطلق ذلك فشمل سائر الكفار والضلال، ومنهم من شرط الإسلام وهذا هو اللائق بهما، وقال القاضى فى «مختصر التقريب»: إنه أشهر الروايتين عن العنبرى.

وقال ابن قتيبة: سئل عن أهل القدر، وأهل الإجبار، فقال: كل مصيب، فهؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزهوا الله، وقال الكيا الهراسى: ذهب العنبرى إلى أن المصيب فى العقليات واحد، ولكن ما تعلق بتصديق الرسل وإثبات حدوث العالم والصانع، فالمخطئ فيه غير معذور، وأما ما تعلق بالقدر والجبر وإثبات الجهة ونفيها، فالمخطئ فيه معذور، ولو كان مبطلاً فى اعتقاده، بعد الموافقة فى تصديق الرسل والتزام الملة، وبنى على ذلك أن الخلق ما كلفوا إلا باعتقاد تعظيم الله وتنزيهه من وجه، ولذلك لم يبحث عن معنى الألفاظ الموهمة للتشبيه علما منهم بأن اعتقادها لا تجر حرجًا.

القسم الثانى: المسائل غير العقلية وهى التى ليست أصلاً من أصول الشرع المجمع عليه، فينقسم إلى ما ليس عليه برهان وإلى ما عليه برهان، وإلى الأول أشار بقوله: أما المسألة التى لا قاطع فيها، فقال الشيخ أبو الحسن الأشعرى، والقاضى أبو بكر، والقاضى أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وابن سريج: كل مجتهد مصيب، ثم اختلف هؤلاء فقال الأولان، وهما الشيخ والقاضى: حكم الله تابع لظن المجتهد، فما ظنه كان حكم الله فى حقه، وقال الثلاثة أبو يوسف، ومحمد، وابن سريج فى أصح الروايات عنه مقالة تسمى بالأشبه، وهى أن فى كل حادثة أمرًا ما لو حكم الله لم يحكم إلا به، قال فى المنخول: وهذا حكم على الغيب، ثم هؤلاء القائلون بالأشبه يعبرون عنه بأن المجتهد مصيب فى اجتهاده مخطئ فى الحكم، أى: إذا صادف خلاف ما لو حكم لم يحكم إلا به، وربما قالوا مخطئ انتهاءً لا ابتداءً، هذا آخر تفاريع القول بأن كل مجتهد مصيب.

وقال الجمهور، وهو الصحيح: المصيب واحد، وقال ابن السمعانى فى «القواطع»: إنه ظاهر مذهب الشافعى، رضى الله عنه، ومن حكى عنه غيره فقد أخطأ ولله تعالى فى كل واقعة حكم سابق على اجتهاد المجتهدين، وفكر الناظرين، ثم اختلفوا أعليه دليل أو هو لدفين يصيبه من شاء الله تعالى ويخطئه من شاء؟ والصحيح أن عليه أمارة.

واختلف القائلون بأن عليه أمارة فى أن المجتهد هل هو مكلف بإصابة الحق أو لا؟؛ لأن الإصابة ليست فى وسعه، والصحيح الأول، ثم اختلفوا فيما إذا أخطأ هل يأثم، والصحيح لا يأثم، بل له أجر، على ما قاله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد[(١)]»، ومن تفاريع هذا أنه على ماذا يؤجر.

ولم يتعرض المصنف له، وقال فى المنع: المختار أن يؤجر على بذل وسعه لا على نفس الخطأ؛ لأنه ليس من صنعه، وأما إذا أصاب فله أجران: أحدهما على بذله الوسع، وهذا كما فى المخطئ.

والثانى يحتمل أن يقال: إنه على نفس الصواب، فإن قيل: أليس أنه ليس من صنعه؟ قلنا: قد يثاب المرء على ما ليس من صنعه، وإنما هو من آثار صنعه، ولا كذلك الإثم، ويحتمل أن يقال: إنه على كونه سن سنة حسنة يقتدى بها من يتبعه من المقلدين، ومن هنا نقول: المخطئ لا يؤجر على اتباع المقلدين له بخلاف المصيب؛ لأن مقلد المصيب قد اهتدى به؛ لأنه صادف الهدى، وهو الحق على: «ولأن يهدى الله بك واحدًا خير لك من حمر النعم[(٢)]» بخلاف المخطئ، فإن مقلده لم يحصل على شىء، غاية الأمر سقوط الحق عنه باعتبار ظنه، أما حصول ثواب زائد ففيه نظر، وقد استدل على أن كل مجتهد ليس مصيبًا، بأن القائل: كل مجتهد مصيب إن كان مصيبًا صحت مقالته هذه لمطابقة خبره مخبره، وإن كان مخطئًا فقد اختلفت كلية دعواه به نفسه، فليس كل مجتهد مصيبًا.

القسم الثانى: ما فيه قاطع وإليه الإشارة بقول: أما الجزئية التى فيها قاطع، فالمصيب فيها واحد بالإجماع وإن دق مسلك ذلك القاطع، وقيل: على الخلاف فى التى قبلها، وهو غريب، ثم إذا أخطأ نظره، فإن لم يقصر وبذل المجهود فى طلبه ولكن تعذر عليه الوصول إليه، فهل يأثم؟.

---

(١) حديث «إذا اجتهد الحاكم» أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٦٧٦/٦)، ومسلم فى صحيحه (١٣٤٢/٣)، وأبو داود فى سننه (٦٠٥/٤)، والحاكم فى المستدرك (٨٨/٤).

(٢) حديث «ولأن يهدى الله بك واحدًا خير لك من حمر النعم»، أخرجه البخارى فى صحيحه (١٥٤٢/٤)، ومسلم فى صحيحه (١٨٧٢/٤)، وأبو داود فى سننه (٦٩/٤).

فيه مذهبان: وأصحهما: المنع، والثاني: نعم، وهو قول من يقول: إن المخطئ فيما لا قاطع فيه يأثم، وبعض من يوافق هناك على أنه لا يأثم، فلذلك كان القول بأنه يأثم، هنا أقوى من القول بأنه يأثم حيث لا قاطع، ولهذا عبر بلفظ: الأصح، هنا، ولفظ: الصحيح هناك؛ إشارة إلى أن هذا له وجه من الصحة، ومقابل ذلك فاسد، وكلام المصنف جازم بأنه مخطئ فى هذه الحالة.

وقال الغزالى: النص قبل أن يبلغه حكمًا فى حقه فليس مخطئًا حقيقة، ولهذا لا نقول فى أهل قباء فى صلاتهم لبيت المقدس، قبل أن يبلغهم الخبر بتحويل القبلة: إنهم مخطئون؛ إذ ذاك ليس حكمًا فى حقهم قبل بلوغه، لعدم تقصيرهم.

ثم قال الغزالى: إذا ثبت هذا فى مسألة فيها نص، فالتى لا نص فيها كيف يتصور خطأ المجتهد فيها؟ وقوله: ومن قصر، أى وإن قصر فى الاجتهاد فآثم وفاقا، سواء فى ذات القطع وغيرها، وعبارة ابن الحاجب: مخطئ آثم.

وحذف المصنف لفظ: مخطئ؛ لأنه إن أراد: مخطئ فى الحكم، فلسنا على يقين من ذلك؛ إذ يحتمل أنه أخطأ وأنه أصاب[1]، ولكنه يأثم لتقصيره، وقد يكون مع ذلك أصاب كواجد دفين، وإن أراد: مخطئ فى نفس الاجتهاد فلا كلام فيه.

فائدة: من صوب المجتهد شرط فى ذلك: أن لا يكون مذهب الخصم مستندًا إلى دليل ينقض الحكم المستند إليه؛ قاله الشيخ عز الدين.

(م): مسألة: لا ينقض الحكم فى الاجتهاديات وفاقًا، فإن خالف نصًا أو ظاهرًا جليًا ولو قياسًا، أو حكم بخلاف اجتهاده، أو حكم بخلاف نص إمامه غير مقلد غيره حيث النقض.

(ش): لا يجوز نقض حكم الحاكم فىَ المسائل الاجتهادية، لا من الحاكم، إذا تغير اجتهاده، ولا من غيره باتفاق؛ إذ لو جاز النقض لجاز نقض النقض، ويتسلسل، وذلك يؤدى إلى عدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو معنى قول الفقهاء فى الفروع: ولا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، وهذا إذا كان حكمه لم يتبين أنه خالف قطعيًا فإن خالف قاطعًا من كتاب، أو سنة متواترة، أو إجماع، أو ظاهر جلى، أعم من أن يكون مفهوم الموافقة الأولوى أو القياس الجلى، نقض؛ لأن ذلك مقطوع. مقدم على المظنون، وهنا أمران:

---

(١) فائدة: قال الشوكانى: وفرق بين الإصابة والصواب، فإن إصابة الحق هو الموافقة، بخلاف الصواب، فإنه يطلق على من أخطأ الحق، ولم يصبه من حيث كونه قد فعل ما كلف به واستحق الأجر عليه، وإن لم يكن مصيبًا للحق وموافقًا له. انظر: إرشاد الفحول (ص٢٦٢).

أحدهما: أنه قد يتوهم من عدم النقض في الاجتهاد أن الثاني لا أثر له، وليس كذلك؛ ولهذا قال الشيخ عز الدين في القواعد: لو اجتهد ثم بان خلاف ظنه، فإن تبين ذلك بظن يساويه أو ترجح عليه أدنى رجحان، فإن تعلق به حكم لم ينقض، وبنى على اجتهاده الثاني فيما عدا الأحكام المبنية على الاجتهاد الأول، وإن لم يتعلق به حكم وبنى على ما أدى إليه اجتهاده ثانيًا إلى أن يستوى الظنان، فيجب التوقف على الأصح.

الثاني: محل قولنا: إن النص يبطل حكم الاجتهاد إذا كان النص المخالف موجودًا قبل الاجتهاد، فإن كان النص حادثًا بعد الاجتهاد، ويتصور هذا في عصر النبي ﷺ، فالحكم بالاجتهاد السابق نافذ؛ قاله الماوردي في باب التيمم من «الحاوي».

وأشار المصنف بقوله: (إن حكم بخلاف اجتهاده)، إلى أنه ينقض حكمه في صورتين إن كانا في الاجتهاديات:

إحداهما: لو حكم المجتهد على خلاف اجتهاد نفسه، كان حكمه باطلاً سواء قلد غيره أم لا؛ لأنه يجب عليه العمل بظنه.

الثانية: إذا حكم مقلد بخلاف قول إمامه، انبنى على أنه هل يجوز له تقليد غيره؟ فإن قلنا: لا يجوز بل عليه اتباع مقلده، فينتقض، وإن جوزنا تقليد من شاء فلا، كذا قاله ابن الحاجب وغيره.

وأما تقييد المصنف هذه المسألة بما إذا لم يقلد غيره فسهو أصله أن الغزالي قال: إذا منعنا من قلد أن يقلد غيره، وفعل وحكم بقوله، فينبغي أن لا ينفذ قضاؤه؛ لأنه في ظنه أن إمامه أرجح، ونقله عنه الرافعي إلا أنه حذف لفظة (ينبغي) فأوهم أنه منقول لا بحث، واختصره النووي رحمه الله في «الروضة» فحذف التعليل، فأوهم أن المسألة فيمن قلد غير إمامه، سواء كان لدليل ساقه بحيث يظن أن الحق مع غيره في تلك المسألة، أم لا، بل لمجرد صده عن إمامه، وإنما هي في الثاني، أما الأول فلا يقال فيه: إن في ظنه أن أمامه أرجح فيحذف التعليل أوهم التعميم، وتابعه المصنف وزاد التصريح بكونه غير مقلد، وإنما هي فيما إذا قلد غير إمامه، فهو في الحقيقة وهم ثالث على وهمين سابقين.

(م): ولو تزوج بغير ولي أثم، ثم تغير اجتهاده فالأصح تحريمها عليه، وكذا المقلد يتغير اجتهاد إمامه.

(ش): في نقض الاجتهاد مسألتان:

إحداهما: المجتهد إذا أدى اجتهاده إلى حكم فى حق نفسه، ثم تغير اجتهاده كما إذا أدى اجتهاده إلى صحة النكاح بغير ولى، ثم تغير اجتهاده إلى أنه باطل، فالمختار عند ابن الحاجب التحريم مطلقًا، وحكاه الرافعى عن الغزالى، ولم ينقل غيره.

الثانى: إن لم يتصل به حكم حرم، وإن اتصل لم يحرم؛ لئلا يلزم نقض الاجتهاد بالاجتهاد وهو ما جزم به البيضاوى والهندى، أما لو نكحها حنفى بغير ولى، ثم زوجها وليها ثانيًا بشافعى مجتهد يعتقد بطلان النكاح الأول، والمرأة مترددة بين دعوتيهما؛ قال إمام الحرمين فى «التلخيص»: القائلين بأن المصيب واحد صاروا فى مثل هذه الصورة إلى الوقف حتى يترافعان إلى القاضى، فينزلهما على اعتقاد نفسه وحكم الله عليها حينئذ دال، ومنهم من قال: تسلم، ليس القائلين الأول فإنه نكحها نكاحًا يعتقد صحته وهو السابق؛ قال: والذى عندنا أنه يجتهد فيها المجتهد، وما أدى إليه اجتهاده فهو حكم الله من وقف، أو تقديم، أو غيرهما.

الثانية: إذا أفتى المجتهد على وفق اجتهاده العامى، ثم تغير اجتهاده فعلى الخلاف السابق، وقال الهندى: إن اتصل به حكم قبل تغير اجتهاده فكما سبق فى المجتهد وإن لم يتصل به فاختلفوا فيه، والأولى التحريم؛ كما فى المجتهد فى حق نفسه، ومنهم من لم يوجبه؛ لأنه يؤدى إلى نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وهو ضعيف؛ لأن زوال ذلك الحكم ليس بطريق النقض؛ بل لزوال شرطه وهو بقاء المجتهد عليه.

(م): ومن تغير اجتهاده أعلم المستفتى ليكف ولا ينقض معموله.

(ش): المجتهد إذا أفتى بشىء ثم تغير اجتهاده لزمه إعلام المستفتى ليكف، وقضية كلام المصنف اللزوم مطلقًا قبل العمل وبعده، والمنقول فى «الروضة» فى الأقضية أنه يلزم إعلامه قبل العمل، وكذا بعده حيث يجب النقض ونقل ابن السمعانى فى «القواطع» أنه إن كان عمل به لم يلزمه إعلامه، وإن لم يكن عمل به فينبغى أن يعرفه إن تمكن منه؛ لأن العامى إنما يعمل به لأنه قول المفتى، ومعلوم أنه ليس قوله فى تلك الحالة التى يريد أن يعمل به فيها، وما أطلقه المصنف من أنه لا ينقض ما عمله موجه بأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، وبه يعلم تقييده بما إذا كان القول الثانى فى محل الاجتهاد، أما إذا كان بدليل قاطع فيجب نقضه لا محالة، وقد صرح الصيمرى وغيره من أصحابنا بهذا التفصيل.

(م): ولا يضمن المتلف إن تغير لا لقاطع.

(ش): إذا عمل بفتواه فى إتلاف ثم بان أنه أخطأ، فإن لم يخالف لقاطع لم يضمن؛ لأنه معذور، وإن خالف لقاطع، فأطلق المصنف التضمين، ونقل الشيخ النووى عن الأستاذ أبى إسحاق: إذا كان أهلاً للفتوى، وإلا لم يضمن؛ لأن المستفتى مقصر، ولم يحتج المصنف إلى هذا القيد؛ لأن الكلام فى المجتهد، وقال النووى: ينبغى أن يخرج على قولى الغرور[1] أو يقطع بعدم الضمان مطلقًا، إذا لم يوجد منه إتلاف ولا ألجأ إليه بإلزام.

(م): مسألة: يجوز أن يقال: لنبى ومجتهد: احكم بما تشاء فهو صواب، ويكون مدركًا شرعيًا ويسمى التفويض، وتردد الشافعي، رضى الله عنه، قيل: فى الجواز، وقيل: الوقوع، وقال ابن السمعانى: يجوز للنبى ﷺ دون العالم، ثم المختار لم يقع.

(ش): الحكم المستفاد من العباد على أضرب:

أحدها: ما جاء فى طريق التبليغ عن الله تعالى، وهذا يختص بالرسل صلوات الله عليهم وسلامه، وهم فيه مبلغون فقط.

والثاني: المستفاد من اجتهادهم وبذلهم الوسع، وهو من وظائف علماء الأمة، وفى جوازه للنبى ﷺ خلاف سبق.

الثالث: ما يستفاد بطريق تفويض الله تعالى إلى نبى أو عالم، بمعنى أن يجعل له أن يحكم بما شاء فى مثله، ويكون ما يجيء به هو حكم الله تعالى الأزلى فى نفس الأمر، لا بمعنى أن يجعل له أن ينشئ الحكم، فهذا من خصائص الربوبية، وإنما الكلام فى هذه المسألة أنه هل يجوز أن يفوض إليه بحكم حادثة إلى رأى نبى أو عالم؟ فيقول: احكم بما شئت، فما صدر منك فهو حكمى فى عبادى، ويكون إذ ذاك قوله من جملة المدارك الشرعية فذهب جمهور المعتزلة إلى منعه، وجوزه الباقون.

وقال أبو على الجبائى فى أحد قوليه: يجوز ذلك للنبى دون العالم[2]، واختاره ابن السمعانى؛ قال: وذكر الشافعي فى «الرسالة» ما يدل عليه وتردد الشافعي، رضى الله

---

(١) الغرور: هو سكون النفس إلى ما يوافق الهوى، ويميل إليه الطبع. انظر: التعريفات (ص١٤١).

(٢) قلت: هذه المسألة من أهم وأخطر مسائل عصرنا، لذا فهى تحتاج من علماء هذه الأمة أن يوضحوها للناس حتى تصير فى أفهامهم كالماء والهواء، وتجرى كما تجرى على الألسن أسمائهم، عليهم أن يبينوا الفرق الذى ذكره الشارح هنا بين كون الحاكم يحكم بما شاء فى مثل حكم الله وكونه أن ينشأ أحكامًا ما أنزل الله بها من سلطان، وينتزع لنفسه حقًا من حقوق الألوهية.

وهنا يقال لنا: هل فوض الله للمجتهد أن يحكم بما شاء؟ نقول وبالله التوفيق: بالطبع لا،=

.. ..

-فهذه مقالة عظيمة جدًا فليس للمجتهد أو الحاكم الحق الإلاهى، أو أن يحكم بما شاء كيفما شاء، أو أن الله قال له: احكم، فإنك لا تحكم إلا بالصواب، وهذه شبهة رمانا بها اللادينيون الذين يكفرون بشرائع الله، وبحكمه، ومنهجه الذى وضعه للناس، يبغون الحكم بما وضعوه هم وأسيادهم زاعمين أن الحكم لا يكون إلا للشعب، فيشرعون ما شاءوا كيفما شاءوا باسم الشعب، ليستأثروا بالدنيا حرامها وحلالها، والدليل على ذلك أن الله حرم الربا وهم أحلوه، حرم أكل أموال الناس بالباطل وهم أحلوه، حرم العرى والسفور والاختلاط، وهم أحلوه وجعلوا الفواحش، والزنا لقمه عيش حميدة، ومصادر اقتصادية سديدة، ورقى ذو فوائد اجتماعية عديدة، فإن قلت أن الله هو المشرع هو الذى يحل ويحرم، هو الذى يحى ويميت، هو صاحب الأمر والنهى وحده فى خلقه، قال تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾، فالذى خلق هو الذى يأمر غيره، قالوا: إن الذين يريدون أن يحكموا بالشريعة يدعون أن الله قد فوضهم ليحكموا عن الله، وخطأ قولهم ليس فى كفرهم بالله فقط، لكن فى عدم فهمهم للدين الإسلامى قاصدين ذلك، أو لم يقصدوا؛ لأن الحاكمية فى الإسلام وفى غيره من النظم الجاهلية تقوم على ثلاثة نظم أو لجان، الأولى: التشريع، والثانية: القضاء، والثالثة: التنفيذ، إلا أن الحاكمية فى الإسلام تقول: أن التشريع لله وحده، أما القضاء، والتنفيذ ففوضه الله للبشر وفق ما شرعه سبحانه، وهذا هو أحد معانى، ومدلولات لا إله إلا الله، والأدلة على ذلك كثيرة ليس هنا موضعها وهى قطعية الثبوت، قطعية الدلالة لا مجال فيها للتأويل، كما أن الدين له معنيين:

أحدهما: الاعتقاد بالألوهية، والتوجه له بالشعائر.

الثانية: الاعتقاد بالألوهية، والتوجه له بالشرائع، وما يعنينا هنا، هو المعنى الثانى، إذا أن من يؤمن بشرائع الله فهو يدين لله، ومن يؤمن بشرائع البشر، فهو يدين للبشر، ويدل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه فى دين الملك﴾، يعنى تشريع وحكم الملك، فليس ليوسف النبى، ابن النبى، ابن النبى، ابن النبى، أن يحكم بدين أو بشريعة الملك، إنما أخذه بدين قومه العبرانيين، وهو حكم الله وشريعته التى كانت بينهم.

والحاصل: أن القرآن والسنة دلا دلالة قطعية على أن التشريع حق الله وحده ليس لأحد أن ينازعه أو يشاركه فى هذا الحق، فمن ادعى ذلك لنفسه أو لغيره، أو لجماعة فهو طاغوت جاوز حده وادعى الألوهية، أما اللجنة القضائية وكذا التنفيذية، فقد جعل الله للبشر فيهما حق ومشيئة، وسلطانًا مبينًا شرط أن يقضوا فيما بينهم بشرع الله ودينه فمن أطاع فهو من المسلمين، ومن عصى، وزعم أن التشريع له أو للشعب، أو لله وله وللشعب، وغير ذلك، وقضى بآراء وأفكار البشر، فلا يكون إلا كافرًا، ظالمًا، فاسقًا كما وصفه الله فى كتابه العزيز.

إذا تقرر لك ذلك علمت أن الحاكم أو المجتهد لا عبرة برأيه الذى ليس عليه دليل يدل على أنه حكم الله يقينًا أو ظنًا، ولم يكن حكم الله الذى توصل إليه المجتهد ظنًا، إلا بعد استفراغ-

عنه، واختلف أصحابنا فقال الإمام: تردد في الجواز، وقال الجمهور: تردد في الوقوع مع الجزم بالجواز، ثم إذا قلنا: بالجواز فالمختار عند ابن الحاجب وغيره أنه لم يقع؛ ولهذا لم يذكر المصنف المسألة في باب الاستدلال وإن ذكرها البيضاوي فيه، وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة.

(م): وفي تعليق الأمر باختيار المأمور تردد.

(ش): هذه المسألة ذكرها هنا استطردًا للتنظير، وإنما محلها باب الأوامر، ووجه المنع التضاد؛ فإن الأمر يقتضي الجزم بالفعل، والتخيير ينافيه، ووجه الجواز كما في خصال الكفارة، فإن الواجب منها واحد، ثم إن الله تعالى خير المكلف في ذلك(١).

(م): مسألة: التقليد: أخذ قول الغير من غير معرفة دليله(٢).

=الجهد والبحث والنظر في الأدلة، فلم يكن رأي المجتهد عن محض هوى، أو آراء رجال بل لابد أن يدل دليل على أن قوله: يقينًا كان أو ظنًا، هو حكم الله، وما ذم الله سبحانه وتعالى النصارى، ووصفهم بأنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله إلا لأنهم قبلوا شرعهم الذي هو محض آرائهم وأهوائهم من غير دليل يدل على أنه شرع الله، على ما فسر به رسول الله ﷺ معنى العبادة لعدي بن حاتم، وللذين يكفرون بشرع الله ويلبسون المسألة على عوام المسلمين، نقول: التشريع حق لله وحده لا شريك له، ولم يفوض الله أحدًا كائنًا من كان أن يشرع مكانه، ولو في مسألة، بل أمر الناس أن يحكموا بمعنى القضاء، والتنفيذ فيما بينهم بشرعه، أو قُل بدينه الذي وضعه لهم والذي كمل وتم بما نزل على رسوله ﷺ، قال سبحانه: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾، وعندنا من الأدلة والبراهين القطعية ما يكفينا مؤنة الرد عليكم، فما هي أدلتكم ومن أين أتيتم بها إن وجدت، على ما تزعمونه لأنفسكم أن التشريع حق الشعب، أو الحاكم المطلق أو أنظمتكم الجاهلية ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾، انتهى.

انظر: (معايير التأويل والمتأولين) مخطوط لنا.

(١) واختيار المأمور قد يكون في بعض الواجبات مع عدم تركه بالكلية كالواجب المخيَّر، والواجب المطلق عن التقييد بوقت معين، والواجب الغير مقدور بقدر معلوم، والاختيار يكون في المباح مطلقًا، وكذا في المندوب؛ لأن المباح هو ما خير الشارع المكلف فيه بين الفعل والترك، والمندوب: ما طلبه الشارع طلبًا غير جازم. انتهى.

(٢) التقليد في اللغة: مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها، ومنه تقليد الهدى فكأن المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده.

انظر: إرشاد الفحول (ص٣٦٥).

(ش): كذا ثبت فى النسخة الأولى بخط المصنف وقوله: «أخذ» جنس يشمل أخذ الإنسان بقول ثقة، وبقول غيره، ومعنى الأخذ: تلقيه بالاعتقاد، إما مع العمل به، أو لا مع العمل، فكم من مقلد يعتقد وهو لا يعمل بما يعتقده، إما لفسق أو لغيره، وقد أخذ إمام الحرمين على من أخذ القول قيدًا فى الحد؛ لأنه ليس من شرط المذهب أن يكون قولاً، وقال: ينبغى الإتيان بلفظ يعمهما، ولهذا يرجع المصنف عن هذا الحد الذى هنا، وضرب عليه بخطه وكتب: التقليد أخذ المذهب من غير معرفة دليله، وهذا الذى قاله الإمام غير وارد؛ لأن القول يطلق على الرأى والاعتقاد إطلاقًا وتعارفًا، وساغ ذلك حتى صار كأنه حقيقة عرفية، وحينئذ، فلا فرق بين القول، والمذهب، وقد قال صاحب «المحكم»: المذهب المعتبر الذى يذهب إليه.

إذا علمت هذا، فالأخذ: جنس، وقوله: المذهب فصل خرج به غير المذهب من أقوال وأفعال لقائليها وفاعليها، لا على أنها مذاهب لهم دعاهم إليها اجتهادهم، إما لكونها ليست من مسائل الاجتهاد بل مما علم من الدين بالضرورة، أو لكونها خارجة عن مسائل الدين، أو لغير ذلك، والمذهب يعم القول والفعل.

وقوله: من غير معرفه، فصل خرج به الأخذ مع المعرفة، فذاك مجتهد إن عرف حق المعرفة وإلا فهو فى رتبة التقليد، وإن حوم على فهم المأخذ، ولهذا تراهم يقولون: أخذ الشافعى بقول ملك[1]، أو بقول أبى حنيفة فى مسائل سبقاه إلى القول بها، والضمير فى قوله: دليله، عائد على الغير، أى: دليل الغير، فعلم بذلك أن المعنى: من غير معرفة المقلد الآخذ دليل الآخر القائل، وعدل عن قول المختصر والإحكام بغير حجة إلى معرفة دليله؛ ليشمل الأخذ بقول من قوله: حجة، ولا يجوز عليه الخطأ، وتسمية هذا تقليدًا شائع، وأما رجوع المجتهد إلى مثله، حيث يجوز، فهو رجوع عامى إلى مجتهد فى الحقيقة؛ لأنه لا اجتهاد له فى تلك المسألة التى تبعه فيها، وأما رجوع القاضى إلى البينة فيحتمل أن يكون تقليدًا ويحتمل أن لا يكون؛ لأنه نصاب شرعى وحجة، إذا نهضت لم تقبل التغيير، إلا أن تبين أنها لم تنهض لفقد شرط ونحوه، وكذلك الرجوع إلى خبر الواحد يحتمل أن لا يكون تقليدًا، نعم صرح ابن القاصّ فى «التلخيص» بأن قبول خبر الواحد وقبول البينة تقليد وتبعه شراح التلخيص القفال وغيره، وجزم الرافعى فى باب استقبال القبلة بعكسه فى قبول الخبر، وقال: ليس من التقليد فى شىء.

وحكى ابن السمعانى فيه وجهين: فإن قيل: قد ظهر معنى قوله: (من غير معرفة دليله)، وعدوله عن قول غيره، من غير حجة لكنه ناقض بعد ذلك حيث قال بعد حكاية

(١) كذا بالأصل والصحيح «مالك».

مذهب الشيخ فى إيمان المقلد والتحقيق: إن كان أخذ بقول الغير بغير حجة، وفى هذا تعريف للتقليد بأنه: أخذ قول الغير بغير حجة، قلنا: هنا دقيقة هى من دقائق هذا الكتاب، وهى أن إيمان المقلد الذى حكى عن الشيخ صحته إنما هو إيمان مقلد من يجوز عليه الخطأ بخلاف مقلد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن ذلك إما أن لا يسمى مقلدًا فيخرج بقوله: التقليد، أو يسمى فيخرج بقوله: من غير حجة؛ لأنه حجة فى نفسه، وهو قدم اختيار أنه يسمى بذلك، وحينئذ فيحسن إذا فرض الكلام فى تقليد من يجوز عليه الخطأ أن يقال: من غير حجة، ولما كان كلامه هناك فى إيمان المقلد يختص بمقلد من يجوز عليه الخطأ تعين أن يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله ﷺ، فإن ذلك أصح الإيمان وأقواه.

وقال ابن الصلاح: وهو قبول قول من يجوز عليه الاحتراز عن الخطأ بغير الحجة على عين ما قبل قوله فيه، واحترز بقيد الاحتراز عن الرجوع إلى قول رسول الله ﷺ والإجماع وبقيد: بغير الحجة على عين ما قبل قوله فيه عن استفتاء العامى، وقبول القاضى البينة وقضية كلام المصنف أنه تقليد(١).

تنبيه: سبق فى أول الكتاب فى تقسيم الإدراك أن الاعتقاد القابل للتغير إن طابق فصحيح، وسماه الإمام الرازى: تقليدًا، وقال: إنه الاعتقاد المطابق لا الموجب، واعترض عليه بأنه الموجب، وهو تقليد، وهذا فاسد؛ لأنه أراد بالموجب ما كان عن برهان حسى، أو عقلى، أو مركب منهما. واعتقاد المقلد خارج عن ذلك، وحينئذ فالتقليد يطلق باعتبار من(٢) المذكور هنا أحدهما.

(م): ويلزم غير المجتهد، وقيل: يشترط تبين صحة اجتهاده، ومنع الأستاذ التقليد فى القواطع، وقيل: لا يقلد عالم، وإن لم يكن مجتهدًا.

(ش): غير المجتهد يشمل صورتين: العامى فى العرف والمخالف فيه معتزلة بغداد، قالوا: يجب عليه الوقوف على طريق الحكم، ولا يرجع إلى العالم إلا لتنبيه على أصولها، وفصل الجبائى فقال: يجوز فى المسائل الاجتهادية دون ما عداها كالعبادات الخمسة.

الثانية: العالم الذى يتسامى عن رتبة العامة، فالمختار أنه كالعامى أيضًا، فيلزمه تقليد المجتهد، أى: فى الفروع، وإن كان غير المجتهد عالمًا بغير ما قلد فيه، وقيل: يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد من يقلده، فيما قلده فيه بدليل يدل على صحة

---

(١) قال الشوكانى: والأولى: أن يقال: هو قبول رأى من لا تقوم به الحجة بلا حجة.

انظر: إرشاد الفحول (ص٣٦٥).

(٢) كذا بالأصل ولعل الصواب «باعتبارين».

ذلك الاجتهاد، وإلا فلا يلزمه، وما رجحه المصنف، قال ابن الحاجب: إنه المختار؛ محتجًا بقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [الأنبياء: ٧]، وكاد ابن حزم يدعى الإجماع على النهى عن التقليد، وحكى من كلام مالك والشافعى وغيرهما ذلك، قال: ولم يزل الشافعى فى جميع كتبه ينهى عن تقليده وتقليد غيره، هكذا رواه المزنى[1] عنه، وقال الصيدلانى: إنما نهى الشافعى، رضى الله عنه، عن التقليد لمن يبلغ رتبة الاجتهاد[2]، فأما من قصر عن هذه الرتبة فليس له إلا التقليد، ويقال فى معارضة كلام

(١) قال القرافى: مذهب مالك، وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد، وادعى أن الإجماع على النهى عن التقليد.

قال: ونقل عن مالك أنه قال: أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا فى رأيى فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافقه فاتركوه، وقال عند موته: وددت أنى ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأى سوطًا على أنه لا صبر لى على السياط.

قال ابن حزم فهاهنا مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعى، وأبو حنيفة، وقد روى المزني عن الشافعى فى أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره. انتهى.

قلت: وفى ذلك نظر سيأتى فى موضعه إن شاء الله.

انظر: إرشاد الفحول (ص٢٦٧)، الإحكام لابن حزم (١٧٢/٦، ١٧٣).

(٢) قلت: لأنه يستطيع التمييز بين الأدلة والبحث عنها واستخراجها من مواضعها واستيعابها، فإن أخذ برأيه دون روايته فهو تقليد منهى عنه، وهو المعنى الذى قاله بعض العلماء فى التقليد المنهى عنه، وهو قبول قول القائل دون حجة القول، وذلك بخلاف العامى فليس له أن يسأل عن الدليل، فإن قيل: كيف يقبل قولاً بلا حجة.

قلت: القول بلا حجة لا يخرج من مجتهد كامل الألة عدل، بل لابد أن يكون لقوله حجة تقوم به، إلا أن المقلد العامى يقبله دون أن يسأل عن الحجة لعدم استيعابه لها؛ ولأن قول المجتهد حجة فى حق العامى بالإجماع، وسبب منع العامى من السؤال عن الدليل هو عدم استيعابه له؛ لأن الحكم الشرعى يستنبط من الأدلة بقواعَد وطرق الاستنباط المبنية فى كتب الأصول، وهذه المسألة ليست يسيرة إلا على من كملت فيه آلة الاجتهاد، أو من دونه كالمقتصر، فأنىّ للعامى فهم طرق الاستنباط واصطلاحات علماء الأصول والفقهاء، وأهل الحديث واللغة أنىّ له معرفة الناسخ والمنسوخ، والظاهر والمؤول والعام والخاص، والمطلق والمقيد وغير ذلك.

كيف يميز العامى بين الأحاديث الصحيحة القوى منها من الأقوى واحتمالات الجمع والنسخ والتوصل لها، إلى غير ذلك، من طرق استنباط الحكم الشرعى، فلو ذكر مثلاً للعامى فى مسألة سأل عنها روايتين فكيف يأخذ برواية المقبول منهم دون المجروح أو كيف يعرف المقبول من المجروح فربما يعكس أو لا يعمل بهما عند إمكان الجمع أو يعمل برواية المردود، عند التعارض حيث لا مرجح أو يتوقف، والقارئ لكتب الأصول يحكم بعين البصيرة أن العامى ليس له أن يسأل عن الدليل، وليس له إلا التقليد؛ لأنه لا يستطيع إلا التقليد، والله سبحانه يقول:

ابن حزم: وقد قال القاضى أبو بكر: ليس فى الشريعة تقليد، فإن حقيقة التقليد: قبول القول من غير حجة ودليل، فكما أن قول الرسول، عليه الصلاة والسلام، مقبول لقيام المعجزة الدالة على صدقه فكذلك قبول أخبار الآحاد وأقوال المفتين والحكام مقبول بالإجماع؛ لقيام الدليل الشرعى على وجوب العمل به، فنزل أقوال المفتين الظنية فى وجوب العمل عليهم بالإجماع منزلة أخبار الآحاد والأقيسة عند المجتهدين فى المصير إليها بالإجماع.

وقال الأستاذ: لا تعليل[١] فى القواطع التى هى أصول الشريعة وسيأتى، ومنهم من قال: لا يجوز للعالم التقليد، وإن لم يكن مجتهدًا بل يجب عليه معرفة الحكم بدليله؛ لأن له صلاحية المعرفة بخلاف العامى هنا أولى من الخلاف فى العامى، والخلاف الصرف لكونه عالمًا ببعض الظنون.

(م): أما ظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد، وكذا المجتهد عند الأكثر، وثالثها: يجوز للقاضى، ورابعها: يجوز تقليد الأعلم، وخامسها: عند ضيق الوقت، وسادسها: فيما يخصه.

(ش): الحالة الثالثة: إن بلغ[٢] المكلف رتبة الاجتهاد، فإن كان قد اجتهد فى المسألة، ووضح فى ظنه وجه الصواب لم يقلد غيره بالاتفاق، وإن لم يكن قد اجتهد فيها فاختلفوا على مذاهب:

أحدها: المنع من التقليد مطلقًا وهو قول الجمهور.

والثانى: التجويز مطلقًا، وعليه سفيان الثورى، وأحمد، وإسحاق.

والثالث: يجوز للقاضى دون غيره.

والرابع: يجوز تقليده الأعلم منه، ولا يجوز لمساويه ودونه، وإليه ذهب محمد بن الحسن.

والخامس: فيما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد فيه دون ما لا يفوت، وهو رأى ابن سريج.

والسادس: فيما يخصه دون ما يفتى به غيره.

= ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾، والعامى ليس فى وسعه إلا ذلك. انتهى من (معايير التأويل والمتأولين) مخطوط لنا.

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب «لا تقليد».

(٢) فى الأصل «تبيلغ»، وما أثبته موافق للمعنى.

وحكى ابن الحاجب سابعًا وعزاه إلى الشافعى: لا يقلد إلا صحابى أرجح من غيره من الصحابة، فإن استووا تخير وهو يعزى للقديم، قال الهندى: وقضيته أنه لا يجوز للصحابة تقليد بعضهم بعضًا.

(م): مسألة: إذا تكررت الواقعة وتجدد ما يقتضى الرجوع ولم يكن ذاكرًا للدليل الأول، وجب النظر قطعًا وكذا إن لم يتجدد لا إن كان ذاكرًا، وكذا العامى يستفتى ولو مقلد ميت ثم يقع تلك الحادثة هل يعيد السؤال؟.

(ش): إذا تكررت الواقعة نظر، فإن تجدد ما يوجب رجوعه ولم يكن ذاكرًا للدليل وجب تجديد النظر قطعًا؛ لأنه لا ثقة ببقاء الظن وهو مراد المصنف بالقطع عند أصحابنا، وإلا فقد حكى الأصوليون قولاً: أنه لا يجب فى هذه الحالة بناء على أن الغالب على ظنه أن المأخذ الذى تمسك به قوى، فلا يلزم استئناف الاجتهاد، وإن لم يتجدد له ما يقتضى رجوعه فإن لم يكن ذاكرًا للدليل فكذلك يلزم أن يجتهد ثانيًا، فإن أدى اجتهاده إلى الأول فظاهر، وإن أدى إلى خلافه لزمه، وإن كان ذاكرًا لم يلزمه قطعًا، وكذا العامى يستفتى المجتهد وتقع له الواقعة.

ثانيًا: هل يلزمه أن يعيد السؤال ثانيًا؟ فيه وجهان لأصحابنا، وأصحهما: نعم؛ لاحتمال تغير الاجتهاد. وقطع به القاضى أبو الطيب فى تعليقه، والوجهان فيما إذا عرف استناد الجواب إلى الرأى والقياس، أو شك والمقلد حى، فإن عرف استناد الجواب إلى نص أو إجماع فلا حاجة إلى السؤال ثانيًا قطعًا؛ ذكره الرافعى؛ قال: وكذا لو كان المقلد ميتًا وجوزناه، وهو ظاهر فى أنه لا يلزمه فى الميت قطعًا فما اقتضاه كلام المصنف من جريان الخلاف فيه منتقد.

(م): مسألة: تقليد المفضول أقوال، ثالثها: المختار يجوز لمعتقده فاضلاً أو مساوياً، ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح، فإن اعتقد رجحان واحد منهم تعين.

(ش): هل يجوز للمقلد أن يقلد المفضول من المجتهدين وإن قدر على تقليد الفاضل؟ فيه مذاهب: المشهور الجواز، وذهب أحمد، وابن سراج إلى تعين الأرجح، واختاره القاضى الحسين وابن السمعانى، وفى ثالث: يجوز لمن يعتقده فاضلاً أو مساويًا واختاره المصنف قال: ولهذا لا يجب البحث عن الأرجح كما لا يلزمه طلب الدليل، وابن سريج يخالف فى ذلك، ويوجب البحث عليه؛ لأنه يجب عليه تقليده، فوجب عليه عرفانه، فإن اعتقد رجحان واحد فنقل الرافعى عن الغزالى أنه لا يجوز تقليد غيره.

وإن قلنا: لا يجب عليه البحث عن الأعلم إذا لم يعتقد اختصاص أحدهم بزيادة علم؛ قال النووى: وهذا وإن كان ظاهرًا ففيه نظر؛ لما ذكرناه من سؤال آحاد الصحابة مع وجود أفاضلهم.

(م): والراجح علمًا فوق الراجح ورعًا فى الأصح.

(ش): لأنه لا تعلق لمسائل الاجتهاد بالورع[1]؛ ولهذا يقدم فى الإمامة فى الصلاة؛ ولأن الظن الحاصل بقوله أكثر، ومقابل الأصح تقديم الأورع، ويحتمل التخيير.

(م): ويجوز تقليد الميت خلافاً للإمام، وثالثها: إن فقد الحى، ورابعها: قال الهندى: إن نقله مجتهد فى مذهبه.

(ش): يجوز تقليد الميت[2] سواء وجد حيًا مجتهدًا أو لا، أما إذا كان فقد المجتهدون، فلا خلاف فيه عند المصنف، وإن وجد مجتهد فإن كان دون الميت فيحتمل أن يقال: يقلد الميت لأرجحيته، ويحتمل أن يقال: الحى لحياته، ويحتمل أن يقال، وهو الأظهر: يجوز تقليد كل منهما لتعارض المرجحين، ثم الجمهور على الجواز، وفيه يقول الشافعى: المذاهب لا تموت بموت أربابها.

---

(١) قلت: بل للعدالة والورع تعلق بمسائل الاجتهاد فغير الورع يتساهل ولا يبالى بما يقول، ويشرى الآخرة بالدنيا، قال ابن السمعانى: المفتى من استكمل فيه ثلاث شرائط، الاجتهاد، والعدالة، والكف عن الترخيص، والتساهل. انتهى.

(٢) قال الشوكانى: حكى الغزالى فى المنخول إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات. قال الرويانى فى «البحر»: إنه القياس، وعللوا ذلك بأن الميت ليس من أهل الاجتهاد كمن تجدد فسقه بعد عدالته، فإنه لا يبقى حكم عدالته، وإما لأن قوله وصف له، وبقاء الوصف بعد زوال الأصل محال، وإما لأنه لو كان حيا لوجب عليه تجديد الاجتهاد، وعلى تقدير تجديده لا يتحقق بقاؤه على القول الأول فتقليده بناء على وهم أو تردد والقول بذلك غير جائز.

وقال الرازى فى «المحصول»: لا قول للميت؛ لأن الإجماع لا ينعقد على خلافه حيا وينعقد على موته وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته. فإن قلت: لم صنفت كتب الفقه مع فناء أربابها؟ قلت لفائدتين:

إحداهما: استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث، وكيف بنى بعضها على بعض.

والثانية: معرفة المتفق عليه من المختلف فيه، فلا يفتى بغير المتفق عليه. انتهى.

قال الشوكانى: وفى كلامه هذا التصريح بالمنع من تقليد الأموات.انتهى من إرشاد الفحول بتصرف غير مخل (ص٢٦٩)، وانظر: المحصول (٥٢٦/٢)، والإحكام لابن حزم (٥٩/٦)، والمنخول (ص٤٨٠).

والثانى: المنع مطلقًا، وعزاه فى «المنخول» لإجماع الأصوليين، واختاره الإمام الرازى ومن تأمل كلام المحصول علم أن الإمام يمنع التقليد مطلقًا، ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه إليه فقد غلط.

وقوله: **وثالثها**: هذا هو القول المفصل والمصنف قطع به، وحمل إطلاق المطلقين على فقدان حى مماثل للميت أو راجح، وأما إذا فقد مطلقًا فكيف يترك الناس هملاً ولا حامل لهم.

قوله: **ورابعها**: هذا حكاه الهندى فقال: ومنهم من فصل بين أن يكون الحاكى أهلاً للمناظرة ومجتهدًا فى ذلك المذهب الذى يحكى عنه فيجوز، وإلا فلا، ثم قال: هذا أظهر؛ قال المصنف وهذا التفصيل غير واقع فى محل النزاع؛ لأن الكلام فيما إذا ثبت أنه مذهب الميت، فإن فرض أن الناقل بحيث لا يوثق بنقله فهمًا، وإن وثق به نقلاً، تطرق عدم الوثوق بفهمه إلى عدم الوثوق بنقله، وصار عدم قبوله لعدم صحة المذهب عن المنقول إليه، لا لأن الميت لا يقلد فليس التفصيل واقعًا، غير أن عذر الشيخ الهندى أنه لم يعقد المسألة لتقليد الميت كما فعل الإمام.

(م): ويجوز استفتاء من عرف بالأهلية أو ظن باشتهاره بالعلم والعدالة وانتصابه والناس مستفتون ولو قاضيًا، وقيل: لا يفتى قاض فى المعاملات.

(ش): القائلون بوجوب الاستفتاء اتفقوا على جواز استفتاء من عرف بالعلم والعدالة أو ظن باشتهاره بذلك، أو رآه منتصبًا للفتوى والناس مستفتون معظمون له، ولا يجوز له استفتاء من لم يغلب على ظنه أهليته، وإنما وجب عليه ذلك؛ ولأنه بمنزلة نظر المجتهد فى الأمارات، ومن كان أهل الفتوى وهو قاض فهو كغيره على الصحيح، وقيل: له أن يفتى فى العبادات وغيرها مما لا يتعلق بالأحكام، وفى الأحكام وجهان، وقال ابن المنذر: يكره فتواه فى الأحكام دون غيرها.

(م): لا المجهول.

(ش): اختلفوا فى جواز استفتاء من لا يعرفه المستفتى بعلم ولا جهالة، ولا بفسق ولا عدالة، والمختار عدم جوازه، بل ربما يجب القطع به، قال الهندى: والخلاف فيه فى غاية البعد لو صح الخلاف؛ لأن العلماء وإن اختلفوا فى قبول المجهول حاله فى الرواية والشهادة، فلوجود ما يقتضى المنع من الفسق ظاهرًا، وهو الإسلام الوازع عن الفسق والمعصية، وليس يوجد فى مجهول الحال ما يقتضى حصول العلم ظاهرًا، ولا سيما العمل الذى يحصل به رتبة الإفتاء، كيف واحتمال العامية راجح على احتمال العالمية، لكون

العامية أصلاً وهى أغلب أيضًا، بخلاف العالمية، فإنها على خلاف الأصل، وهى قليلة، وعند هذا أظهر أنه لو تردد فى عدالته دون علمه فربما يتجه الخلاف فى جواز الاستفتاء منه، وأنه لا يجوز قياس المجهول علمه على المجهول عدالته لظهور الفارق.

(م): والأصح وجوب البحث عن علمه والاكتفاء بظاهر العدالة وبخبر الواحد.

(ش): إذا لم يعرف علمه وجب البحث عنه بسؤال الناس، وقيل: لا يجب ويكفى الاستفاضة بين الناس، وهو الراجح فى الروضة، ونقله عن الأصحاب، وإن لم يعرف عدالته، قال الرافعى: ذكر الغزالى فيه احتمالين:

أحدهما: أن الحكم كذلك.

وأشبههما: الاكتفاء؛ لأن الغالب من حال العلماء العدالة بخلاف البحث عن العلم فليس الغالب من الناس العلم، قال النووى: هذان الاحتمالان وجهان ذكرهما غيره، وهما فى المستور فهو: الذى ظاهره العدالة: ولم يختبر باطنه، وإذا وجب البحث؛ فذكر الغزالى أيضًا احتمالين فى أنه يفتقر إلى عهد التواتر، أم يكفى إخبار عدل أو عدلين، أصحهما الثانى؛ قال النووى : والمنقول خلافهما.

فالذى قاله الأصحاب: إنه يجوز استفتاء من استقامت أهليته، وقيل: لا يكفى للاستفاضة، ولا التواتر بل إنما يعتمد قوله أهل الفتوى؛ لأن الاستفاضة والشهرة من العوام لا وثوق بها فقد يكون أصلها تلبيسًا، وأما التواتر فلا يفيد العلم إذا لم يستند إلى معلوم محسوس، والصحيح الأول؛ لأن إقدامه عليها إخبار منه بأهليته؛ لأن الصورة فيمن يوثق بدينه، وقال الشيخ أبو إسحاق: يقبل فى أهليته خبر عدل واحد.

قال النووى: وهذا محمول على من عنده معرفة يميز بها المتلبس من غيره، ولا يعتمد فى ذلك خبر آحاد العامة لكثرة ما يتطرق إليه من التلبيس فى ذلك.

(م): وللعامى سؤاله عن مأخذه استرشادًا، ثم عليه بيانه إن لم يكن خفيًّا.

(ش): قال ابن السمعانى: للعامى أن يطالب العالم بدليل الجواز لأجل احتياطه لنفسه، ويلزم العالم أن يذكر له الدليل إن كان مقطوعًا به لإشرافه على العلم بصحته، ولا يلزمه إن لم يكن مقطوعًا به؛ لافتقاره إلى اجتهاد يقصر عنه فهم العامى.

(م): مسألة: يجوز للقادر على التفريع والترجيح، وإن لم يكن مجتهدًا، الإفتاء لمذهب مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده، وثالثها: عند عدم المجتهد، ورابعها: وإن لم يكن قادرًا لأنه ناقل.

(ش): لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق مراتب.

أحدها: أن يصل إلى رتبة الاجتهاد المقيد فيستقل بتقرير مذهب إمام معين كما هي صفة أصحاب الوجوه فيجوز الإفتاء قطعًا.

ثانيها: من لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس، حافظ للمذهب، قادر على التفريع والترجيح هل له الإفتاء في ذلك المذهب؟ فيه أقوال: أصحها: يجوز. والثاني: المنع، والثالث: عند عدم المجتهد، والرابع: يجوز مطلقًا، وإن لم يكن قادرًا على التفريع والترجيح؛ لأنه ناقل، أما العامي إذا عرف حكم حادثة بدليل؛ فليس له الفتيا بها، وقيل: يجوز، وقيل: إن كان نقليًّا جاز، وإلا فلا، وقيل: إن كان دليلها من الكتاب والسنة جاز، وإلا فلا.

(م): ويجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافًا للحنابلة مطلقًا، ولابن دقيق العيد: ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد، والمختار: لم يثبت وقوعه.

(ش): المختار عند الأكثرين أنه يجوز خلو عصر من الأعصار عن الذي يمكن تفويض الفتوى إليه، سواء كان مجتهدًا مطلقًا أم مجتهدًا في مذهب المجتهد؛ لقوله ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا[1]»، ومنع منه الحنابلة محتجين بقوله: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله[2]».

وأجيب: بأنه لا يدل على نفي الجواز، بل لو دل فإنما يدل على عدم الوقوع، واختار الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في «شرح العنوان» مذهب الحنابلة، لكن إلى الحد الذي ينتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان، وقال في خطبة (شرح الإلمام): والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة والأمة الشريفة لابد فيها من سالك إلى الحق على وضح الحجة إلى أن قال: أمر الله في أشراط الساعة الكبرى، ويتتابع بعده ما لا يبقى معه إلا قدوم الأخرى، ومراده بالأشراط الكبرى طلوع الشمس من مغربها مثلاً ونحوه، وقد يوجه ما اختاره من أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد؛ لئلا يكون اجتماع الأمة على ترك الاجتهاد الذي هو فرض على الكفاية، وله أن يحمل الحديث السابق «حتى إذا لم يبق» على ما قبل ذلك.

---

(١) حديث: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا... إلخ»، أخرجه عن عبد الله بن عمرو بن العاص، رضي الله عنهم، البخاري في صحيحه (١/٥٠)، ومسلم في صحيحه (٤/٢٠٥٨)، وقوله ﷺ: «إن الله» ليست بالأصل.

(٢) في الأصل «الله أمر» وهو خطأ وأثبت الصحيح. وقد سبق تخريج الحديث.

وقال والده العلامة مجد الدين فى كتابه (تلقيح الأفهام) عن المجتهد فى هذه الأعصار: وليس ذلك لتعذر حصول آلة الاجتهاد، بل إعراض الناس فى اشتغالهم عن الطريق المفضية إلى ذلك.

واعلم: أن هذا الذي نقله عن ابن دقيق العيد قد أشار إليه إمام الحرمين في باب الإجماع من «البرهان» لما تكلم عن انحطاط علماء العصر عن مبلغ التواتر، فقال: والذي نرتضيه وهو الحق أنه يجوز انحطاطهم بل يجوز شغور الزمان عن العلماء وتعطيل الشريعة وإنهاء الأمر إلى الفترة، وهذا نستقصيه في كتاب الفتوى إن شاء الله تعالى. انتهى وهكذا قال ابن برهان في «الأوسط» هناك: إن كلام الخصم يقتضي أن فتور الشريعة لا يجوز وهذا محال؛ لأن صاحب الشرع قد أخبر بفتور الشريعة واندراس أعلامها، فقال: «لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول لا إله إلا الله[(١)]» وقال: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا وإنما يقبضه بقبض العلماء[(٢)]» والمختار عند المصنف: أنه يجوز لكن لم يقع، وأدلة الحنابلة تدل على عدم الوقوع[(٣)].

(م): وإذا عمل العامى بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه، وقيل: يلزمه العمل بمجرد الإفتاء، وقيل: بالشروع فى العمل، وقيل: إن التزمه، وقال ابن السمعانى: إن وقع فى نفسه صحته. وقال ابن الصلاح: إن لم يوجد مفت آخر، فإن وجد تخير بينهما.

(ش): إذا عمل العامى بقول مجتهد فى حادثة فليس له الرجوع عنه إلى فتوى غيره فى تلك الحادثة بعينها بالإجماع، نقله ابن الحاجب والهندى وغيرهما، وأما قبل العمل؛ فقيل: يلزمه بمجرد الإفتاء؛ لأنه فى حقه كالدليل بالنسبة إلى المجتهد، وقيل: يلزمه إذا أخذ فى العمل وهو احتمال لابن السمعانى، وقيل: لا يلزمه العمل به إلا بالتزامه، وقيل:

(١) رواه بهذا اللفظ الحاكم في المستدرك، ك الفتن والملاحم، باب بعض أشراط الساعة، ورواه مسلم فى صحيحه (١٣١/١)، وأحمد فى المسند (١٠٧/٣) كلهم عن أنس رضى الله عنه بألفاظ متقاربة.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) قال الشوكاني: ليس ما يقوله من كان من أسراء التقليد بلازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال وما هذه بأول فاقرة جاء بها المقلدون، ولا هى بأول مقالة باطلة قالها المقصرون، ومن حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره، فقد تجرأ على الله عز وجل، ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب وبالسنة.
انظر: إرشاد الفحول (ص٢٥٤).

يلزمه إذا وقع فى نفسه وحقيقته حكاه ابن السمعانى، وقال فى الآخر: إنه أقوى الأوجه.

وقال ابن الصلاح: الذى تقتضيه القواعد أنه إن لم يجد سواه تعين عليه الأخذ بفتياه، ولا يتوقف ذلك على التزامه ولا سكون نفسه إلى حجيته، وإن وجد فإن استبان أن الذى أفتاه هو الأعلم الأوثق؛ لزمه بناء على تقليد الأفضل، وإن لم يتبين لم يلزمه، وقال النووى فى الروضة: المختار ما نقله الخطيب وغيره إن لم يكن هناك مفت آخر لزمه بمجرد فتواه وإن لم تسكن نفسه.

وإن كان هناك آخر لم يلزمه بمجرد إفتائه، إذ له أن يسأل غيره وحينئذ فقد يخالفه فيجيء فيه الخلاف السابق فى اختلاف المفتين.

(م): والأصح جوازه فى حكم آخر.

(ش): إذا منعناه من تقليد غيره فى تلك الحادثة، فهل يجوز له أن يقلد غيره فى وقائع أخرى؟ فمنهم من منعه مطلقًا ومنهم من جوزه مطلقًا، وفى «المختصر»: أنه المختار، ومنهم من فصل بين عصر الصحابة والتابعين، وبين عصر الأئمة الذين تقررت فيهم المذاهب، يجوز فى الأول دون الثانى، وإليه ميل إمام الحرمين.

(م): وأنه يجب التزام مذهب معين يعتقده أرجح أو مساويًا، ثم ينبغى السعى فى اعتقاده أرجح.

(ش): هل يجب على العامى أن ينتحل مذهبًا معينًا ابتداء، وإن لم يوجد منه تقليد لأحد؟ فيه وجهان حكاهما ابن برهان.

أحدهما: لا، فعلى هذا هل له تقليد من شاء أو يبحث عن أشد المذاهب؟ فيه وجهان، كالبحث عن الأهلية.

والثانى: وبه قطع الكيا أن يجب عليه، فعلى هذا يلزمه أن يختار مذهبًا يقلده فى كل شيء وليس له التمذهب بمجرد التشهى؛ قال النووى، رحمه الله تعالى: هذا كلام الأصحاب والذى يقتضيه الدليل أنه لا يلزمه التمذهب بمذهب، بل يستفتى من شاء لكن من غير تلقط الرخص، ولعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه.

وقال الهندى: الخلاف فى المسألة السابقة يجرى هنا لكن بالترتيب، فإن قلنا فى الأول: لا يجب عليه تقليده؛ فلأن لا يجب عليه تقليد مذهب معين ابتداء بطريق أولى، وإن قلنا هناك يجب تقليده فهاهنا وجهان، وهذا يعكس على المصنف؛ فإنه صحح فى الأول الجواز، وهاهنا الوجوب، وقوله: ثم ينبغى السعى فى اعتقاد أنه أرجح، أى: من

حيث الاحتمال، وهذا لا يخالف قوله فيما سبق، ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح؛ لأن الانبغاء ليس على سبيل الوجوب.

(م): ثم فى خروجه عنه، أقوال ثالثها: لا يجوز فى بعض المسائل.

(ش): إذا التزم مذهباً، معيناً فهل يمتنع الخروج عنه؟ اختلفوا فيه؛ فمنهم من جوزه وهو الأصح فى الرافعى؛ بناء على أن التزامه بمذهب معين غير ملزم فلا يلزمه ذلك، ومنهم من منع؛ لأنه لما التزم مذهبًا معينًا صار لازما له؛ كما لو التزم مذهبه فى حكم واقعة، ومنهم من قال: إنه كالعامى الذى لم يلتزم مذهبًا معينًا، فكل مسألة عمل فيها بقول إمام ليس له تقليد غيره، وكل مسألة لم يعمل فيها بقوله، فلا مانع فيها من تقليد غيره.

(م): أنه يمتنع تتبع الرخص، وخالف أبو إسحاق المروزى.

(ش): حيث جوزنا له الخروج عنه، فشرطه أن لا يتتبع الرخص بأن يختار من كل مذهب ما هو الأهون عليه، وإلا فيمتنع قطعًا، وقال بعض المحتاطين: من بلى بوسواس، أو شك، أو قنوط، أو يأس؛ فالأولى أخذه بالأخف والرخص؛ لئلا يزداد ما به، ويخرج عن الشرع، ومن كان قليل الدين كثير التساهل أخذ بالأثقل والعزيمة، لئلا يزداد ما به فيخرج إلى الإباحة، وكلام المصنف يقتضى أن أبا إسحاق يجوز تتبع الرخص وهو ممنوع، فقد رأيت فى «فتاوى الحناطى»: من تتبع الرخص قال أبو إسحاق المرزوى: يفسق، وقال ابن أبى هريرة: لا يفسق هكذا حكاه عنه الرافعى فى الأقضية.

(م): مسألة: اختلف فى التقليد فى أصول الدين، وقيل: النظر فيه حرام. وعن الأشعرى: لا يصح إيمان المقلد، وقال القشيرى: مكذوب عليه، والتحقيق: إن كان آخذًا بقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم فلا يكفى وإن كان جزمًا فيكفى، خلافًا لأبى هاشم.

(ش):لما أنهى علمى لا على الباحث[1]، المتعلقة بأصول الفقه وما يتبعها من علم النحو، والبيان، والجدل، شرع فى المباحث المتعلقة بالعقائد وهى أصول الدين، وقسمها إلى ما هو علمى وعملى، أى: يجب اعتقاده ولا تصح العقيدة إلا به، ومنها ما هو علمى لا عملى، أى: لا يجب معرفته فى العقائد، وإنما هو من رياضات العلم، ولقد أحسن فى التمييز بينهما، وذكر فى الثانى جملة من علم الحكمة والطبيعة، وجميع المسائل الاعتقادية تنقسم إلى مسائل المبدأ، ومسائل المعاد، ففى الأولى: يتبين العلم بالصانع، تعالى، وصفاته

---

(١) كذا بالأصل، والعبارة فيها اضطراب، ولعل الصواب «لما أنهى علمى من المباحث».

وأفعاله، وأسمائه، وفى الثانية: يتبين العلم بالحشر، والنشر، والصراط، والميزان، وسائر أحوال الآخرة، فنقول: أصول الدين: علم يبحث فيه عن ذات الله، تعالى، وما يجب له ويمتنع من الصفات وأحوال الممكنات والمبدأ والمعاد على قانون الإسلام، ويسمى علم الكلام[1]؛ لأن أول مسألة دارت فيه مسألة الكلام، وقد اختلف فى التقليد فيه على مذاهب:

---

(١) علم الكلام: المسمى بأصول الدين، هو خلط من الفلسفة الجاهلية بالعقيدة الإسلامية صنع منه ما سمى فى عصرنا هذا بالفلسفة الإسلامية، وهو أحد مباحث الفلسفة الجاهلية المسمى بالميتافيزيقا، وهى تقوم بدراسة طبيعة الحقيقة النهائية، ويطلق عليها ما وراء الطبيعة، وتقوم بدراسة الطبيعة أو ما فوقها، أو بمعنى آخر دراسة الإلهيات، فجاءت بمصطلحات مبتدعة مخالفة لطريقة الكتاب والسنة التى هى طريقة السلف.

ومن مصطلحاتها: الجوهر، والعرض، والواجب، والجهة، وغير ذلك، وقد تسبب هذا العلم فى اضطهاد علماء أهل السنة والجماعة ومحاربتهم وظهور أهل البدعة، وتسبب فى إفساد كثيرٍ من العقول وإبعادها عن الكتاب والسنة بحجة إثبات وحدانية الله، يقول الستاذ سيد قطب فى كتابه خصائص التصور الإسلامى ومقوماته (ص١٠، ١١)، فغاية علم الكلام: إثبات وحدانية الخالق وأنه لا شريك له ويظن المتكلمون أن هذا هو المراد بـ«لا إله إلا الله» بينما المراد منها غير ذلك.

ثم أن علم الكلام يسعى لتحقيق المعرفة فى الوقت الذى نجد فيه الطريقة القرآنية تهدف إلى الحركة من وراء المعرفة فتحول تلك المعرفة إلى قوة دافعة لتحقق مدلولها فى عالم الواقع وتستجيش الضمير الإنسانى يحقق وجوده فى الأرض حسب الخطة التى رسمها له التصور الربانى، وحينئذ ترجع البشرية إلى ربها، وتحيا حياة كريمة رفيعة تتفق مع الكرامة التى كتبها الله للإنسان. انتهى بتصرف.

ولقد زالت أقدام كثير ممن خاضوا فى هذا العلم وقالوا: ما تنكره الشرائع والعقول، وقد بينوا هذا بعد توبتهم وندمهم.

قال الشوكانى فى الرسائل السلفية: ولقد تعجرف بعض علماء الكلام بما ينكره عليه جميع الإعلام فأقسم بالله أن الله لا يعلم من نفسه غير ما يعلمه هذا المتعجرف، فيا لله هذا الإقدام الفظيع والتجارى الشنيع، وأنا أقسم بالله أنه قد حنث فى قسمه وباء بإثمه، وخالف قول من أقسم به فى محكم كتابه ﴿ولا يحيطون به علما﴾، ثم قال الشوكانى: ومن أعظم الأدلة الدالة على حظر النظر فى كثير من مسائل الكلام أنك لا ترى رجلاً أفرغ فيه وسعه وطول فى تحقيقه باعه إلا رأيته عند بلوغ النهاية والوصول إلى ما هو فيه من الغاية يقرع على ما اتفق فى تحصيله سن الندامة ويرجع على نفسه فى غالب الأحوال بالملامة ويتمنى دين العجائز ويفر من تلك الهزائز، كما وقع من الجوينى والرازى، وابن أبى الحديد، والسهروردى، والغزالى وأمثالهم ممن لا يأتى عليه الحصر، فإن كلماتهم نظما ونثرا فى الندامة على ما جنوا به على أنفسهم=

أحدها: وهو قول الجمهور: المنع؛ للإجماع على وجوب المعرفة، ولقوله تعالى: **﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾** [محمد: ١٩]، فأمر بالعلم بالوحدانية، والتقليد لا يفيد العلم، وقد ذم الله تعالى التقليد فى الأصول، وحث عليه فى الفروع، فقال فى الأصول: **﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾** [الزخرف: ٢٣]، وحث على السؤال فى الفروع، بقوله تعالى: **﴿فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾** [النحل: ٤٣]، [الأنبياء: ٧]،(١)(٢).

والثانى: الجواز، ونقل عن العنبرى وغيره؛ لإجماع السلف على قبول كلمتى الشهادة من الناطق بها، ولم يقل أحد لهم نظرت أو تبصرت بدليل؟.

=مدونة فى مؤلفات الثقات. انتهى.

(١) قلت: إبطال التقليد فى الأصول وغيرها بمثل قوله تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله إنا أطعنا سادتنا وكبرائنا فأضلونا السبيلا﴾، إلى غير ذلك، لا يصح الاستدلال به على التقليد الذى سبق معناه؛ لأن من ذكروا فى الآيات قلدوا آباءهم وأحبارهم وغيرهم، فى اعتقادات غير مطابقة وصدقوهم فى شرائع غير ثابتة، وقلدوا ما لم تقوم بهم حجة، وهو معنى ذكره بعض العلماء فى التقليد المذموم المنهى عنه مطلقًا، وهو قبول رأى من لا تقوم به حجة بلا حجة، لهذا ذمهم الله سبحانه وتعالى، والمقلد فى الإسلام يختلف عن المقلد الذى اتخذ الأحبار، والرهبان أرباب.

فالمسلم يسأل عن حكم الله فيقلد العالم فى حكم الله، ولا يسأل عن الحجة لعدم استيعابه لها فيكون معنى التقليد هنا، هو العمل بقول الغير من غير حجة؛ لأن قول المجتهد حجة فى حق العامى، وعلى هذا فإن العامى يقلده وهو مطمئن القلب، ولو علم أن رأيه عن محض هوى، وليس حكم الله ما قلده، أما من ذموا فى الآيات فلأنهم قلدوا آراء وشرائع الأحبار والرهبان الصادرة عن هوى محض ما أنزل الله بها من سلطان، يبين ذلك ما قاله النبى ﷺ لعدى بن حاتم: «ألم يحلوا لكم ويحرموا عليكم، قال: بلى، قال: فتلك عبادتكم إياهم»، فسمى الطاعة عبادة؛ لأن التشريع والحلال والحرام ليس لأحد إلا الله سبحانه وتعالى، فعلم بذلك أن الله ذم هؤلاء؛ لأنهم قلدوا فى اعتقاد غير مطابق وصدقوهم فى غير ثابت. انتهى من (المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية) مخطوط لنا.

(٢) قوله: «وحث على السؤال فى الفروع بقوله تعالى: ﴿فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، ليست خاصة بالفروع دون الأصول هذا على تسليم أنها واردة فى عموم السؤال، وليس الأمر كذلك بل هى واردة فى أمر خاص، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيده أول الآية وآخرها حيث قال سبحانه: ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر﴾. انتهى.

والثالث: يجب التقليد وأن النظر والبحث فيه حرام، والقائل بها المذهب طائفتان: طائفة ينفون النظر ويقولون: إذا كان المطلوب فى هذا العلم، والنظر لا يفضى إليه فالاشتغال به حرام، وطائفة يعترفون بالنظر ولكن يقولون: ربما أوقع النظر فى هذا العلم فى الشبه فيكون ذلك سبب الضلال، وقد زل بسببه طائفة من العقلاء، فتحريم الاشتغال به لأجل ذلك، وقد يتوهم أن هذا مذهب الشافعى، وغيره من السلف، لنهيهم عن علم الكلام والاشتغال به، ولا شك أن منعهم منه ليس هو؛ لأنه ممنوع مطلقًا، كيف وقد قطع أصحابه بأنه من فروض الكفايات؟ وإنما منعوا منه لمن لا يكون له قدم صدق فى مسائل التحقيق فيؤدى إلى الارتياب والشك والكفر.

وذكر البيهقى فى «شعب الإيمان» هذا قال: وكيف يكون الذى يتوصل به إلى معرفة الله، تعالى، وعلم صفاته ومعرفة رسله، والفرق بين النبى الصادق والمتنبى مذمومًا، أو مرغوبًا عنه؟ ولكنهم لإشفاقهم على الضعفة أن يبلغوا ما يريدون منه فيضلوا، نهوا عن الاشتغال به، وقد بسط الحليمى الكلام على تعلمه إعدادًا لأعداء الله تعالى.

وقال غيره: إن القصد من هذا الخلاف، أن الواجب هل هو من فروض الأعيان، فلا يجزئ العوام صحيح الاعتقاد بالتقليد ، أو من فروض الكفايات إذا قام به العلماء سقط عن غيرهم؟ وهو الصحيح كسائر علوم الشريعة، ونقل عن الأشعرى: أن إيمان المقلد لا يصح وأنه يقول بتكفير العوام، وأنكره الأستاذ أبو القاسم القشيرى، وقال: هذا كذب وزور من تلبيسات الكرامية على العوام فإنهم يقولون: الإيمان الإقرار المجرد، ومن لا يقول: الإيمان: الإقرار؛ انسد عليه طريق التمييز بين المؤمن والكافر؛ لأنه إنما فرق بينهما بالإقرار.

وعند الأشعرى: الإيمان: هو التصديق، والظن بجميع عوام المسلمين أنهم يصدقون الله تعالى، فى أخباره، فأما ما ينطوى عليه العقائد فالله تعالى، أعلم به، انتهى.

وقال غيره من أئمتنا: لو صح عنه فإنما أراد به من اختلج فى قلبه شىء من صدق السمعيات القطعية من حدوث العالم، أو الحشر، أو النبوة، وجب أن يجتهد فى إزالته بالدليل العقلى، فإن بقى على ذلك لم يصح إيمانه.

وقال الأستاذ أبو منصور فى المقنع: أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى، وأنهم حشو الجنة للأخبار والإجماع فيه، لكن منهم من قال: لابد من نظر عقلى فى العقائد، وقد حصل لهم منه القدر الكافى، فإن فطرتهم جبلت على توحيد

الصانع وقدمه، وحدوث الموجودات، وإن عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين، والعلم بالعبارة على زائد لا يلزمهم.

وكذا نقل الكيا فى تعليقه إجماع الأصحاب على أنهم مؤمنون، وإنما الخلاف فى أنهم عارفون بالأدلة، وإنما قصرت عباراتهم عن أدائها، أو أنهم مؤمنون غير عالمين، فإن العلم معرفة المعلوم على وجه لا يمكن الانفكاك عنه، وإذا جرت شبهة لا يرتاع لها، وهذا منتف فى حقهم، وإن قيل: كيف يكونون مؤمنين غير عارفين؟ قلنا: لأن الله لم يوجب عليهم غير هذا القدر، فإن النبى ﷺ، كان يكتفى من الأعراب بالتصديق مع العلم بقصورهم عن معرفة النظر والأدلة.

قلت: وفى صحيح مسلم عن معاوية بن الحكم فى الأمة السوداء التى أراد عتقها وسأل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم، عن ذلك؛ فقال: «ائتنى بها فجاءت فقال لها: «أين الله؟» فقالت: فى السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: «أعتقها فإنها مؤمنة[(١)]».

وهذا دليل على الاكتفاء بالشهادتين فى صحة العقد، وإن لم يكن عن نظر واستدلال، بل اكتفى بما فطرت عليه، فإنه عليه الصلاة والسلام، لم يسألها من أين علمت ذلك؟ قال النووى فى شرحه: وهذا هو الصحيح الذى عليه الجمهور، وكذلك قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله[(٢)]».

ولم يقل: حتى يستدلوا أو ينظروا، وإنما يقع النظر بعد النطق بالشهادتين، وقال ابن عبد السلام فى قواعده، وقد ذكر ما يجب من معرفة الله: اعتقاد ذلك واجب فى حق العامة، وهو قائم مقام العلم فى حق الخاصة لما فى تكليفهم ذلك من المشقة الظاهرة للعامة.

وقال صاحب «الصحائف[(٣)]»: من اعتقد أركان الدين تقليدًا فإن اعتقد مع ذلك جواز شبهة فهو كافر، ومن لم يعتقد ذلك فاختلفوا فيه، فقيل: مؤمن وإن كان عاصيًا

---

(١) حديث معاوية بن الحكم السُّلَمِيّ أخرجه مسلم فى صحيحه (١/٣٨١، ٣٨٢)، وفى الأصل «معاوية بن حكيم» وهو خطأ.

(٢) الحديث متواتر رواه عن خمسة عشر صحابيًا رضى الله عنهم: البخارى فى صحيحه (٢/٥٠٧)، ومسلم فى صحيحه (١/٥١)، وأبو داود فى سننه (٢/٦٣).

(٣) هو: محمد بن أشرف الحسين السمرقندى شمس الدين، حكيم، مهندس، عالم بالمنطق، والفلك وغير ذلك، اختلف فى وفاته إختلافًا بعيدًا، فقيل فى حدود سنة ٦٠٠هـ، وقيل: بعد سنة ٦٩٠هـ.

بترك النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة أدلة قواعد الدين، وهو مذهب الأئمة الأربعة والأوزاعى والثورى وكثير من المتكلمين، وقيل: لا يستحق اسم المؤمن إلا بعد عرفان الأدلة، وهو مذهب الأشعرى، انتهى.

وما ذكره المصنف من التحقيق هو تنقيح مناط الخلاف السابق، وحاصله: أن التقليد يطلق تارة، بمعنى قبول قول الغير بلا حجة، وتارة بمعنى: الاعتقاد الجازم لا لموجب، فالتقليد بالمعنى الأول: قد يكون ظنًا أو وهمًا كما فى تقليد إمام فى فرع من الفروع مع تجويز أن يكون الحق فى خلافه، ولا شك أن هذا لا يكفى فى الإيمان عند الأشعرى، وسائر الموحدين، وينزل عليه مقصود الأشعرى إيمان مقلد لا يصح أن يثبت عنه، وأما التقليد للمعنى الثانى، فلم يقل أحد من الأئمة إنه لا يكفى فى الإيمان إلا أبو هاشم من المعتزلة، كذا حكاه المصنف عن والده.

وكذا نقله الآمدى فى «الأبكار»؛ فقال: وصار أبو هاشم إلى أن من لا يعرف الله تعالى، بالدليل فهوكافر؛ لأن ضد المعرفة النكرة، والنكرة كفر، وأصحابنا يجمعون على خلافه، وإنما اختلفوا فيما إذا كان الاعتقاد موافقًا للمعتقد من غير دليل ولا شبهة، فمنهم من قال: إن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب[1]، ومنهم من اكتفى بمجرد

=من مصنفاته: قسطاس الميزان فى المنطق، أشكال التأسيس فى الهندسة، والصحائف الإلهية فى الكلام، والعوارف شرح الصحائف، وغير ذلك.

انظر: الأعلام (٦/٣٩)، معجم المؤلفين (٩/٦٣)، كشف الظنون (٢/١٠٧٥).

(١) قلت: وقد أنكر كثير من العلماء المحققين تلك المقالات الشنيعة من تكفير أو تفسيق وتأثيم من لم يعرف الله بالدليل والنظر والاستدلال، قال الشوكانى: فيا لله العجب من هذه المقالة التى تقشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الأفئدة، فإنها جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس فى وسعهم ولا يطيقونه، وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد، ولا قاربوها الإيمان الجملى، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ، وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العمل بذلك بأدلته.

ثم قال الأستاذ أبو إسحاق: بعد كلام، ومن أحسن الله إليه وأنعم الله عليه بالاعتقاد الصافى من الشبهة والشكوك فقد أنعم الله عليه بأكمل أنواع النعم وأجلها حين لم يكله إلى النظر والاستدلال لا سيما العوام فإن كثيرًا منهم تجده فى صيانة اعتقاده أكثر ممن يشاهد ذلك بالأدلة. انتهى.

قال الشوكانى: ومن أمعن النظر فى أحوال العوام وجدها صحيحًا فإن كثيرًا منهم تجد الإيمان فى صدره كالجبال الرواسى، وتجد بعض المتعلقين بعلم الكلام المشتغلين به الخائضين فى معقولاته التى يتخبط فيها أهلها لا يزال ينقص إيمانه وتنتقض عروة فإن أدركته الألطاف=

الاعتقاد الموافق للمعتقد وإن لم يكن عن دليل وسماه علمًا، وعلى هذا فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر.

ثم قال المصنف: إن الإنسان إذا مضى عليه زمن لابد أن يحصل عنده دليل، وإن لم يكن على طريقة أهل الجدل، فإن فرض تصحيح جازم ولا دليل عنده فهو الذى ينكره أبو هاشم، ولعله المنسوب للأشعرى، والصحيح أنه ليس بكافر، وأن الأشعرى لم يقل بذلك[1]، نعم اختلف أهل السنة فى عصيانه والأصح عند أبى حنيفة أنه مطيع، وعند آخرين أنه عاص، وهو الخلاف فى وجوب النظر، وأقول من منع التقليد، وأوجب كالاستدلال لم يرد التعمق فى طرق المتكلمين بل اكتفى بما لا يكاد يخلو عنه من نشأ بين أظهر المسلمين الاستدلال بالمصنوع على الصانع.

ويحكى عن بعض الأعراب أنه قيل له: بما عرفت ربك؟، فقال: البعر يدل على البعير وآثار الخطا يدل على المسير، فهيكل علوى وجوهر سفلى لم لا يدلان على العليم الخبير؟ وهذا هو الموافق لطريقة السلف، فكل من وجد فى نفسه إيمانًا جازمًا بما ذكرناه، وكان صدره منشرحًا، وقلبه مطمئنًا؛ كفاه ذلك فى استحقاق اسم الإيمان سواء اتضحت له الطرق التى حصل له ذلك بها أم لا، أحسن التعبير عنها أم لا، فإن قيل: كيف يمكن حصول الإيمان الجازم لمن لا يعرف الدليل؟ قيل: إذا حصل فى الذهن مقدمات ضرورية وتآلفت من غير قصد تآلفًا صحيحًا أنتجت العلم وإن كان العالم بالنتيجة لو سئل عنها كيف حصلت له؟ ما اهتدى لذلك، ألا ترى أن من تواتر عنده شىء حتى أورث له العلم به يجد نفسه عالمًا به، وإن كان لا يستحضر أفراد المخبرين له ولا أخبارهم كما نجد أنفسنا عالمين بالأمم السالفة، ولا نستحضر السبب الذى علمنا به ذلك، وبهذا يتضح كون الصحابة، رضى الله عنهم، لم ينقل عنهم اعتناء بهذه القوانين، مع الاتفاق على أنهم أقوى الخلق بعد النبيين إيمانًا، والله، تعالى، يغنينا عن عقائدنا بأنواره، ويكشف حجاب قلوبنا عن حقائق أسراره.

فائدة: قال ابن عبد السلام فى القواعد: إذا بلغ المكلف وليس له اعتقاد صحيح لزمه النظر بحسب الإمكان فإن مات قبل إمكان النظر من غير تقصير فلا معصية ولا عذاب،

=الربانية نجا وإلا هلك. انتهى بتصرف من إرشاد الفحول (ص٢٦٦).

(١) وقد أنكر القشيرى، والشيخ أبو محمد الجوينى وغيرهما من المحققين صحة هذه الرواية عن أبى الحسن الأشعرى. انتهى.

وإن أخر النظر فمات قبل مضى زمان يسع مثله للنظر فهو عاص بالتأخير، وهل يعذب كافر؟ فيه نظر واحتمال[١].

(م): فليجزم عقده بأن العالم محدث.

(ش): العالم بفتح اللام هل هو مشتق من العلم أو العلامة؟ لأنه علامة على وجود صانعه، قولان: ينبني عليهما أن العالم يعم جميع الكائنات أو يختص بذوى العلم منه، والأصح عمومه، قال ابن أبى الربيع[٢]: وكونه من العلامة أقوى؛ لأن اسمه يكون مأخوذًا من صفته، وإذا أخذ من العلم يكون اسمه مأخوذ من صفة غيره وهو العلم الحاصل عن النظر فيه. انتهى. وهو عند المتكلمين كل موجود سوى الله، ومنهم من قال: سوى الله وصفاته.

والأول يقول: لا يحتاج إلى هذا فإن إطلاق اسم الله، تعالى، اسم له بجميع صفاته قاله إلكيا، وكذا قال الآمدى: الصفات الوجودية لله، تعالى، خارجة من قولنا: كل موجود سوى الله، تعالى، فإن الصفات ليست غير الله على ما تقرر عند الأشعرى، وللمتكلمين

---

(١) قال ابن السمعانى: لو عرضت عليهم، أى العامة، تلك الأحكام لم يفهموها وإنما غاية العامى أن يتلقن ما يريد أن يعتقده، ويلقى به ربه من علماء يتبعهم فى ذلك ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الأهواء والأدغال، ثم يعض عليها بالنواجذ، فلا يحول، ولا يزول لو قطع إربًا فهنيئًا لهم السلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام، والورطات التى توغلوها حتى أدت بهم إلى المهاوى والمهالك، ودخلت عليهم الشبهات العظيمة فصاروا متحيزين، ولا يوجد فيهم متورع عفيف إلا القليل فإنهم أعرضوا عن ورع الألسنة وأرسلوها فى صفات الله بجرأة، وعدم مهابة وحرمة، وقال: وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى، ثم أداهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع، وهذا هو الخطة الشنعاء والداء العضال، وإذا كان السواد الأعظم، هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الإسلام ولعله لا يوجد فى البلدة الواحدة التى تجمع المائة الألف من يقوم بالشرائط التى يعتبرونها إلا العدد الشاذ الشارد النادر، ولعله لا يبلغ عدد العشرة. انتهى بتصرف من إرشاد الفحول (ص٢٦٧).

(٢) هو: محمد بن سليمان المعافرى الشاطبى، ويعرف بابن أبى الربيع أبو عبد الله، قرأ على محمد ابن سعادة الشاطبى والواسطى، وسمع الحديث عليه، ولد سنة ٥٨٥هـ، وتوفى بالأسكندرية سنة ٦٧٢هـ، مقرئ، مفسر، محدث.

من مصنفاته: اللمعة الجامعة فى العلوم النافعة فى تفسير القرآن، المسلك القريب فى ترتيب الغريب فى الحديث.

انظر: معجم المؤلفين (٥٥/١٠).

فى بيان أنواع العالم تقسيم إجمالى: وهو أن الموجود الممكن إما أن يكون متحيزًا أو صفة للتمحيز، أو لا متحيزًا ولا صفة للمتحيز فهذا أقسام ثلاثة.

الأول: المتحيز وهو إما أن يكون قابلاً للقسمة وهو الجسم[1]، أو لا يكون قابلاً لها، وهو الجوهر[2] الفرد، ثم الجسم إما أن يكون من الأجسام العلوية وهى الأفلاك الكواكب، وما ثبت بالشرع كالعرش والكرسى وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة، وإما أن يكون من الأجسام السفلية، وهى إما بسيطة أو مركبة، أما البسيطة فهى: العناصر الأربعة: كرة الأرض كرة الماء وكرة الهواء وكرة النار، وأما المركبة فهى: المعادن والنبات والحيوان على كثرة أقسامها.

والثانى: وهو الذى يكون صفة للمتحيز: هو الأعراض[3] وذكروا منها ما يقرب من أربعين جنسًا.

والثالث: وهو ما ليس بمتحيز ولا صفة له، هو الأرواح، وهى إما سفلية أو علوية، والسفلية إما خيرة، وهم صالحو الجن، أو شريرة خبيثة وهم مردة الشياطين، وأما العلوية؛ فهى إما متعلقة بالأجسام وهى: الأرواح الفلكية، وأما غير متعلقة بالأجسام وهى: الأرواح المطهرة المقدسة، قالوا: فهذه إشارة إلى تقسيم موجودات العالم، ولو أن الإنسان يكتب ألف مجلد فى شرحها لما وصل إلى أول مرتبة من مراتبها، وهذا العالم

---

(١) الجسم: هو القائم بنفسه الشاغل للمكان، والأجسام ذات أطوال وعروض وأعماق وقائمة بنفسها.

انظر: الفصل لابن حزم (٤٢/٥، ٤٣، ٤٤).

(٢) الجوهر: قال ابن حزم: وذهب قوم من المتكلمين إلى إثبات شىء سموه جوهرًا ليس جسمًا ولا عرضًا، وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل، وحد هذا الجوهر عند من أثبته أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزئ، وحده بعض من ينتمى إليه الكلام بأنه واحد بذاته لا طول له ولا عرض ولا يتجزئ، وقالوا: أنه لا يتحرك وله مكان وأنه قائم بنفسه يحمل من كل عرض عرضًا واحدًا فقط، كاللون، والطعم والرائحة والمجسمة. انتهى انظر: المرجع السابق.

(٣) الأعراض: هى قائمة بغيرها لا بنفسها؛ لأنها عرض فى الأجسام وحدث فيها، فإن الأعراض هى الأفعال من الأكل، والشرب، والنوم، والجماع، والمشى، والضرب، ومنها: ما يدرك بالبصر، وهو اللون إذ ما لا لون له لا يدرك بالشم كالنتن، والطيب، ومنها: ما يدرك بالذوق كالحلاوة، والمرارة، والحموضة، والملوحة، ومنها: ما يدرك باللمس كالحر، والبرد، ومنها: ما يدرك بالسمع كحسن الصوت، وقبحه، وجهارته، وجفوته، ومنها: ما يدرك بالعقل كالحركة، والحمق والعقل، والعدل والجور، والجهل... إلخ. انتهى. انظر: المصدر السابق.

بجملته علويه وسفليه جواهره وأعراضه، محدث، أى: عادته وصورته، كان عدمًا فصار وجودًا وعليه إجماع أهل الملل ولم يخالف إلا الفلاسفة، ومنهم: الفارابى، وابن سينا؛ قالوا: إنه قديم عادته[١]، وصورته، وقيل: قديم المادة محدث الصورة.

وحكى الإمام فى «المطالب»، قولاً رابعًا بالوقف وعدم القطع وعزاه لجالينوس[٢]، فإنه قال فى مرض موته: اكتب عنى أنى ما عرفت أن العالم محدث أو قديم وأنى ما عرفت أن النفس هو المزاج أو شىء غيره، قال: ولهذا طعن به عليه، وقيل: إنه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف حقيقة هذه الأشياء.

وكل هذه الأقوال باطلة، وقد ضللهم المسلمون فى ذلك وكفروهم، وقالوا: من زعم أنه قديم فقد أخرجه عن كونه مخلوقًا لله تعالى[٣]، قالوا: وهذا أخبث من قول النصارى؛

---

(١) كذا بالأصل وهو خطأ، وقد تكرر من قبل، والصواب «مادته».

(٢) هو: جالينوس كلوديوس جالينوس، طبيب يونانى، كان خاتمة الأطباء الكبار المعلمين، وهو الثامن منهم، درس الفلسفة، والتشريح، وكان يقتفى أثر الفيلسوف اليونانى أبقراط، من آثاره: الأخلاق.

انظر: دائرة المعارف (٦/٢٥١).

(٣) قلت: لم يقل بقدم العالم من الفلاسفة إلا متأخريهم منهم، وهم مشاؤون، وأصحاب الرواق، وأصحاب أرسطو طاليوس، وفلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم الصائبة الذين خلطوا الحكمة بالصبوة.

أما مذاهب الحكماء القدماء أساطين الحكمة من الملطية، والسامية، والأثينية، وهى بلادهم، وهم «ماليس» المالطى، «وانكساغورس» «وانكسمانس»، «وانبذكالس»، «وفيثاغورس»، «وسقراط»، «وافلاطون»، فهؤلاء الحكماء السبعة هم أصل الحكمة بل الحكمة فى الروم وغيرهم كالعيال لهم، وتبع هؤلاء جماعة منهم: فلوطرخيس، وبقراط وديمقراطيس، والشعراء، والنساك، وكلهم استقى الحكمة من النبوات، فغيثا غورس مثلاً من أهل ساميا، وكان فى زمن سليمان عليه السلام، قد أخذ الحكمة من معدن النبوة، قال فى الألهيات: أن البارى سبحانه وتعالى واحد كالآحاد ولا يدخل فى العدد ولا يدرك من جهة العقل، ولا من جهة النفس إلى غير ذلك، وكل هؤلاء يقولون بحدوث العالم، وأن الله هو الذى أحدثه، قال تاليس: وهو أول من تفلسف فى الملطية: أن للعالم مبدعًا لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريته، وإنما يدرك من جهة آثاره، وهو الذى لا يعرف اسمه، فضلاً من هويته إلا من نحو أفاعليه وإبداعه وتكوينه الأشياء إلى غير ذاك من أقوالهم التى تدل على أن العالم محدث، هذا ولا يخفى على من عنده بصيص من نور القرآن والسنة أن لهؤلاء شحطات هى ذريعة الإلحاد، والحلول والوحدة مع ما عندهم من ظواهر التوحيد المتعكر بجاهلياتهم المسماه بالحكم، فالحمد لله الذى عفانا من هذا، وأنزل علينا الكتاب والحكمة، وأرسل لنا محمدًا ﷺ ليبين التوحيد الخالص الصافى من كل شائبة. انتهى. انظر: الملل والنحل للشهرستانى (٢/١٢٤)، (٣/٢)، وما بعدها.

لأن النصارى أخرجوا من عموم خلقه شخصًا واحدًا أو شخصين، ومن قال بقدم العالم فقد أخرج العالم العلوى والسفلى والملائكة عن كونه مخلوقًا لله تعالى، وقد برهن الأئمة على حدوثه بالبراهين القاطعة.

ومنها: أن تتغير عليه الصفات ويخرج من حال إلى حال وهو آية الحدوث، واقتفوا فى ذلك بطريقة الخليل، صلوات الله عليه، فإن الله، تعالى، سماها حجة، وأثنى عليها فاستدل بأفول الكواكب وشروقها وزوالها بعد اعتدالها على حدوثها، واستدل بحدوث الأفل على وجود المحدث، والحكم على السموات والأرض بحكم النيرات الثلاثة، وهو الحدوث طردًا للدليل فى كل ما هو مدلوله لتساويها فى علة الحدوث وهى الجسمانية، فإذا وجب القضاء بحدوث جسم من حيث إنه جسم؛ وجب القضاء بحدوث كل جسم، وهذا هو المقصود من طرد الدليل، وفى صحيح البخارى[1] عن عمران بن حصين: جاء نفر من اليمن، قالوا: يا رسول الله جئناك نتفقه فى الدين ونسألك عن أول هذا الأمر؛ فقال: «كان الله ولم يكن شىء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب فى الذكر كل شىء وخلق السموات والأرض»، وفى لفظ: «ثم خلق السموات والأرض».

قال أئمتنا: وهذا تلقين من النبى ﷺ، إياهم أصول الدين تعريف لهم حدوث العالم، ووجوده بعد أن لم يكن موجودًا وانفراد الرب بالوجود الأزلى دون ما سواه من هكذا الموجودات[2]، والعجب من الإمام الرازى فى «المطالب» حيث ضعف هذه المسألة، وقال: إن الشريعة سكتت عن الخوض فيها، وذلك أنها بلغت فى العصوبة[3] إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها، وأورد ألفاظًا من التورية[4]، تشهد بذلك وما ينبغى له ذلك فإنه لا يجوز مطالعتها فضلاً عن حكايتها لا سيما فى العقائد.

قال الحليمى: وفى الاعتراف بانقضاء العالم وفنائه اعتراف بحدوثه إذ القديم لا يفنى، وسلك الأصفهانى شارح المحصول طريقًا آخر؛ فقال: اتفق الكل على أن العالم حادث

---

(١) صحيح البخارى كتاب «بدء الخلق» باب «ما جاء فى قوله تعالى: ﴿وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ (١١٦٥/٣)»، كتاب «التوحيد» باب «كان عرشه على الماء» (١٢٦٩٩/٦) حديث (٦٩٨٢).

(٢) قوله «هكذا الموجودات» كذا بالأصل، وليس له معنى، ولعله خطأ من الناسخ، والذى يوافق المعنى «من كل الموجودات».

(٣) كذا بالأصل ولعل الصواب «الصعوبة».

(٤) كذا بالأصل ولعل الصواب «التوراة».

لكن اختلفوا فى الحدوث؛ فقال أهل الحق: المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم تقدمًا مغايرًا للتقدمات الخمسة المشهورة[1].

وقال الفلاسفة: المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم بالذات؛ فقد اختلف تصور الحدوث باختلاف المذهبين. انتهى.

واعلم أن الخلاف فى هذه المسألة معهم مبنى على مأخذين:

أحدهما: أن القديم[2] لا يجوز افتقاره إلى مؤثر عندنا، فلا جرم لما اتفقنا على أن العالم مفتقر إلى المؤثر منعنا قدمه؛ لأن افتقاره من لوازم حدوثه فهو وقدمه لا يجتمعان، وعندهم لا يمنع افتقار القديم إلى المؤثر فلا جرم أثبتوا قدم العالم مع استناده إلى المؤثر.

المأخذ الثانى: أن البارى، تعالى، عند المسلمين فاعل بالاختيار؛ أى: بالإرادة وعند الفلاسفة: فاعل بالذات، وأن صدوره عنه كصدور ضوء الشمس منها فجوزوا استناد القديم إلى الفاعل، وقالوا: العالم قديم وإن كان المؤثر فيه الله.

وهذه العقيدة الفاسدة أصل لمسائل كثيرة ضلوا فيها وموهوا بها على من لا قدم له راسخ فى الإسلام نسأل الله تعالى العافية.

(م): وله صانع وهو الله الواحد.

(ش): العالم كما يدل على أنه محدث يدل على أن له محدثًا؛ لأن الحادث جائز الوجود والعدم، ولا يختص بالوجود دون العدم إلا بمخصص هو جاعله، فوجب أن

---

(١) أحدها: التقدم بالعلية، كتقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم.
الثانى: التقدم بالطبع، كتقدم الأول على الثانى.
الثالث: التقدم بالزمان كتقدم الأب على الابن.
الرابع: التقدم بالرتبة، وهو نوعين: ١ - حسى: ويكون طبعًا كتقدم الرأس على الرقبة، أو وصفًا كتقدم الإمام على المأموم. ٢ - عقلى: ويكون طبيعيًا كتقدم الجنس على النوع، أو وضعيًا كتقدم بعض المسائل على بعض.
الخامس: التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم. انظر: لقطة العجلان (ص١٣١) وما بعدها.

(٢) قلت: لفظ القديم عند أهل السنة والجماعة المنكرين لعلم الكلام، لا يعنى «الأول الذى ليس قبله شيء»، وإن استعمله بعضهم بهذا المعنى اصطلاحًا فى علم أصول الدين، إلا أنهم يرفضونه اسم من أسماء الله الحسنى؛ لأنها توفيقية.
والقديم عند علماء الكلام «الموجود قبل كل شيء»، وعند أهل السنة لا يدل على ذلك؛ لأنه يقصد به فى اللغة العربية، «المتقدم على غيره وإن كان مسبوقًا بالعدم» كما فى قوله سبحانه ﴿حتى عاد كالعرجون القديم﴾. انتهى.

يكون الخلق لابد له من خالق، وإذا ثبت أن له محدثًا، فالدليل على أن الله، تعالى، الواحد هو المحدث له وهو الذى بدأ الخلق ثم يعيده، وسئل نبينا محمد ﷺ، عن بدء هذا الأمر فقال: «كان الله ولم يكن شىء غيره....»، ثم ذكر الخلق.

وقد سبق من العقل ما ثبت أن أحدنا ليس بقادر على خلق جارحة لنفسه، أو رد سمع أو بصر فى حالة كماله وتمام عقله؛ فلأن يكون فى حال كونه نطفة أو عدمها أولى فوجب أن يكون الخالق هو الله، فإن قيل: وهل فى العقل دليل على أن صانع العالم واحد؟ قيل: دلالة التمانع المشار إليها فى قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ لأنه لو كان للعالم صانعان لكان لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتفق على أحكام، ولكان العجز يلحقهما أو أحدهما، وذلك لأنه لو أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته، فإما أن تنفذ إرادتهما فيتناقض لاستحالة تجزئ الفعل إن فرض الاتفاق أو لامتناع اجتماع الضدين إن فرض الاختلاف، وإما أن لا تنفذ إرادتهما فيؤدى إلى عجزهما، أو لا تنفذ إرادة أحدهما فيؤدى إلى عجزه، والإله لا يكون عاجزًا؛ لأنه يلزم منه عجز قديم إذ لا يقوم به الحوادث، والعجز القديم محال؛ لأنه يستدعى معجوزًا عنه، وإنما يتعلق العجز بالممكن لا بالمستحيل.

فائدة: اسم الصانع اشتهر على ألسنة المتكلمين فى هذا العلم ولم يرد فى الأسماء، قال والد المصنف: ولكنه قرئ شاذًا، صنعة الله، فمن اكتفى فى إطلاق الأسماء بورود الفعل اكتفى بمثل ذلك، قلت: وأين هو من قوله تعالى: ﴿**صنع الله الذى أتقن كل شىء**﴾ [النمل: ٨٨] ؟.

(م): والواحد: الشىء الذى لا ينقسم ولا يشبه بوجه.

(ش): هذا التفسير نقله إمام الحرمين عن اصطلاح الأصوليين والله، سبحانه، أحدى الذات؛ لأنه لو قبل الانقسام لقبل الزيادة والنقص وهو منزه عن ذلك. وقوله: لا ينقسم؛ أى: لا بأجزاء المقدار ولا بأجزاء الحد الإضافة، وهو أن يكون وجوده مضافًا إلى ذاته والمضاف إليه شيئان، وإنما لم يكن كذلك؛ لأن الانقسام دليل الكثرة وهو محال على الله تعالى.

واعلم: أن الوحدة تطلق فى حق الإله من ثلاثة أوجه:

أحدها: بمعنى نفى الكثرة المصححة للقسمة عن ذاته تعالى وهى تفسير الأحد الصمد.

الثاني: بمعنى نفى النظير عنه فى ذاته وصفاته كما يقال: الشمس واحد بمعنى لا نظير لها فى الوجود، ووجود نظير الرب محال.

والثالث: بمعنى أنه منفرد بالخلق والايجاد والتدبير، فلا مساهم له فى شىء من اختراع المصنوعات وتدبير المخترعات.

ومنهم: من زاد معنى آخر وهو أنه لا يشبهه شىء، قال الشيخ أبو إسحاق: وهذا الاسم حقيقة فى هذه المعانى، ومن أصحابنا من قال: إنه حقيقة فيما لا ينقسم فى نفسه ولا يتجزأ فى ذاته، وإذا قيل: واحد فى الأفعال لذاته لا شبيه له فهو على المجاز وفى خطب ابن نباتة[1]: الحمد لله الواحد الذى لا تثنى له الخناصر، قال عبد اللطيف البغدادى: أى: لا يقال: واحد، فيقال بعده: اثنين فالخنصر إنما يثني في العدد ليثنى بعده البنصر، أى: وحدته، ليست من قبيل وحدة العدد التى يتألف منها العدد ويأتى بعدها اثنان، وقوله: ولا يشبه بوجه؛ أى: لا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شىء من المخلوقات، كيف؟ وهو قديم والعالم محدث، وعلم من قوله: نفى الشبه فى كل شىء حى فى الوجود؛ لأن ما بالذات غير ما بالغرض. قال الله تعالى: ﴿**أفمن يخلق كمن لا يخلق**﴾ [النحل: ١٧].

(م): والله تعالى قديم لا ابتداء لوجوده.

(ش): أما كونه قديمًا فلكونه لو كان حادثًا لافتقر إلى محدث، وكان حكم الثانى والثالث، وما ينتهى إليه كذلك وينساق إلى إثبات ما لا أول له من الحوادث وهو محال، وكان يستحيل وجود الخالق والمخلوق جميعًا، وإذا استحال الحدوث عليه، سبحانه، وهو ابتداء الأولية وجب الحكم بقدمه وهو نفى إبتداء الأولية عنه إذ لا واسطة بين النفى والإثبات إذا اتحدت جهتهما، وأصل هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿**الأول والآخر**﴾ [الحديد: ٣]، فبين أنه كان قبل كل ما يشار إليه بأنه محدث، وإطلاق المصنف القديم على الله، قد يتوقف فيه من لم يره فى الأسماء، وقد عده الحليمى من جملة الأسماء، وبدأ به.

وقال: لم يرد فى الكتاب نصًا ولكنه ورد فى السنة، ومعناه: الموجود الذى لا ابتداء لوجوده وهو فى اللغة السابق؛ لأنه القادم من قدم بمعنى سبق؛ قال الله تعالى: ﴿**يقدم**

---

(١) هو: عبد الرحيم بن محمد بن إسماعيل بن نباتة، أبو يحيى، صاحب الخطب المنبرية أديب خطيب، أجمعوا على أن خطبه لم يعمل مثلها فى موضوعها، وكان خطيبًا بحلب لسيف الدولة، وكان سيف الدولة كثير الغزوات فأكثر ابن نباتة من خطب الجهاد والحث عليها، وكان تقيًا صالحًا، توفى سنة ٣٧٤هـ. انظر: معجم المؤلفين (٥/٢١١)، الأعلام (٣/٣٤٧).

قومه يوم القيامة﴾ [هود: ٩٨]، فالله، تعالى، قديم أي: سابق الموجودات كلها فيلزم أن لا ابتداء لوجوده، ولا سبب له وإلا أوجده غيره فيكون مسبوقًا لموجوده هذا خلف والقديم يستلزم الأولية والآخرية؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، وإنما فسر المصنف القديم بذلك؛ لأنه قد يراد به طول مدة الوجود وإن كان مسبوقًا بالعدم ومنه قوله تعالى: ﴿**إنك لفي ضلالك القديم**﴾ [يوسف: ٩٥].

واعلم أن القديم قد يستعمل فيه التعريف العدمي وهو: عدم الأولية أو عدم السبق بالعدم، وهو مراد المصنف، وقد يستعمل فيه التعريف الوجودي، وهو: استغراق الأزمنة الحقيقية والتقديرية بالوجود، وإنما قلنا ذلك؛ لأن الزمان ضربان: تحقيقي: وهو الصادر عن حركات الأفلاك، وتقديري: وهو ما قبل خلق الأفلاك بمعنى اتحادها قبل أن يخلقها الباري، سبحانه وتعالى، كان ممكنًا وكانت حينئذ الأزمنة التحقيقية تصدر عنها، وعلى هذا فلابد من الجواب عن الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة، رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ، قال: «خلق الله تعالى، التربة يوم السبت وخلق الله تعالى، الجبال فيها يوم الأحد....[1]» الحديث، فإن هذه الأيام لا تحقق إلا بوجود الشمس في الفلك على حركتها المعلومة.

وقوله في الحديث: «وخلق النور يوم الأربعاء»، ولا شك أنا لا نعلم نورًا إلا نور النجوم السماوية كالشمس والقمر ونحوهما، وقبل الأربعاء بماذا تحققت الأيام؟ وأيضًا فإن الشمس التي بها يتحقق الزمان لو خلقت في الزمان يلزم تسلسل الأزمنة والشموس وأن يكون قبل الشمس شمس بها يتحقق الزمان الذي خلقت فيه وهذا سؤال فلسفي، والجواب: أن المراد بالزمان الذي خلقت فيه الشمس الزمن التقديري لا التحقيقي، وأن الأيام كانت حينئذ تقديرية كما جاء ذكر الزمان والتقدير بالسنين في مقام أهل الجنة ولا شمس عندهم ولا غيرها من مخصصات الزمان اليومي.

(م): حقيقة مخالفة لسائر الحقائق.

(ش): أي: مخالفة مطلقًا لا يشاركها شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله، وقد بين الله، تعالى، ذلك في قوله: ﴿**فكبكبوا فيها هم والغاوون**﴾ [الشعراء: ٩٤]، إلى قوله: ﴿**تالله إن كنا لفي ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين وما أضلنا إلا المجرمون**﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨، ٩٩]، وزعم بعض المتكلمين أن الذوات كلها

---

(١) أخرجه مسلم عن أبي هريرة، رضي الله عنه، في صحيحه (٢١٤٩/٤، ٢١٥٠).

متساوية، وامتياز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة، وامتياز ذات الله تعالى، عن غيرها بالصفات الإلهية، وهى الوجود والقدرة التامة والعالم الكامل.

وأشار صاحب «الصحائف»: إلى أن الخلف لفظى، وقول المصنف: حقيقته يقتضى الجزم بإثبات الحقيقة، وذكر أبو على التميمى تلميذ الغزالى فى «التذكرة» خلافًا فى الرب هل له ماهية؟ قال: ويعنى بالماهية ما يسأل عنها «بما» كما قال فرعون: ﴿وماَّ رب العالمين﴾ [الشعراء: ٢٣]، فمنهم: من منعها وهم الفلاسفة، ومنهم: من أثبتها؛ لأنها من لوازم الوجود العينى، إذ يستحيل دخول الوجود المرسل فى قضية العقل فى الأعيان، ثم وجود الشىء عندنا بنفسه وليس بصفة زائدة عليه، والنفوس مختلفة الحقائق بالضرورة، وقد عاب ابن أبى هريرة من قال: لا تدرك ماهيته، وقال: الصواب أن يقال: لا تدرك له ماهية فى مثال، ولا يخطر له كيفية ببال.

(م): قال المحققون ليست معلومة الآن.

(ش): اتفق المثبتون للماهية على أنه لا حد لها، واختلفوا هل يصح العلم بها للبشر الآن؟ أى: فى الدنيا، فذهب القاضى، وإمام الحرمين، والغزالى، والكيا الهراس فى «منتخبه» إلى الامتناع، وحكاه الإمام الرازى عن جمهور المحققين، قال: وكلام الصوفية يشعر به؛ ولهذا قال الجنيد[1]، رحمه الله: والله ما عرف الله إلا الله.

وذكر الطرطوشى فى الرد على أرسطاطاليس[2] أن الحارث المحاسبى قال: لا يمكن أن تكون معلومه للخلق، وحكوا عن الشافعى أنه قال: من انتهض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهى إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود، واعترف بالعجز عن إدراكه فهو موحد، وهو معنى قول الصديق

---

(١) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادى، أبو القاسم، صوفى متكلم، ولد ببغداد ونشأ بها، إمام الدنيا فى زمانه، عده العلماء شيخ مذهب التصوف لضبطه بقواعد الكتاب والسنة، محافظًا على عقيدتها، توفى ببغداد سنة ٢٩٧هـ.

من مصنفاته: المقصد إلى الله، دواء الأرواح. انظر: معجم المؤلفين (١٦٢/٣)، الأعلام (١٤١/٢).

(٢) هو: أرسطاطاليس بن نيقوماخس الطبيب المشهور، ولد سنة ٣٨٥ ق.م. فى أسرة معروفة بالطب، ودرس فى أكاديمية أفلاطون بأثينا، وقد أعجب به أفلاطون لتفوقه على أقرانه فى الطب والحكمة، فسماه العقل، توفى سنة ٣٢٢ ق. م.

من مصنفاته: دستور أثينا فى السياسة. انظر: تاريخ الحكماء (ص٢٧)، دائرة المعارف (٧٥/٣).

الأكبر رضى الله عنه: العجز عن درك الإدراك إدراك. أى: إذا انتهى علمك إلى أن تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق.

واحتج إمام الحرمين بأنه يمتنع أن يكون الكلى معلومًا للجزئى؛ لأن الجزئى متناه والكلى غير متناه، وذهب كثير من المتكلمين إلى أنها معلومة محتجين بوجهين:

أحدهما: أنّا مكلفون بمعرفة وحدانيته وذلك يتوقف على معرفة حقيقته فلو لم نوجبها لكفنا ما لا يطاق وهو ضعيف؛ إذ لا دليل على التوقف.

وثانيها: أنّا نحكم على ذات الله تعالى بأحكام، والحكم مسبوق متصور المحكوم عليه: وهو ضعيف أيضًا؛ لأن تصور المحكوم عليه كاف بوجه ما وبه يصير النزاع لفظيًا، والحق فى التعبير العبارة الأولى، وقد قال تعالى: ﴿**ولا يحيطون به علمًا**﴾ [طه: ١١٠]، والمعلوم من الله تعالى ليس إلا الصفات، وذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته، ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه الصلاة والسلام: ﴿**وما رب العالمين**﴾ [الشعراء: ٣]، أجابه بالصفة حيث قال: ﴿**رب السموات والأرض**﴾، لتعذر الجواب بالماهية فعجب فرعون قومه من عدوله عن الجواب المطابق لسؤاله، ولم يعلم بغباوته أنه هو المخطئ فى السؤال عن الماهية، وأن ما أتى به الكليم فى الجواب أقصى ما يمكن[1].

وذكر أبو على التميمى تلميذ الغزالى فى «التذكرة» احتجاج إمام الحرمين السابق قال: وهذا إذا حقق سقط الاحتجاج به، وذلك أن نفى النهاية عن الله تعالى يرجع إلى

---

(١) قلت: عبر بعض العلماء عن لفظ الماهية بالمائية كابن حزم فى كتابه الفصل، وقال: إنها آنيته نفسها، وأنه لا جواب لمن سأل ما هو البارى إلا ما أجاب به موسى عليه السلام، كما سبق بيانه هنا من الشارح.

وقال ابن حزم: الله تعالى حمد ذلك منه، وصدق فيه، ولم لم يكن جوابًا صحيحًا تامًا لا نقص فيه لما حمده الله، وقال: إن السؤال بما هو الشيء غير السؤال بكيف هو الشيء.

وبيانه: أن السؤال بما هو إنما السؤال عن ذاته واسمه وأن السؤال بكيف هو إنما هو سؤال عن حاله وإعراضه وهذا لا يجوز أن يوصف به البارى تعالى، فلاح الفرق ظاهرًا.

قلت: لأن السؤال عن ذاته واسمه، إنما جوابه عندنا بما علمنا الله فى كتابه وعلى لسان رسوله فالإجابة موقوفه عليهما، أما السؤال عن الكهنه والكيف، فهو مجهول ولا إحاطة لنا به لقوله: ﴿ولا يحيطون به علما﴾، وهو ما أراده فرعون من موسى عليه السلام فأجابه عليه السلام بالأول وهو الممكن كما قال الشارح، ويفسر الإمكان هنا على أنه ممكن للمجيب على حد علمه الذى تحصله دون زيادة أو نقص، وممكن للمستمع، إذ أن قدراته التى عليها فى الدنيا العقلية والسمعية وغير ذلك، لا تتحمل أكثر من ذلك، كالجبل الذى خر وانهد حين التجلى. راجع الكلام فى المائية فى الفصل (١٣٢/٢، ١٣٣).

استمرار وجزده أزلاً أو أبدًا، وإلى أن متعلقات صفاته لا نهاية لها، وأما ذاته فواحدة وحقيقة ذاته واحدة، إذ لا جزء لذاته ولا حقيقة ذاته، قال: وإذا تحقق ذلك لمن يمتنع فى العقول تعلق العلم بذاته على ما هو عليه من حقيقة ذاته، والرب سبحانه وتعالى موصوف بالقدرة على ذلك؛ لأنه ممكن ولا امتناع فيه، وما احتجوا به لا حجة فيه، وما ذكرناه فهو الجارى على أصول أئمتنا، رضى الله تعالى عنهم.

قلت: وهذا منه يقتضى أن المسألة متصوبة فى الجواز لا فى الوقوع فحصل فيها مقامات والحق الامتناع والأدب مع الله تعالى على ما سبق بيانه، وإذا كان الإنسان لم يدرك حقيقة نفسه فكيف يدرك الجبروت؟ وغاية معرفة الإنسان لربه أن يعرف أجناس الموجودات جواهرها، وأعراضها المحسوسة والمعقولة، ويعرف أنها مصنوعة ومحدثة وأن محدثها الذى يصح ارتفاع كلها مع قيامه، ولا يصح بقاؤها وارتفاعه.

وفى هذا المقام قال الصديق الأكبر رضى الله عنه: سبحان من لم يجعل لخلقهِ سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته، وهو سبحانه مسمى له أسماء، موصوفًا له صفات، ولا يعلم ذلك الجلال ولا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره، ولولا لطفه ورأفته ورحمته، وبره وجميل رضاه وإحسانه، وتنزله من عظيم عظمته وعزه إلى قلوب عباده ما استطاع أحد أن يعلم شيئًا من علمه؛ فإنه سبحانه لم يظهر لخلقه من جلال كبريائه سوى أنه مصمود[1] إليه فى الحوائج.

وأما حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، فلم يصح[2]، ولو ثبت فقال إمام الحرمين فى «الرسالة النظامية»: معناه من عرف نفسه بصفات الافتقار عرف استغناء الرب عن صفاته، وقال الغزالى فى «المقصد الأسنى»: إن قيل ما السبيل إلى معرفته سبحانه بقدر ما يمكن الخلق، وقد دعاهم إلى ذلك؟ قيل: يحصل الجواب بمثال وهو أنه لو قال لنا صبى: ما السبيل إلى معرفة لذة الوقاع، أو أعمى: ما السبيل إلى معرفة لذة النظر إلى المرأة الحسناء؟ قلنا: هنا طريقان: أحدهما: أن نصفه حتى يعرفه، والآخر: أن تصبر

---

(١) قال البخارى: باب قوله: ﴿الله الصمد﴾، والعرب تسمى أشرافها الصمد. قال أبو وائل: هو السيد الذى انتهى سُودَدُه. انتهى. أى المقصود إليه، أى يقصده الإنسان فى الحوائج. انظر: فتح البارى (٧٣٩/٨)، لسان العرب (٢٤٩٦/٤)، الأسماء والصفات للبيهقى (١٠٧/١).

(٢) انظر: كشف الخفا (٣٦١/٢)، والحاوى للفتاوى (٤١٢/٢، ٤١٣)،، قال السيوطى فى الحاوى: هذا الحديث لا يصح، وقد سئل النووى، فقال: إنه ليس بثابت، وقال ابن تيمية: موضوع، وقال السمعانى: إنه لا يعرف مرفوعًا، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازى من قوله. انتهى.

حتى تبلغ، فتباشره، فتعلمه أو تصير بصيرًا فتعلمه، أما الأولى فغايتنا تشبيه لذة الوقاع بحلاوة السكر ليقيس ذلك بهذه، وهذا تعريف إيناسى من حيث اشتراكهما فى مطلق اللذة، وإن اختلفا فى الحقيقة فكذلك لمعرفة الله عز وجل سبيلان:

إحداهما: قاصرة والأخرى: مسدودة، فالقاصرة: معرفته بأسمائه وصفاته، والمسدودة: وهى الانتظار إلى أن يصير له الصفات الإلهية على الحقيقة كما ينتظر الصبى، فإن ذلك محال، ولا يتصور معرفة الله تعالى على الكمال إلا الله تعالى[1].

(م): واختلفوا هل يمكن علمها فى الآخرة؟.

(ش): من جوز علمها الآن ففى الآخرة أجوز، وأما المانعون فاختلفوا هل تصير معلومة فى الآخرة فمنهم من طرد المنع. كالفلاسفة وبعض أصحابنا كإمام الحرمين، والغزالى، ومنهم من توقف كالقاضى أبى بكر كذا نقله عنه الإمام فى نهاية العقول، والآمدى فى الأبكار، ونقله عنه الشريف فى «شرح الإرشاد» القطع بالمنع، وفى الصحيح فى حديث الرؤية: «فيأتيهم الله تعالى فى صورة لا يعرفونها، فيقول: أنا ربكم فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله تبارك وتعالى فى صورته التى يعرفونها فيقول: أنا ربكم فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه[2]».

قال الأئمة: المعنى أنهم يرون الله تعالى على ما كانوا يعتقدونه من الصفات التى هو عليها من تنزيهه وتقديسه، وفى حديث آخر «وكيف يعرفونه؟ قالوا: إنه لا شبيه له».

---

(١) قلت: وأفضل معرفة بالله، هى معرفة العامة الذين ابتعدوا عن الكنهة والكيف والتشبيه والتمثيل، الذين عرفوه بآياته ونعمه على خلقه، ومثاله ما ذكره الشارح قبل صفحات عن الأعرابى الذى قيل له: بما عرفت ربك؟ فقال: البعر يدل على البعير، وآثار الخطا يدل على المسير، فهيكل علوى وجوهر سفلى، لم لا يدلان على العليم الخبير؟ وليس أعظم من معرفة الأنبياء بربهم، ولا أبلغ منهم فى التعريف فمن تبعهم سلم ومن تتبع الفلسفة والكلام اصْطَلَمْ، قال الصابونى فى تفسير قوله تعالى مخبرًا عن إجابة موسى عليه السلام لفرعون ﴿قال ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى﴾، أى ربنا هو الذى أبدع كل شىء وخلقه ثم هداه لمنافعه ومصالحه، وهذا جواب فى غاية البلاغة والبيان لاختصاره ودلالته على جميع الموجودات بأسرها، فقد أعطى العين الهيئة التى تطابق الإبصار، والأذن الشكل الذى يوافق الاستماع، وكذلك اليد والرجل والأنف واللسان.

قال الزمخشرى: ولله درُّ هذا الجواب ما أخصره وأجمعه وأبينه لمن ألقى الذهن ونظر بعين الإنصاف. انتهى. انظر: تفسير سورة طه الآية: (٤٩، ٥٠).

(٢) الحديث طويل، رواه عن أبى هريرة رضى الله عنه، الإمام مسلم فى صحيحه (١/١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٦)، والبخارى فى صحيحه (١/٢٧٧)، (٥/٢٤٠٣)، (٥/٢٧٠٤).

(م): ليس بجسم.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**وزاده بسطة فى العلم والجسم**﴾ [البقرة: ٢٤٧]، فدل على أن الجسم قد يزيد على جسم آخر، وذلك لأجل التأليف والاجتماع وكثرة الأجزاء، وذلك مستحيلة فى حق البارى، فكذلك لازمة، ولا عبرة بخلاف المبتدعة من الكرامية[1]، ويلزم المجسمة القول بقدم العالم؛ لأن الجهة والتحيز والمكان من جملة العالم، قال الأئمة: لا تستطيع المجسمة أبدًا إثبات حدوث العالم؛ لأن الأجسام متماثلة فلا يتصور أن يكون فيها قديم، ومحدث ونقل صاحب «الخصال» من الحنابلة عن أحمد أنه قال: من قال: جسم لا كالأجسام كفر، ونقل عن الأشعرية أنه يفسق، وهذا النقل عن الأشعرية ليس بصحيح.

(م): ولا جوهر.

(ش): أى: بإجماع المسلمين ولا عبرة بخلاف ابن كرام، فإن الجوهر لغة: هو الأصل، ومنه جوهر الحديد؛ لأنه أصل المركبات، والبارى سبحانه وتعالى: ليس بأصل لغيره ولا يركب منه شيء؛ ولأن الجوهر: ما يقبل العرض فيتغير به من حال إلى حال، والله تعالى منزه عن ذلك، ولعل ابن كرام إنما جوز إطلاق الاسم دون المعنى، وهو ممنوع؛ لأن الأسماء توقيفية، ومن جوز الإطلاق فيشترط عدم الإيهام.

(م): ولا عرض.

(ش): فإن العرض لغة: القليل البقاء، قال تعالى: ﴿**تريدون عرض الدنيا**﴾ [الأنفال: ٦٧]، واصطلاحًا: المستحيل البقاء، وقد ثبت أن للبارى سبحانه وتعالى بقاء لم يزل ولا يزال فاستحال كونه عرضًا؛ ولأن العرض ما يطرأ فى المحل أو يفتقر إلى محل يقوم به والله تعالى منزه عن ذلك.

(م): لم يزل وحده ولا زمان ولا مكان ولا قطر ولا أوان ثم أحدث هذا العالم من غير احتياج ولو شاء ما اخترعه لم يحدث بابتداعه فى ذاته حادث.

(ش): اتفق العلماء على أن وجود البارى سبحانه وتعالى ليس وجوديًا زمانيًا قال الآمدى: ولم ينقل فيه خلاف، وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه كما يجر إلى التحيز والمكان، وما ذكره المصنف مستمد من حديث عمران بن حصين السابق لما سألوه عن

---

(١) الكرامية: هم أتباع محمد بن كرام السجستانى المتوفى سنة ٢٥١هـ، أسرفوا فى إثبات الصفات حتى انتهوا إلى التجسيم والتشبيه. انظر: الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل (١/١١٥).

أول الأمر فقال: كان الله ولم يكن شيء قبله، وفى لفظ، معه، وفى لفظ، غيره الحديث، فأثبت وجود البارى تعالى بلا زمان، ولا جهة، ولا هواء، ولا ملاء، ولا خلاء.

وقوله: ثم أحدث هذا العالم، أى باختياره خلافًا للفلاسفة فى قولهم فاعل بالذات، وقد سبق فساده، والله سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار فله تقديم الفعل وله تأخيره بحسب اختياره والدليل عليه قوله تعالى: ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار**﴾ [القصص: ٦٨]، ﴿**إن الله على كل شيء قدير**﴾ [البقرة: ١٤٨]، ﴿**فعال لما يريد**﴾ [البروج: ١٦]، وقد برهن على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وفى الأرض قطع متجاورات**﴾ [الرعد: ٤]، الآية وتقديره أنه لو كان فاعلاً بالطبع كما زعموا لما اختلفت أفعاله مع اتحاد أسبابها كالنار فى إحراقها والماء فى إغراقه وتبريده، والشمس فى تسخينها، ولكن أفعاله مختلفة مع اتحاد أسبابها؛ لأن الجنس الواحد فى الشجر كالرمان مثلاً يسقى بماء واحد ثم يختلف فى طعمه فمنه حلو ومنه حامض، فاختلاف طعومه مع اتحاد ما يغذيه وينميه دليل على أن الصانع فاعل بالاختيار لا بالطبع.

وقوله: ولم يحدث بابتداعه فى ذاته حادث، أى وإلا لزم النقص فيما لم يزل والقصد بذلك أن من أصول العقائد كما قال الحليمى: إثبات أن وجود كل ما سواه كان من جهة إبداعه واختراعه إياه لتقع البراءة به من قول من قال: بالعلة والمعلول، وهم قوم من الأوائل قالوا: إن البارى موجود غير أنه علة لسائر الموجودات وسبب لها بمعنى أن وجودها اقتضى وجودًا شيئًا فشيئًا على ترتيب لهم يذكرونه، فإن المعلول لا يفارق العلة فواجب إذا كان البارى لم يزل أن يكون مادة هذا العالم لم يزل معه فمن أثبت إيجاده العالم باختياره وإرادته المخترع لها لا من أصل؛ فقد انتفى عن قوله التعليل الذى هو فى وجوب اسم الكفر لقائله كالتعطيل.

(م): فعال لما يريد.

(ش): هذا ثابت من سورة البروج، وهو حجة على عموم تعليق إرادته بالكائنات خيرها وشرها، والمعتزلة قالوا: إنما يصح ذلك بعد ثبوت أنه مريد لكل كائن، وهو فعال لما يريد، والأولى ممنوعة؛ لأنه إنما يريد الخير والطاعة لا الشر والمعاصى، وجوابه: أنَّا نثبت أنه مريد لكل كائن؛ لأن المصحح لتعلق إرادته بالخير والطاعة، إنما هو إمكانها والإمكان بين الجميع، فيكون مريدًا لسائر الكائنات الممكنة وهو المطلوب وحكى الإمام فخر الدين فى «شرح الأسماء» أن القاضى عبد الجبار دخل على الأستاذ أبى إسحاق وهو فى دار الصاحب بن عباد، فقال القاضى: سبحان من تنزه عن الفحشاء معرضًا بالأستاذ على مذهب أهل السنة فى خلق الأفعال وإرادة الكائنات.

فقال الأستاذ: سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما شاء قلت: أشار عبد الجبار إلى قوله تعالى: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾[1]، وعنده الإرادة شرط فى الأمر فلا جرم لزم على رأيه أن الله منزه عن الفحشاء أمرًا واردًا.

وأشار الأستاذ إلى قوله تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ [البروج: ١٦]، فقد جمعا عقيدة الطائفتين فى كلمتيهما إلا أن كلمة عبد الجبار جاءت على شفا جرفٍ هاوٍ[2]؛ ولأنه منازع فى أن الإرادة شرط للأمر، وفى أن النهى عما يريد وقوعه أو الأمر بما لا يريد وقوعه جائز؛ وذلك محال على الله، تعالى.

(م): ليس كمثله شيء.

(ش): ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١]، هذه الآية أولها تنزيه وآخرها إثبات، فمن جمع بينهما بأن أثبت لله ما له ونزهه عما لا يليق به من مشابهة المخلوقات، وأثبت غير ممثل ونزه غير معطل؛ فقد أصاب، فصدرها سرد على المجسمة وعجزها رد على المعطلة فى ترتيبها سر لطيف لأنه لو بدأ بذكر الصفات؛ لأوهم تشبيهًا بينه وبين المخلوقات من حيث إن لغيره سمعًا وبصرًا، فإذا وقع نفى التشبيه أولاً انتفى هذا المحظور[3]، وصار إثباته للسمع والبصر لنفسه لا يشاركه فيه غيره، وقد اختلف فى الكاف هل هى زائدة[4]؟ وسبق الكلام عليه فى أنواع المجاز.

---

(١) سورة الأعراف: ٢٨، وقوله تعالى: ﴿إن الله﴾ لا توجد فى النسخة الأصلية. وأثبتناها للبيان.

(٢) وأيضًا: قال القاضى عبد الجبار: أفيشاء ربنا أن يعصى؟ فقال الأستاذ: أيعصى ربنا قهرًا، فقال القاضى: أفرأيت إن منعنى الهدى، وقضى علىَّ بالردىَّ أحسن إلىَّ أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن كان منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فيخص برحمته من يشاء، فانقطع عبد الجبار.انتهى. انظر: الصفات للرازى (ص١٥٠)، الطبقات الكبرى لابن السبكى (٢٦١/٤، ٢٦٢).

(٣) قلت: على أن يكون النفى مجمل وهذه ليست عند الكلاميين، قال ابن تيمية، رحمه الله: والله سبحانه بعث أنبياءه بإثبات مفصل، ونفى مجمل، فأثبتوا له الأسماء والصفات، ونفوا عنه مماثلة المخلوقات، ومن خالفهم من المعطلة المتفلسفة وغيرهم عكسوا القضية. فجاءوا بنفى مفصل وإثبات مجمل. يقولون: ليس كذا. ليس كذا. ليس كذا، فإذا أرادوا إثباته قالوا: وجود مطلق بشرط النفى، أو بشرط الإطلاق. انتهى. راجع اقتضاء الصراط المستقيم (ص ٤٦).

(٤) قيل: إن الكاف زائدة للتأكيد؛ لأنه تعالى لا مثيل له، وهو المشهور عند المعربين.

وكذا قيل: «مثل» زائدة قاله ثعلب وغيره، كما فى قوله تعالى: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾، أى آمنوا بما آمنتم به، والأولى: بذكر المثل المبالغة فى النفى بطريقة الكناية فإن نفى عمن يناسبه كان نفيه عنه أولى كقولهم: ملك لا يبخل وغيرك لا يجود هكذا. انتهى بتصرف من كتاب الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطيه (ص٥٢).

(م): القدر خيره وشره منه.

(ش): قال الخطابى: يتوهم كثير من الناس أن معنى القدر من الله تعالى، والقضاء منه؛ الإجبار والقهر للعبد على ماقضاه وقدره، وليس كذلك، وإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله تعالى، بما يكون من أفعال العباد واكتسابها وصدورها عن تقدير منه[1]، وخلق لها خيرها وشرها، فالقدر اسم لما صدر مقدرًا عن فعل القادر كالهدم والقبض، اسم لما صدر عن فعل الهادم والقابض، ويقال: قدرت الشيء بتخفيف الدال وبتشديدها بمعنى واحد. انتهى.

---

(١) للقدر مراتب أربعة:

١- إثبات علم الله بكل شيء، قال تعالى: ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه﴾، وقال: ﴿فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله﴾، وغيرها من الأدلة.

٢- مرتبة الكتابة: وهى كتابة الله لجميع الأشياء باللوح المحفوظ الدقيقة والجليلة، ما كان وما سيكون.

ودليلها: قوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾، وفى حديث عبادة بن الصامت، رضى الله عنه: «أن أول ما خلق الله القلم، فقال: اكتب، فقال: يا رب وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة».. الحديث.

٣- مرتبة المشيئة: الشاملة النافذة التى لا يردها شيء، وقدرته التى لا يعجزها شيء، فجميع الحوادث واقعة بمشيئة الله وقدرته قال تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾، وغيرها من الأدلة.

٤- مرتبة خلق الله سبحانه لأعمال العباد وتكوينها وإيجاده لها قال تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾، ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾، وقال: ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديرًا﴾، وقال: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾، وقال: ﴿بديع السماوات والأرض﴾. انتهت مراتب القدر.

أما التقدير فله أقسام هى:

١- التقدير العام لجميع الأشياء بمعنى أن الله علمها وكتبها وشاءها وخلقها.

٢- التقدير العمرى، وهو تقدير كل ما يجرى على العبد فى حياته إلى نهاية أجله، وذلك شامل للرزق والأجل والعمل والسعادة أو الشقاوة، ودليله فى الصحيحين.

٣- التقدير اليومى ويدل عليه، قوله تعالى : ﴿كل يوم هو فى شأن﴾، جاء عن النبى ﷺ فى تفسيرها «من شأنه أن يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قومًا ويصنع آخرين». انتهى بتصرف غير مخل إلا أنه واجب الرجوع للاستفادة وإدراك الكل. انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص٢١٢ وما بعدها).

والمعنى: أن كل حادث من خير أو شر ونفع وضر فهو مستند إلى قدرته وإرادته، قال تعالى: ﴿**إنا كل شىء خلقناه بقدر**﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿**وخلق كل شىء فقدره تقديرًا**﴾ [الفرقان: ٢].

﴿**وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله**﴾ [آل عمران: ١٦٦]، أى: بقضاء الله وقدره ﴿**ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها**﴾ [الحديد: ٢٢]، وقال: ﴿**ولنبلونكم بالشر والخير فتنة**﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿**وإذا أراد الله بقوم سوءًا فلا مرد له**﴾ [الرعد: ١١].

وفى الحديث الصحيح: «كل شىء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس[1]»، وهو من لوزام القول بخلق الأفعال كلها وهى مسألة القضاء والقدر الذى لا يتم الإيمان إلا به، ويعتقد أن كل شىء من الطاعة والعصيان والنفع والضر بخلق الله وإرادته خلافًا للمعتزلة؛ فإنهم يعتقدون أن الأمر مستأنف بمشيئة العبد مستقلاً به من غير سبق قضاء وقدر، ولذلك قيل لهم: القدرية؛ لأنهم نفوا القدر.

وجاء فى الحديث: «القدرية مجوس هذه الأمة[2]»، يعنى أنهم يجعلون أنفسهم مستبدين بالفعل والله تعالى، فاعل وهم فاعلون لا يسندون أفعال العباد إلى قدر الله، فكأنهم يثبتون خالقين؛ فى الحقيقة كما أثبت المجوس خالقين؛ خالق الخير، وخالق الشر[3]، وقد التزم الأستاذ أبو إسحاق ظاهر الخبر؛ فقال: لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم، وفى قتل الواحد منهم دية مجوسى، حكاه عنه الآمدى فى «الأبكار».

---

(١) أخرجه عن عبد الله بن عمر، رضى الله عنهما: مسلم فى صحيحه (٢٠٤٥/٤)، ومالك فى الموطأ (٩٨٨/٢)، وأحمد فى المسند (١١٠/٢).

(٢) أخرجه عن أبى حازم، عن ابن عمر، رضى الله عنهما، أبو داود فى سننه (٦٦/٥ وما بعدها)، قال المنذرى: هذا الحديث منقطع؛ لأن أبا حازم سلمة لم يسمع من ابن عمر، وقد روى هذا الحديث عن ابن عمر من طرق ليس فيها شىء يثبت. انظر: كتاب السنة لأبى عاصم (١٤٦/١)، الدرر المنثور فى التفسير بالمأثور (١٣٨/٦)، كشف الخفا (٩١/٢).

(٣) القدرية أخرجت طاعات ملائكة الله، وأنبيائه، ورسله، وعباده المؤمنين، وهى أشرف ما فى العالم عن ربوبيته وتكوينه ومشيئته، بل جعلوهم هم الخالقين لها، ولا تعلق لها بمشيئته، ولا تدخل تحت قدرته.

وكذلك قالوا فى جميع أفعال الحيوانات الاختيارية فعندهم أنه سبحانه لا يقدر أن يهدى ضالاً ولا يضل مهتديًا، ولا يقدر أن يجعل المسلم مسلمًا، والكافر كافرًا والمصلى مصليًا، وإنما ذلك بجعلهم أنفسهم، كذلك لا يجعله تعالى. وقابلهم الجبرية فقالوا: العبد مجبور على أفعاله مقهور عليها لا تأثير له فى وجودها ألبتة، ولا هى واقعة بإرادته واختياره، وغلا غلاتهم فقالوا: بل=

وقد ألجمهم الشافعي، رضى الله عنه، حيث قال: القدرية إذا سلموا العلم خصموا، ومعناه: أنه يقال لهم: هل تقرون بأن الله، تعالى، أحاط علمه الأزلى بما يكون أو لا؟ فإن أنكروا؛ كفروا، وإن اعترفوا به؛ فيقال لهم: فهل يجوز أن يقع فى الوجود خلاف ما تضمنه العلم القديم؟ فإن جوزوا ذلك؛ لزم منه نسبة الجهل إليه، تعالى الله عن ذلك، وتقدس، وإن لم يجوزوه فلا معنى للقضاء والقدر إلا ذلك.

قال أبو عمر، وابن الحاجب: وهذا من أحسن الإرشاد إلى الدليل عليهم، قال: ولم يرد بقوله: «إذا سلموا» أنهم قد يمنعونه؛ لأن معتقد ذلك مقطوع بكفره، وإنما هو كقول القائل لخصمه وقد قال قولاً يلزم منه رد مذهبه إذا قلت كذا لزمك كذا، وإذا سلموا أن الله تعالى، علم أن زيدًا يموت وليس بقادر على الكفر إلا بما خلق له من القدرة؛ فأى صلاح له فى خلق ما هو السبب المؤدى إلى كفره، وكذلك خلقه فى نفسه لأنه تعالى، لو شاء لم يخلقه فأى صلاح له فى خلقه؟.

وقال الجنيد: حكمت يومًا رجلاً من القدرية فلما كان فى الليل؛ رأيت فى النوم كأن قائلاً يقول: ما ينكر هؤلاء القوم أن يكون الله قبل خلقه للخلق علم أن لو خلق الخلق ثم ملكهم أمورهم، ثم رد إليهم الاختيار فلزم كل امرئ منهم بعد أن خلقهم ما علم منهم أنهم له مختارون.

(م): علمه شامل لكل معلوم جزئيات وكليات.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**أحاط بكل شىء علمًا**﴾ [الطلاق: ١٢]، أى: علمه أحاط بالمعلومات كلها، ﴿**وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين**﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿**عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين**﴾ [سبأ: ٣]، وأطبق المسلمون على أن الله تعالى، يعلم دبيب النملة السوداء فى الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء، وأن معلوماته لا تدخل تحت العد والإحصاء، وعلمه محيط بها جملة وتفصيلاً وكيف لا، وهو خالقها؟! وقد قال تعالى: ﴿**ألا يعلم من خلق**﴾ [الملك: ١٤].

وضلت الفلاسفة حيث زعموا أنه يعلم الجزئيات على الوجه الكلى لا الجزئى وإنما صاروا إلى ذلك بعد الشقاوة الأزلية لاعتقادهم أن جوازه يؤدى إلى محال على الله تعالى،

=عين فعل الرب ولا ينسب إلى العبد إلا على المجاز. والله سبحانه يلوم العبد ويعاقبه ويخلده فى النار على ما لم يكن للعبد فيه صنع ولا فعله بل هو محض فعل الله تعالى سبحانه عن قولهم علوًا كبيرًا. انتهى. انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية (ص٣١٣، ٣١٤).

وهو تغير العلم، فإن الجزئيات زمانية تتغير بتغير الأزمان والأحوال، والعلم تابع للمعلومات فى الثبات والتغير، فيلزم تغير علمه، والعلم قائم بذاته فيكون محلاً للحوادث، وهو محال فإذا علم أن زيدًا جالس فى مكان كذا فإذا قام منه فكونه جالسًا إن بقى كان محالاً؛ لأن اعتقاده أنه جالس هنا مع أنه غير جالس هنا جهل، وإن لم يبق ذلك كان تغيرًا، والتغير على الله تعالى، محال.

وقد ارتاعت الكرامية لهذه الشبهة فالتزموا أن البارى تعالى، محل للحوادث حتى يتم لهم إثبات العلم مطلقًا، وظنوا أنه لا محيص عن هذه الشبهة إلا بالتزام ذلك، فلم يصنعوا شيئًا وفروا من ضلالة إلى ضلالة، وصاروا مثل الرافضة فى تجويزهم البداء[1] على الله تعالى، حتى يصح النسخ الذى منعه اليهود لأجل امتناع البدء، وأما أهل الحق من المتكلمين فتحزبوا فرقتين، فمنهم من قال: العلم الأول باق فإن العلم بأنه سيوجد نفس العلم بوجوده فى زمن الوجود، إذ معناه الوجود المضاف إلى زمن ثبوته فيجب أن يكون عند الحصول هو ذلك المعلوم المضاف إلى ذلك الزمن المتوقع.

إذ لو غيره لبطل العلم بأنه سيوجد أيضًا وكان ما علم أنه سيوجد لا يوجد وهو محال، فإذا علمنا بأن زيدًا سيدخل الدار غدًا فإذا استمر هذا العلم إلى الغد وإلى دخوله فإن بهذا العلم يعلم أن زيدًا دخل الآن الدار، وإنما يحتاج الواحد منا إلى علم آخر لأجل طريان الغفلة على العلم الأول، والبارى تعالى، لما أقنع ذلك عليه علمه.

ومنهم: من التزم التغير، وقال: التغير إنما يمتنع فى الصفات الحقيقية، أما الصفات الإضافية فلا، كيف وإذا وجد حادث فإن الله تعالى، معه؛ فإذا أفنى ذلك الحادث بطلب تلك المعية، فدل على وقوع التغير فى الإضافيات، ولا شك أن التعلقات من باب السبب، والإضافات والتغير فى التعلقات، والإضافات لا توجب تغيرًا فى الذات، ومثل بعض المشيخة لهذا مثالاً، فقال: وذلك كحال أسطوانة قائمة ببعض الأماكن قام إنسان عن يمينها، فيحسن أن يقول الأسطوانة عن يساره ثم يتحول إلى جانبها الآخر فيقول: صارت عن يمينه، ثم يتحول إلى غيرها فيقول: أمامه، وكذلك سائر الجهات فالأسطوانة لم تتغير، وإنما المتغير هو، ولكن صدقت هذه العبارات عليها لموضع الإضافة، فكذلك وإذا قلنا الله تعالى، عالم الآن بما نحن عليه.

---

(١) سبق تعريف البداء عند الكلام عن الناسخ والمنسوخ، وهو الظهور بعد الخفا، وهذا يعنى نشأة رأى جديد لم يكن موجودًا، وهو محال على الله سبحانه وتعالى؛ لأن هذه المعانى تلزم من يسبق علمه جهله ويتبع جهله علم. انتهى.

وقد كان، سبحانه، عالمًا بما كنا أمس عليه، وسيكون، تعالى، عالمًا بما نكون غدًا عليه؛ فليس هذا خبرًا عن تغيير علم الله، تعالى، بالإخبار عنه بالفعل الماضى والمستقبل والحال بل التغير جار على أحوالنا والرب، سبحانه وتعالى، أمس واليوم وغدًا فى معنى كونه عالمًا فى جميع الأحوال على حد واحد فتمسك بتقرير هذا الموضع هكذا؛ لأنك لا تجده فى مصنف غيره.

تنبيهات: الأول: وقع فى كلام إمام الحرمين فى البرهان ما يوهم موافقة الفلاسفة حتى قال المازرى فى شرحه: وددت لو محوتها بماء عينى، وليس ذلك مراده كما قال ابن دقيق العيد، رحمه الله، فيما كان شيخنا عماد الدين الإسنوى، رحمه الله، يحكيه أن العلم هل يتعلق بما لا يتناهى تعلقًا إجماليًا أو تفصليًّا؟ فهو يقول: كما أن ما لا يتناهى لا يدخل فى الوجود، كذلك لا يتعلق به العلم التفصيلى وهما سواء فى الاستحالة؛ لأنه لو دخل فى العلم لكان إما أن يبقى من المعلومات شىء أو لا، فإن لم يبق شىء؛ فقد تناهى، والغرض خلافه، وإن بقى شىء فما دخلت الإحاطة به، وهذا الذى أراده هو شنع عليه أيضًا لكنه دون الأول، فإن منكر العلم بالجزئيات يقول: لا يعلم منها شيئًا أصلاً لا ما دخل فى الوجود ولا ما لم يدخل، وأما هذا الذى أراده الإمام؛ فهو: أن العلم لا يتعلق بما لم يدخل الوجود لعدم تناهيه، أما ما دخل فى الوجود فإنه يعلمه، وهو قريب من مذهب جهم وهشام غير أنهما يقولان بعلوم حادثة والإمام يقول بعلم واحد قديم.

الثانى: ما سبق من الفلاسفة هو المشهور، وقال الإمام فى المطالب: فى هذه الحكايات عنهم نظر، فإن ذاته المخصوصة ذات معينة، وهو عالم بتلك الذات المعينة ولا معنى للجزء إلا ذلك، قال: والظاهر من مذاهبهم أنهم يعرفون بكونه عالمًا به حيث إنه هو، وإنما ينكرون كونه، تعالى، عالمًا بالتغييرات من حيث إنها متغيرة، وينكرون كونه عالمًا بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة.

(م): وقدرته لكل مقدور(١).

---

(١) قوله: «وقدرته لكل مقدرور» مخالف لاعتقاد جمهور أهل السنة فى قدرة الله؛ لأن الله سبحانه قال: ﴿والله على كل شىء قدير﴾، فالمعتزلة حرفت المعنى قالوا: إنه قادر على كل ما هو مقدور له، وهو موافق لما عليه الأشاعرة، واختلف فى ماهية المقدورات، فقالت المعتزلة: إن أفعال العباد ليست مقدورة، وقالت الأشاعرة: هى مقدورة، وأخرجوا المستحيلات والمحال، كما هو واضح فى كلام المصنف والشارح. وهذا يعنى أنه سبحانه ليس على كل شىء قدير، بل هو قادر على كل شىء غير مستحيل ومحال فى عقولهم.

قال الأوزاعى: ولو كان هذا المعنى صحيحًا لكان بمنزلة أن يقال: هو عالم بكل ما يعلمه،=

(ش): أي: قدرته شاملة لكل مقدور جوهرًا أو عرضًا، والمراد بالمقدور الممكن، وأما المستحيلات فلعذر قابليتها للوجود لم يصلح أن تكون محلاً لتعلق الإرادة لا لنقص في القدرة، ولم يخالف في ذلك إلا ابن حزم؛ فإنه قال في كتاب: «الملل والنحل»: إن الله عز وجل، قادر على أن يتخذ ولدًا إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزًا، وهذا غير جازم؛ لأن اتخاذ الولد عليه محال والمحال لا يدخل تحت القدرة(١)، وعدم القدرة على الشيء

=وخالق لكل ما يخلق، ونحو ذلك فسلبوا صفة كمال قدرته على كل شيء، قال والمحال لذاته مثل كون الشيء الواحد موجودًا معدومًا في حال واحدة فهذا لا حقيقة له، ولا يتصور وجوده، ولا يسمى شيئًا باتفاق العقلاء. انتهى.

قلت: قسم ابن حزم المحال إلى أربعة أقسام: المحال بالإضافة، المحال في الوجود، المحال فيما بيننا، المحال المطلق، وهو في ذات الله، والأخير ما ذكره الأوزاعي. انتهى راجع ذلك وتفصيل المحال في الفصل (١٣٧/٢)، أصول العقيدة الإسلامية مع شرحها للأوزاعي (ص٤١).

(١) قلت: القول بأن الله غير قادر على المحال قول يؤل إلى الكفر، ومن تأمل كلام ابن حزم، وجده يقول: إن الله قادر على المقدور والمحال، ومما يقدر عليه من المحال أن يتخذ ولدًا سبحانه قادر على ذلك، إلا أنه غير واقع؛ لأنها صفة نقص ومحال أن يكون لله ولدًا مع قدرته على ذلك، قال ابن حزم بعد كلام طويل أوضح فيه أن المحال لفظة لها أربع معانٍ قال: ومن لم يطلق أن الله عز وجل يقدر على ذلك وحسن قوله: بأن قال: لا يوصف الله بالقدرة على ذلك.

فقد قطع بأن الله عز وجل لا يقدر إذ لا واسطة فيمن يوصف بالقدرة على شيء ما، ثم وصف في شيء آخر بأنه لا يقدر عليه فقد خرج من أنه لا يقدر عليه، وإذا وجب أن لا يقدر، فقد ثبت أنه عاجز ضرورة عما لا يقدر عليه ولابد، ومن وصف الله تعالى بالعجز فقد كفر، وأيضًا فإن من قال لا يوصف الله تعالى بالقدرة على المحال، فقد جعل قدرته سبحانه وتعالى متناهية، وجعل قوته سبحانه وتعالى منقطعة محدودةِ، وملزومة بذلك ضرورة أن قوته تعالى متناهية عرض، وأنه تعالى فاعلا بطبيعة فيه متناهية وهذا تحديد للبارى عز وجل وكفر به مجرد، وإدخال له في جملة المخلوقين.

وقال في موضع آخر: إن الله تعالى قادر على أن يخلق لذلك اللفظ، المحال، معنى يوجده، وقال: فكل ما خلقه الله تعالى محالاً في العقل فقط، فإنما كان محالاً من جعله الله تعالى محالا، وحين أحدث صورة العقل لا قبل ذلك، فلو شاء تعالى ألا يجعله محالا لما كان محالا، وقال: كل ما سأل عنه سائل لا نحاشى شيئًا، فإن الله تعالى قادر عليه غير عاجز عنه، إلا أن من السؤالات سؤالات لا يستحيل سماعها، ولا يستحيل النطق بها، ولا يحل الجلوس حيث يلفظ بها وهي كل ما فيها كفر بالبارى تعالى، واستخفاف به، أو بنبي من أنبيائه، أو ملك من ملائكته، أو بآية من آياته عز وجل، قال تعالى: ﴿إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذًا مثلهم﴾، وقال عز وجل: ﴿قل أبالله وآياته=

تارة تكون لقصورها عنه، وتارة لعدم قبول ذلك الشيء لتأثيرها فيه لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع، والعجز هو الأول لا الثاني.

وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في كتابه: «الترتيب» في أصول الفقه: أن أول من أخذ منه معنى الحال وتحقيقه إدريس، صلوات الله وسلامه عليه؛ حيث جاءه إبليس في صورة إنسان وهو كان يخيط، وفي كل دخلة وخرجة يقول: سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة، وقال: الله، تعالى، أيقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة؟ فقال: الله، تعالى، قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الإبرة ونخس بالإبرة في إحدى عينيه وجعله أعور، قال: وهذا وإن لم يرو عن رسول الله ﷺ، فقد انتشر وظهر الإيراد، قال: وقد أخذ الأشعري من جواب إدريس أجوبة في مسائل مثيرة من هذا الجنس.

وأوضح هذا الجواب فقال: إن أراد السائل بقوله: إن الله يقدر أن يجعل الدنيا في قشرة، أن الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي فلم يقل ما يعقل، فإن الأجسام الكثيرة يستحيل أن تكون في مكان واحد وإن أراد أنه يصغر الدنيا قدر القشرة ويجعلها فيها، أو يكبر القشرة قدر الدنيا، أو أكبر فيجعلها في القشرة، فلعمرى الله تعالى، قادر على ذلك، وعلى أكثر منه، قلت: وإنما لم يفصل له إدريس، عليه الصلاة والسلام، الجواب هكذا؛ لأنه معاند ولهذا عاقبه على هذا السؤال بنخس العين، وهو عقوبة كل سائل مثله، وشمل إطلاق المصنف القدرة على القبيح والمخالف فيه النظام؛ قال: القبيح محال على الله، تعالى، والمحال غير مقدور عليه، قال الإمام، وأهل السنة قالوا: إن الله، تعالى، قادر على كل ممكن، ولا قبيح إلا ما قبحه الله، تعالى.

(م): ما علم أنه يكون أراده وما لا فلا.

(ش): مذهب أهل السنة أن الإرادة تابعة للعلم، وكل ما علم الله وقوعه وكل ما علم الله، تعالى، عدم وقوعه لا يريد وقوعه، وذهبت المعتزلة إلى أن الإرادة توافق الأمر فكل ما أمر الله، تعالى، به يريده وإن لم يقع، وابتنى على هذا أن الله، تعالى، يريد لكائنات خيرها وشرها طاعتها ومعصيتها عندنا وعندهم لا يريد الشر والمعصية سواء وقعت أم لا، ويريد الخير والطاعة وقعت أو لا، وقالوا: إنه لا يقال: إنه يريد أن لا يكون شيء[1]، والإرادة عندهم لا تتعلق بالمعدوم.

=ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾. انتهى بتصرف كثير لذا أرجو أن تراجعه للوقوف على ما لا أدونه هنا وهو كثير. الفصل لابن حزم (١٣٦/٢: ١٤٥)، فراجعه.

(١) قلت: لابد من تعريف «المراد» قبل معرفة «الإرادة»؛ لأن الجهل بمراد الله هو أصل الافتراق=

وضعفه أصحابنا قوله تعالى: ﴿يريد الله ألا يجعل لهم حظًا فى الآخرة﴾ [آل عمران: ١٧٦]، وقالوا: إن الله تعالى، يريد الطاعات وإن لم تقع؛ لأن إرادتها كمال، ويكره المعاصى وإن وقعت؛ لأن إرادتها نقصان، ومن الدليل أن الله تعالى، لا يريد إيمان الكفار؛ لقوله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ [السجدة: ١٣]، ولكن الخلاف أن الإرادة عندهم توافق الأمر، وعندنا توافق العلم، فعلى هذا إيمان أبى جهل، مأمور به، وغير مراده عندنا وكفره منهى عنه، ومراد عندهم الأمر بالعكس فلزمهم تخلف إرادته، تعالى، عن مراده، قال الأشعرى: ولو أراد ما لا يقع لكان نقصًا فى إرادته لكلالها عن النفود فيما تعلقت به وتوسط بعض المتأخرين بما يرقع الخلاف؛ فقال: الإرادة قسمان: إرادة أمر وتشريع وإرادة قضاء وتقدير، فالأول إنما يتعلق بالطاعة دون المعصية سواء وقعت أم لا، لقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة: ١٨٥] (١).

والثانية: شاملة لجميع الكائنات محيطة بجميع الحادثات طاعة ومعصية كما قال تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿إن كان الله يريد أن يغويكم﴾ [هود: ٣٤]، وقول من قال: مراد الله من الخلق ما هم عليه صحيح بهذا المعنى لا بالمعنى الأول، والحكم يجرى على وفق هاتين الإرادتين، فمن نظر إلى الاعمال بهما كان بصيرًا، ومن نظر إلى القدر كان دون الشرع أو عكس فهو أعور، كقول مشركى قريش: ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فاعتقدوا أن كل ما شاء الله كونه ووقوعه فقد رضيه، وليس كذلك وإنما أراده كونًا لا شرعًا.

=والإضلال الواقع بين طوائف المسلمين والموحدين؛ لأن الله يريد أمرًا قد يرضاه ويحبه، وأمرًا لا يرضاه ولا يحبه بل يشاؤه ويكونه، ذلك لأن المراد نوعان: الأول: مراد لنفسه وهو مطلوب محبوب لذاته وما فيه من الخير، فهو مراد إرادة الغايات والمقاصد.

الثانى: مراد لغيره وهو وسيلة إلى مقصوده ومراده فهو مكروه له من حيث نفسه وذاته مراد له من حيث إفضائه وإيصاله إلى مراده فيجتمع فيه الأمران بغضه وإرادته من غير تناف لاختلاف متعلقهما. كالدواء فهو مكروه لذاته ولكنه سبب للشفاء، وقطع العضو التالف من الجسم حفاظًا على الباقى، فمن ذلك خلق إبليس، وفيه إظهار القدرة على خلق المتضادات المتقابلات، كالليل والنهار، وجبريل وإبليس، والخير والشر، والنبى والمتنبى، والصادق والكاذب، والجنة والنار. انتهى. انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية (ص١٢٤ وما بعدها).

(١) فإرادة الأمر متضمنه للمحبة والرضا وهى الإرادة الدينية، فالكفر والفسوق والعصيان ليس مرادًا للرب والطاعة موافقة لهذا الأمر المستلزم لتلك الإرادة. انتهى.

ولهذا قال بعده: ﴿قل فلله الحجة البالغة﴾ [الأنعام: ١٤٩]؛ أي: على خلقه، حتى أرسل إليهم الرسل بشرائعه، وهو يعاقبهم على مخالفة أمره وإرادته الشرعية، وإن وافق ذلك إرادته القدرية، فإذا قال العبد: تقدمت الإرادة بالذنب فلا أعاقب؛ كان بمنزلة قول المريض: قد تقدمت الإرادة بالمرض فلا أتألم، وهذا مع جهالته فاعتلاله بالقدر ذنب ثان يعاقب، وإنما اعتل بالقدر إبليس حيث قال: ﴿بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض﴾ [الحجر: ٣٩]، وتابعه شيعته المشركون فقالوا: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾ فأما آدم عليه السلام فقال: ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ [الأعراف: ٢٣].

وأما قوله لموسى عليه السلام: أتلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني، وقول النبي ﷺ: «فحج آدم موسى[(١)]»، فإنما صح الاحتجاج لوقوعه بعد التوبة وارتفاع اللوم عنه[(٢)]، فهو إخبار منه بالحق المحض على وجه التوحيد والبراءة من الجور، وإنما المذموم الاحتجاج بالقدر ومع الإصرار على الذنب على أن بعضهم قال: لم يلمه على المعصية، وإنما لامه على المصيبة التي نالت ذريته بخروجهم من الجنة ونزولهم دار الابتلاء والمحنة، فذكر الخطيئة تنبيهًا على سبب تلك المصيبة، فاحتج آدم بالقدر على المصيبة، والقدر يحتج به في المصائب دون المعائب.

(م): بقاؤه غير مستفتح ولا متناه.

(ش): الذي عليه الجماهير من أئمتنا أن القدم والبقاء يرجعان في حق الله، تعالى، إلى استمرار الوجود في الماضي[(٣)] إلى غير غاية، وفي المستقبل إلى غير نهاية، وذهب الغزالي إلى أنهما من أوصاف النفي، وأنهما يرجعان إلى نفي عدم سابق وإلى نفي عدم لاحق، وأن هذه الأسماء بحسب إضافة الوجود في الذهن إلى الماضي والمستقبل، ولا يدخل في الزمان إلا المتغير بواسطة التغيير والرب تعالى، منزه عن التغيير فلا يلحقه الزمان؛ لأنه كان قبل خلق الزمان، وذهب عبد الله بن سعيد[(٤)] إلى أن البارى قديم بقدم، وهو صفة

---

(١) أخرجه عن أبي هريرة بألفاظ متقاربة، مسلم في صحيحه (٢٠٤٢/٤)، والبخاري في صحيحه (٢٧٤/٧)، حديث (٦٦١٤)، ولفظه (احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدمُ أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لـه بيده، أتلومني على أمر قدرَ الله عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحج آدم موسى ثلاثًا). انتهى.

(٢) وكُلّه بقدر الله على ما شرحناه بتعليقنا عند الكلام عن مراتب القدر الأربعة فراجعها.

(٣) في الأصل «المعاصي» وهو خطأ وما أثبتناه موافق للسياق.

(٤) هو: عبد الله بن محمد القطان أبو محمد المعروف بابن كُلاَّب، إليه تنسب الفرقة الكلابية،=

زائدة على وجوده، وقدمه قدم لنفسه وللموصوف به، وباق ببقاء، وأن بقاءه لنفسه وللموصوف به، والحق أنهما ليستا بصفتين زائدتين على الوجود، وإلا لزم قدم القدم وبقاء البقاء.

(م): لم يزل بأسمائه وصفات ذاته ما دل عليها فعله من قدرة وعلم وحياة وإرادة، أو التنزيه عن النقص من سمع وبصر وكلام وبقاء.

(ش): مذاهب الناس في الصفات ثلاثة: ذهب أهل الحق إلى إثبات الصفات وأنها زائدة على مفهوم الذات ويجمعها قول الشاطبي:

حي عليم قدير والكلام لـــه.... باق سميع بصير ما أراد جـرى

وأرجعها المصنف إلى ما يدل عليها فعله أو يقتضي التنزيه، وأرجعها الشيخ عز الدين في (القواعد) إلى ما يتعلق بغيره تأثيرًا كالقدرة وإلى ما يتعلق بغيره من غير كشف وتأثير كالكلام، وأعمها تعلقًا الكلام والعلم، وأخصها السمع، وتوسطها البصر.

الثاني: قول الفلاسفة وقدماء المعتزلة: نفي الصفات، وأنه لا صفة هناك ثبوتية زائدة، ويقولون: لو ثبت لزم التركيب في الذات، ولا نزاع بينهم في أن لله تعالى أسماء وصفات، لكن بعض من جمع بين الحديث والفلسفة كابن حزم، ينكر لفظ الصفات وطعن في الحديث الذي في الصحيحين من صفة الرحمن مطعنًا غير مقبول(١)، وجوزوا

=كان أحد أئمة المتكلمين، توفي سنة ٢٤٥هـ، وقيل: غير ذلك.

من مصنفاته: الصفات، خلق الأفعال، الرد على المعتزلة، وغير ذلك. انظر: الأعلام (٤/٩٠)، معجم المؤلفين (٦/٥٩)، الطبقات لابن السبكي (٢/٢٩٩، ٣٠٠).

(١) قال ابن حزم: لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل، ولا حفظ عن النبي ﷺ، ولا جاء قط ذلك، عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين، ومن كان هذا فلا يحل لأحد أن ينطق به، ولو قلنا: أن الإجماع، قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا، فلا يجوز القول بلفظ الصفات، ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة، قال: وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم اسوة ولا قدوة، وحسبنا الله ونعم الوكيل، «ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه»، وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها، فهي وهلة من فاضل وذلة عالم، قال: ومن اعترضوا بالحديث الذي رويناه من طريق عبد الله بن وهب، عن عمرو بن الحارث، عن سعيد بن أبي هلال، عن أبي الرجاء محمد بن عبد الرحمن، عن أمه عمرة، عن عائشة رضي الله عنها، في الرجل الذي كان يقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ في كل ركعة مع سورة أخرى، وأن الرسول ﷺ أمر أن يسأل عن ذلك، فقال: هي صفة الرحمن فأنا أحبها، فأخبره عليه السلام أن الله يحبه.=

إطلاقها عليه لغة، وقالوا: إنها تسميات تنبئ عن ضروب من الإضافات فلا يقال: عالم ولا قادر، ولكن يقال: ليس بجاهل ولا عاجز، وبالغوا فى نفى الكثرة عنه حتى قالوا: إن وجوده وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة له يضاف وجوده إليها، ثم اختلفوا فقال بعضهم: معنى كونه عالمًا قادرًا، أنه ليس بعاجز ولا جاهل ولا ميت، وكذلك سائرها، ويسمون السلبية.

وقال آخرون: هو كذلك لمعان ليست موجودة ولا معدومة هى مشتقة من المعانى الثبوتية سموها أحوالاً كالعالمية والقادرية والحيية، وهى كونه عالمًا قادرًا حيًّا. الثالث: قول متأخرى المعتزلة كأبى هاشم وغيره: نفى حقائق هذه الصفات وإثبات أحكامها فقالوا: عالم لذاته لا يعلم، وكذا الباقى تعلقًا بأن الصفة غير الموصوف، فلو كان له صفات للزم تعدد القديم، وقال تعالى: ﴿**لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة**﴾ [المائدة: ٧٣]، ويقولون: بثبوت العالمية والقادرية له بناء على أنها نسب وإضافات لا وجود لها فى الخارج، بخلاف العلم والقدرة والحياة فإنها حقيقة، ولنا أن الله تعالى أثبت هذه الصفات لنفسه فى كتابه العزيز فوجب القول بها مع أنها يستحيل إثبات موجود بهذه الأوصاف مع نفى هذه الصفات، وإذا لزم إثباته بهذه الأوصاف لزم إثبات هذه الأوصاف له، قال تعالى: ﴿**ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء**﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿**وسع كل شيء علمًا**﴾ [طه: ٩٨]، وقوله تعالى: ﴿**إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين**﴾ [الذاريات: ٥٨]، فأثبت القوة لنفسه وهى القدرة وأثبت العلم.

فدل على أنه عالم بعلمه وقادر بقدرته؛ ولأنه لو جاز عالم لا علم له لجاز علم ولا عالم به، كما أنه لو جاز فاعل لا فعل له لجاز فعل لا فاعل؛ قال: ﴿**أنزله بعلمه**﴾ [النساء: ١٦٦]، ﴿**وسع ربى كل شىء علما**﴾ [الأنعام: ٨٠]، ولاشك أن العالم من قام به العلم وهو وصف ثبوتى، وأيضًا ﴿**فعال لما يريد**﴾ [البروج: ١٦]، مع أن الفعل مشتق من المصدر وهو الإرادة، وقد وجد الفعل المشتق، فوجب أن تكون الإرادة المشتق

=فالجواب وبالله التوفيق: أن هذه اللفظة انفرد بها سعيد بن أبى هلال، وليس بالقوى، وقد ذكره بالتخليط يحيى وأحمد بن حنبل، وأيضًا فإن احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على أصولهم؛ لأنه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم، فلو صح لما كان مخالف لقولنا لأننا إنما أنكرنا قول من قال: أن أسماء الله تعالى مشتقة من صفات ذاته، فأطلق لذلك على العلم، والقدرة، والقوة، والكلام أنها صفات، وعلى من أطلق إرادة وسمعًا، وبصرًا، وحياة، وأطلق أنها صفات، فهذا الذى أنكرناه غاية الإنكار، وليس فى الحديث، ولا فى غيره شيء من هذا. انتهى بتصرف فليراجع باقى البحث من الفصل فى الملل والنحل (٢/٩٥).

منها موجودة، إذا ثبت هذا فى العلم والإرادة وجب مثله فى باقى الصفات، إذ لا قائل بالفرق، وأما احتجاج الخصم بأنه لو كان عالمًا بعلم قائمًا بذاته زائد على مفهومها قديم لزم تعدد القديم، وأنه يلزم منه افتقار الذات إلى غيرها فى كمالها وهما محالان.

فجوابه: أن المحال إنما هو تعدد الذوات القديمة لا الذات والصفات، وكذلك افتقار الذات إلى غيرها فى وجودها هو المحال لا فى غير، وافتقارها إلى غير خارج عنها قائم بها لا ينفك عنها، مع أن الحال الذى ادعاه أصحاب الأحوال لا موجودًا ولا معدومًا غير معقول.

قال البيهقى: فإن قالوا: فيقولون: إن علمه قديم وهو قديم، قيل: من أصحابنا من لا يقول ذلك مع إثباته أزليًا، ومنهم من يقول ذلك، ولا يجب به الاشتباه؛ لأن القديم هو المتقدم فى وجوده والوجود لا يوجب الاشتباه عند أحد فكذلك المتقدم فى الوجود لا يوجب الاشتباه.

فإن قالوا: لو كان له علم لم يخل إما أن يكون هو أو غيره أو بعضه، قيل: هذه دعوى، بل ما قيل من علم لا يجوز أن يقال: هو هو لاستحالة أن يكون العلم عالمًا ولا أن يقال غيره لاستحالة مفارقته له ولا بعضية؛ لأنه ليس الوجوب متبعضًا. انتهى.

واعتمد المتأخرون فى تعددها على الإجماع فإن الأمة مجمعة على قولين: أحدهما: إثبات صفات متعددة والآخر نفيها والتزام اتحاد الذات، فمن ادعى قولاً ثالثًا حاكم فيه بإثبات صفة واحدة ثبوتًا مناف للصفات المختلفة، فقد خرق الإجماع وعلى هذا عوّل القاضى فى «الهداية» والإمام فى «الشامل».

وحاصله: أنه إذا قضى العقل بثبوت زائد على الذات، وهو مدلول التأثير والأحكام والتخصيص وأوجبت اللغة أن مدلول التأثير يسمى قدرة، ومدلول الأحكام يسمى علمًا، ومدلول التخصيص يسمى إرادة، وأجمعت الأمة أن الذات ليست علمًا ولا قدرة ولا إرادة، وانعقد الإجماع أن ذلك الزائد يستحيل أن ينوب منوب الصفات المختلفة وجب الحكم بتعدد ذوات هذه المدلولات، وأنها صفة زائدة على الذات، ومنهم من سلك طريق إثبات الأحوال، واعتبار الغائب بالشاهد وفيها طول[1].

---

(١) قال الأوزاعى: كان أئمة السنة لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه «غيرهُ»، ولا أنه «ليس غيره»؛ لأن إطلاق الإثبات يشعر بأنه هو، إذا كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل، فإن أريد به أن هناك ذاتًا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها فهذا، غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التى يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة، فهذا حق ولكن ليس فى الخارج ذاتٌ مجردة عن الصفات، بل الذات-

تنبيهات: الأول: اتفقت الأشاعرة على السبع واختلفوا في الثامن، وهو البقاء فأثبته الأشعري والجمهور وقالوا: إنه صفة زائدة على الذات قائمة بها، فهو باق ببقاء قائم بذاته كباقي الصفات وجرى عليه المصنف.

وذهب القاضي، وإمام الحرمين، وجمهور المعتزلة، والإمام فخر الدين، ووالده، والبيضاوي: إلى نفي تلك الصفة وقالوا: إن بقاء الله تعالى عين ذاته، أي إنه باق لذاته لا لبقاء؛ لأن البقاء لو كان موجودًا ولزم أن يكون باقيا فحينئذ يكون ببقاء آخر، ويتسلسل.

وأجيب: بأن بقاء الله تعالى، وقدرته باقيان بذاتهما، لا ببقاء قائم بهما؛ لأن قيام الصفة بالصفة محال، قال الإمام فخر الدين: وهذا يلتفت على أمرين:

أحدهما: أن استمرار الذات هل هو مفهوم زائد على الذات أو ليس صفة زائدة عليها؟.

والثاني: أن الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج إلى معنى يقتضي وجوده في الزمان الثاني أم لا؟ فمن الناس من أثبته وسماه بالبقاء، والحق أنه محال.

الثاني: أنهم اتفقوا على إثبات الصفات الموهمة التي ورد بها الشرع كالعين والوجه، واليد للقدرة أو النعمة، وقيل: إنها صفات أخرى قائمة بذات الله تعالى.

=الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها، وإنما يعرض للذهن ذاتٌ وصفة، كلٌ وحده، ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة، فإن هذا محال، ولو لم يكن إلا صفة الوجود، فإنها لا تنفك عن الوجود، وإن كان الذهن يفرض ذاتًا ووجودًا، يتصور هذا وحده، وهذا وحده، لكن لا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج.

وقد يقول بعضهم: الصفة لاعين المصوف ولا غيره. وهذا له معنى صحيح، وهو: أن الصفة ليست عين ذات الموصوف التي يفرضها الذهن مجردة بل هي غيرها، وليست غير الموصوف، بل الموصوف بصفاته واحدٌ غير متعدد فإذا قلت: أعوذ بالله، فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه، وإذا قلت: أعوذ بعزة الله، فقد عذت بصفة من صفات الله، ولم تعذ بغير الله، وهذا المعنى يفهم من لفظ «الذات» في أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة، أي: ذات وجود، ذات علم، ذات قدرة، ذات عز، ذات كرم إلى غير ذلك، فـ«ذات كذا» بمعنى: صاحبة كذا، من تأنيث «ذو».

فعلم أن الذات لا يتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه، وإن كان الذهن قد يفرض ذاتًا مجردة عن الصفات، كما يفرض المحال. انتهى. انظر: شرح أصول العقيدة الإسلامية لأبي العز الأزرعي (ص٣٥، ٣٦، ٣٧).

وقال البيهقى: لله صفات خبرية كالوجه واليد طريق إثباتها، ورود خبر صادق بها فنثبتها ولا نكيفها[١]، قال ابن القشيرى: واختلفوا فى جواز صفة أخرى خبرية لتعارض، قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣]، وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أسألك بكل اسم هو لك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك[٢]».

الثالث: لك أن تسأل عن الفرق بين المذهب الثانى والثالث أعنى مذهب الفلاسفة والمعتزلة، وما الفرق بين من نفى الصفة ونفى حكم الصفة، ووجهه أن الحكم وهو عالم قادر ثبت بالنص، وعلم الضرورة دينًا، وإثبات صفة العلم والقدرة لا تستند إلى ثبوتها بالنص، وإنما تثبت بالدليل، وليس كذلك، ولهذا عدها بعضهم مما ثبت بالصيغة؛ لأن عالمًا لم توضع إلا لمن له العلم لا لمن أدرك فقط، فيكون على هذا من الثابت بنص الكتاب وعلى هذا جرى أبو الوليد بن رشد فقال: لا فرق بين من قال ليس لله علم ومن قال: ليس بعالم.

الرابع: إنما قال المصنف: لم يزل ولم يقل قديمة؛ لأن هذه الصفات للرب سبحانه وتعالى عند المتقدمين من أصحابنا لا يقال لها قديمة؛ لأن القديم عندهم، هو بقدم فلا يجوز أن يقوم بالصفات قدم، بل هى أزلية كذا حكاه ابن القشيرى فى المرشد قال: وعند

---

(١) فى الأصل «ولا يكففها» وهو خطأ من الناسخ.

(٢) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير (١٠/٢٠٩، ٢١٠)، والحاكم فى المستدرك (١/٥٠٩)، والبيهقى فى الأسماء والصفات (١/٣١).

قلت: وهذا موافق لعقيدة أهل السنة والجماعة، فهم لا يحصرون الأسماء والصفات فى عدد محصور، وأما الحديث الوارد أن لله تسعًا وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة، فلا يفيد أنها محصورة بهذا العدد، خلافًا للأشعرية وغيرهم، مما أثبتوا لله سبعة أو أكثر من أسمائه وصفاته، وأهل السنة يثبتون ما أثبته الله لنفسه، وبما أثبته رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه.

والجهمية والأشاعرة ونحوهم من أهل البدع أولوا أسمائه وصفاته سبحانه كلفظ «الاستواء».

قال ابن القيم:

أُمر اليهود بأن يقولوا حِطةً ... فأبوا وقالوا حِنطةً لهوانِ
وكذلك الجهمى قيل له استوى ... فأبى وزاد الحرف للنكرانِ
نون اليهود ولام جهمى هُما ... فى وحى رب العرش زائدتانِ
والأشعرى يقول تفسير استوى ... بحقيقة استولى على الأكوانِ

والمصنف والمؤلف أشعريًا ولسان حالها كما ترى فانتبه.

أبى الحسن صفات ذات الرب قديمة ومنع أن يكون القديم قديمًا بقدم بل القديم قديم لنفسه.

الخامس: تحرز بصفات ذاته عن صفات فعله كالخالق والرازق فإنها حادثة عند الأشعرى[1]، وهى فيما لا يزال، ولا يصح وصفه بها فى الأزل فإن الخالق حقيقة هو الذى صدر الخلق منه فلو كان قديمًا لزم قدم الخلق وصارت الحنفية، وغيرهم إلى القول بقدمها، ولا يجوز أن يحدث له صفة لم يستحقها فيما لم يزل، وأنه لم يستحق اسم الخالق لخلقه الخلق، وإن أريد بالخالق القادر على الخلق لم يبق فى قدمه خلاف.

قال البيهقى وأبى المحققون من أصحابنا أن يقولوا: إنه لم يزل خالقًا ولكن يقولون: خالقنا لم يزل رازقًا لم يزل قادرًا علي الخلق والرزق؛ لأنه لم يخلق فى الأزل ثم خلق، وإذا سمى خالقًا بعد وجود الخلق لم يوجب ذلك تغيرًا فى ذاته كما أن الرجل إذا سمى أبا بعد أن لم يسمى به لا يوجب ذلك تغيرًا فى نفسه.

ومن أصحابنا من قال بجواز القول بأنه لم يزل خالقًا رازقًا على معنى أنه يخلق ويرزق، انتهى.

وأشار الغزالى إلى أنه لا خلاف بين المسلمين فى وصف الله تعالى بالخالقية والرازقية فى الأزل بالقوة لا بالفعل، والحقيقة وكذا بقية الصفات المؤثرة، ووصفه بها عند خلق العالم بالفعل والحقيقة، وقولنا: إن الله تعالى خالق فى الأزل بمنزلة قولنا: السيف قاطع فى الغمد، وظن بعض الحنفية أنه أراد الإطلاق المجازى فقال: لا يصح إطلاق ذلك فى أسماء الله تعالى؛ لأن المجاز يقبل النفى.

السادس: اعترض بعضهم على الأشعرية فى قولهم فى الصفات: ليست هى هو ولا هو غيرها وقال: وقعوا فى صريح التناقض، وهذا كلام من لم يفهم حقيقة الغيرين، وهو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود أو عدم، وهذه الصفات الكريمة لا تقبل ذلك فلا يقال: هى غيره ولا هو غيرها[2] وعبر بعض الأصحاب عن ذلك فقال بأن الصفات ليست هى ذاته ولا غير ذاته فإن الغيرين هما ذاتان ليست إحداهما الأخرى والصفات وإن كانت زائدة على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى.

---

(١) صفات الفعل هى صفات ذات أيضًا بمعنى أنها لا تنفك عن الله لذا فهى عند أهل السنة، قديمة النوع حادثة الآحاد يصلح أن يقدر فيها إذا شاء، خلافًا للأشعرى كما ترى. قال الطحاوى: بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارى». انتهى.

(٢) سبق تحقيق هذه العبارة، وبيان قول أهل السنة فى هذه العبارة من كلام على ابن أبى العز الأزرعى فراجعه.

(م): وما صح فى الكتاب والسنة من الصفات يعتقد ظاهر المعنى وينزه عند سماع المشكل ثم اختلف أئمتنا أنؤول أم نفوض منزهين مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدح.

(ش): ذكر هذا عقيب صفات الذات لينبه على أن الصفات لا تنحصر فيما ذكر، وأنه قد ورد صفات أخرى موهمة كما سبق والقصد أن كل ما ورد فى الكتاب والسنة الصحيحة من الصفات اللائقة بجلاله، نعتقد ظاهر المعنى وما ورد فيهما من المشكل مما ظاهره الاتصاف بالحدوث والتغير كقوله تعالى: ﴿**وجاء ربك والملك**﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله ﷺ: «ينزل ربنا كل ليلة[1]»، فإنا ننزه عند سماعه عما لا يليق به.

وللعلماء فيه مذهبان مشهوران فمنهم من يفوض علمه إلى الله تعالى ويسكت عن التأويل بشرط الجزم بالتنزيه والتقديس، واعتقاد عدم إرادة الظواهر المفضية للحدوث والتشبيه، وهذا مذهب السلف[2]، رحمهم الله، ولهذا يقفون على قوله تعالى: ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ [آل عمران: ٧]، ثم يبتدئون ﴿**والراسخون في العلم يقولونَ آمنا به**﴾ وقالوا: أمرها كما جاءت بلا كيف فقولهم: كما جاءت رد على المعطلة، وقولهم

(١) أخرجه عن جماعة من الصحابة منهم: أبى هريرة، وأبى سعيد الخدرى، وجبير بن مطعم رضى الله عنهم أجمعين: البخارى فى صحيحه (٣٤٧/٢)، عن أبى هريرة مرفوعًا بلفظ: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعونى فأستجيب له، من يسألنى فأعطيه، من يستغفرنى فأغفر له»، ومسلم فى صحيحه (٥٢١/١).

(٢) قلت: مذهب السلف، هو إثبات ما أثبته الله لنفسه فى كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تشبيه ولا تمثيل، وينفون عنه النقائص والعيوب ومشابهة المخلوقات ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ والكلام فى الصفات كالكلام فى الذات فكما أنهم يثبتون لله ذاتًا لا تشبهها الذوات، كذلك يقولون فى صفاته أنها لا تشبهها الصفات، وصفة النزول من الصفات الفعلية التى يصلح فيها تقدير إذا شاء، وهو نزول على الحقيقة يليق به سبحانه، وأهل السنة لا يأولون «النزول» بنزول رحمته أو إلى غير ذلك، ولا يصرفونه عن ظاهره إلا بقرينة تدل على ذلك؛ لأن الإتيان والمجىء المضاف إلى الله باستقراء الكتاب، والسنة نوعان: مطلق، ومقيد.

فإذا كان مجىء رحمته و عذابه ونحو ذلك قيد بذلك كما فى الحديث «حتى جاء الله بالرحمة والخير»، وكقوله: ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم﴾، والنوع الثانى: الإتيان والمجىء المطلق فهذا لا يكون إلا مجيئه سبحانه كقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾، وقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾، وذلك من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تحريف. انتهى.

بلا كيف رد على المشبهة، ومنهم من يقول بالتأويل وهو مذهب الخلف، وشرطوا كون التأويل لإيفاء بجلال الله تعالى وكون المؤول متسعًا فى لغة العرب ولهذا قال بعضهم: مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم، أى أحوج إلى مزيد من العلم واتساع فيه، وكان إمام الحرمين يتأول أولاً ثم رجع فى آخر أمره[1] وحرم التأويل.

ونقل إجماع السلف عليه، فقال فى الرسالة النظامية: والذى نرتضيه رأيًا ونَدين لله تعالى به عقدًا اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعى القاطع فى ذلك إجماع الصحابة، رضى الله عنهم، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها مع أنهم كانوا لا يألون جهدًا فى ضبط قواعد المسألة والتواصى بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الظواهر متبوعًا أو محتومًا لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة.

وقال ابن القشيرى فى تفسيره: تعلق قوم باختيار الجهل فى ذلك مع دعوى الأخذ بالظاهر ولا يخفى أن الظاهر التشبيه فى كل لفظ يوهم التشبيه، فإن اعترف هؤلاء بأنهم لا يشبهون فقد تركوا الظاهر بالضرورة، وعند ترك الظاهر فلا مانع من تكلف تأويل ممكن واحتج ابن عطية للمتأولين بأن الكل أجمعوا على تأويل قوله تعالى: ﴿**وهو معكم أينما كنتم**﴾ [الحديد: ٤][2]، أن معناه بقدرته وعلمه وإحاطته قال: وهذه آية أجمعت

---

(١) قلت: ليست هذه المسألة، وحدها هى التى رجع عنها إمام الحرمين بل، وليس هو وحده بل كل من ترك الكتاب والسنة، واشتغل بالكلام ندم فى آخر عمره، ورجع عن كثير من المسائل العقدية التى بناها على الكلام إن لم يكن كلها.

قال الشوكانى: إنك لا ترى رجلاً أفرغ فيه وسعه وطول فى تحقيقه باعه إلا رأيته عند بلوغ النهاية والوصول إلى ما هو فيه من الغاية يقرع على ما أنفق فى تحصيله سن الندامة، ويرجع على نفسه فى غالب الأحوال بالملامة، ويتمنى دين العجائز ويفر من تلك الهزائز: كما وقع من الجوينى والرازى وابن الحديد والسهروردى والغزالى وأمثالهم ممن لا يأتى عليه بحصر فإن كلماتهم نظمًا ونثرًا فى الندامة على ما جنوا به على أنفسهم مدونة فى مؤلفات الثقات. انتهى. وانظر الرسائل السلفية.

(٢) قلت: التأويل صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى غير ظاهر منه يحتمله مع وجود دليل عليه، وهو ما سبق تعريفه، والذى يصرف «المعية» عن ظاهرها الدليل أو القرينة التى تدل على غير الظاهر، وهذا هو مذهب أهل السنة كما بينا فى الكلام عن «المجىء» و«الإتيان»، وغير ذلك من الصفات الفعلية، فلا تناقض عندهم فى ذلك، وما لم يدل دليل أو قرينة على صرفه عن ظاهره فحكمه كما سبق.

ومن أمثلة المعية قوله تعالى: ﴿هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على=

الأمة على هذا التأويل فيها، وأنها تخرجه عن معنى لفظها المعهود، قال: وتأولهم هذا حجة عليهم فى غيره.

وقال الشيخ عز الدين فى بعض فتاويه: وطريق التأويل بشرطه أقربهما إلى الحق؛ لأن الله تعالى إنما خاطب العرب بما يعرفونه، وقد نصب الأدلة على مراده من آيات كتابه؛ لأنه قال: ﴿**ثم إن علينا بيانه**﴾ [القيامة: ١٩]، وقال لرسوله ﷺ: ﴿**لتبين ما نزل إليهم**﴾ [النحل: ٤٤]، وهذا عام فى جميع آيات القرآن فمن وقف على الدليل فقد أفهمه الله تعالى مراده من كتابه وهو أكمل ممن لم يقف على ذلك إذ لا ﴿**يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾ [الزمر: ٩].

وتوسط صاحبه، ابن دقيق العيد فى عقيدة له فقال: يقول فى الألفاظ المشكلة منزه عما لا يليق بجلاله ويقول: إنها حق وصدق على الوجه الذى أراده قال: ومن أول شيئًا منها فإن كان تأويله قريبًا على ما يقتضيه لسان العرب ويفهم فى مخاطباتها لم ينكر عليه، ولم نبدعه، وإن كان تأويله بعيدًا توقفنا عنه واستبعدناه ورجعناه إلى القاعدة فى الإيمان بمعناه والتصديق به على الوجه الذى أريد مع التنزيه، وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهرًا مفهومًا من تخاطب العرب قلنا به، وأولناه من غير توقيف كما فى قوله تعالى: ﴿**يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله**﴾ [الزمر: ٥٦]، فنحمله على حق الله، وما يجب له أو على قريب من هذا المعنى ولا يتوقف فيه، وكذلك قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن[(١)]» فحمله على أن إرادة القلب واعتقاد أنه مصرفه بقدرة الله تعالى وما يوقعه فى القلوب، وكذا سائر الأمور الظاهرة المعنى المفهوم عند سامعها ممن يعرف كلام العرب انتهى.

ولا مزيد على حسنه لكن إذا أول على المعهود من كلام العرب فيشترط أن لا يقطع بأنه هو المراد، فالله أعلم، بمراده، بل نقول: يجوز أن يكون المراد كذا، وقد يرجح بالقرائن المحتفة باللفظ ونحوه.

-العرش يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾، أى الجميع فى علمه على السواء أنتم والسماء والأرض وغير ذلك، مع علو ذاته الذى يدل عليه فى الآية ﴿ثم استوى على العرش﴾ إلى غير ذلك. انتهى.

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (٢٠٤٥/٤)، والإمام أحمد فى المسند (١٦٨/٢، ١٧٣).

وقول المصنف: مع اتفاقهم على أن جهلنا به لا يقدح، أى لأن الإيمان الإجمالى كاف فيه كما فى الإيمان ما أنزل الله من الشرائع وأرسله من الرسل وكذلك يؤمن بالمتشابهات على الإجمال وأن لم يتعين المراد بها على التفصيل(١).

(م): القرآن كلامه غير مخلوق.

(ش): القرآن لفظ مشترك يطلق ويراد به المقروء وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، وليست من قبيل الحروف والأصوات، ويدل عليه قول السلف قاطبة القرآن كلام الله تعالى، وهو غير مخلوق، قال على رضى الله عنه: ما حكمت مخلوقًا وإنما حكمت القرآن(٢)، وكما يعقل متكلمًا ولا مخارج له ولا أدوات كذلك يعقل كلامًا ليس بحروف ولا أصوات(٣).

والدليل عليه: أن كلامه صفة موجودة والحروف إن كانت كتابة فهى أجسام وإن كانت حركات أدوات فهى أعراض ومحال قيام الأجسام والأعراض بالبارى تعالى عن ذلك، ويلزم القائل بذلك القول بخلق القرآن(٤).

---

(١) قلت: وأسماء الله سبحانه من قبيل المحكم؛ لأن معانيها واضحة فى لغة العرب، وهى من قبيل المتشابه؛ لأن الكِنهُ والكيف مما استأثر الله بعلمه، فمعنى الاستواء فى اللغة معلوم، أما كيفية استواء الله على عرشه فلا يعلمها إلا هو جل وعلا والوصيفية فيها لا تنافى العلمية بخلاف أوصاف العباد. انتهى.

(٢) رواه البيهقى فى شعب الإيمان (١/١٩١).

(٣) قلت: قوله: «ليس بحروف ولا أصوات» فيه نظر فإن قصد بالحروف المداد الذى بين دفتى المصاحف وبالأصوات أصوات القراء فهو حق، أما إن قصد «ليس بحروف»، أى أن عين كلام الله، وهو القرآن ليس بحروف، وأن جبريل لم يسمعه من الله صوتا فهذا خطأ مردود على قائله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: القرآن هو الحروف والأصوات، وتوهم قوم أنهم يعنون بالحروف المداد، وبالأصوات أصوات العباد، وهذا لم يقله عالم، والصواب الذى عليه سلف الأمة كالإمام أحمد، والبخارى صاحب الصحيح فى كتاب خلق أفعال العباد وغيره، وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم اتباع النصوص الثابتة، وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه ليس ذلك كلامًا لغيره، ولكن أنزله على رسوله، وليس القرآن اسما لمجرد المعنى ولا لمجرد الحرف بل لمجموعهما. انتهى. انظر: الفتاوى الكبرى (٥/١٤٦– ١٤٨).

(٤) قال ابن تيمية: وقلت: فى جواب الفتيا الدمشقية، وقد سئلت فيها عن رجل حلف بالطلاق الثلاث، أن القرآن حرف وصوت، وأن ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، على ما يفيده الظاهر ويفهمه الناس من ظاهره، هل يحنث هذا أم لا؟ فقلت فى الجواب: إن كان مقصود هذا الحالف أن أصوات العباد بالقرآن والمداد الذى يكتب به حروف القرآن قديمة أزلية، فقد حنث فى=

ويطلق ويراد به العبادات الدالة على الصفة القديمة التي هي القراءة ومنه قوله تعالى: ﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾ [القيامة: ١٧]، أى قراءته أو ليس للقرآن قرآن آخر، ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾، أى قراءته وهو قوله تعالى: ﴿وقرآن الفجر﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقوله: ﴿إن الذى فرض عليك القرآن﴾ [القصص: ٨٥]، أى القراءة ومنه حديث: «ما أذن الله لنبى كإذنه لنبى حسن الصوت يتغن بالقرآن[1]»، ومعناه بالقراءة، ويدل على قول السلف القرآن معجزة رسول الله ﷺ، ويستحيل أن يكون القديم معجزة إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدين وسمى الرب تعالى الصلاة قرآنا لاشتمالها على القراءة فقال تعالى: ﴿إن قرآن الفجر كان مشهودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]، معناه: إن صلاة الفجر فإن قالوا: ﴿اخلع نعليك﴾ [طه: ١٢]، كلام الله وتقدير الاتصاف به قبل خلق موسى عليه الصلاة والسلام خلق من القول.

قلنا: الكلام الأزلى يتعلق بمتعلقه تعلق العلم الأزلى ويجرى مجراه عند تجدد المتجددات، وإذا لم يمتنع ثبوت هذه الصفة والكليم معدوم عن علمنا لم يمتنع ثبوت الكلام الأزلى، ومن ثم أحالت المعتزلة ثبوت الأمر من غير مأمور، بناء على أصلهم أن لا كلام إلا العبارات، وهذه الشبهة بعينها هى شبهة القائل بخلق القرآن، فإنه قال: لو كان كلامه غير مخلوق لكان لم يزل مخبرًا بأنا أرسلنا نوحًا ولم يزل رسل، ولم يقل بعد فلزم أن يكون كذبًا، وقد عارضهم الأصحاب.

منهم البيهقى بأنه قد قال: ﴿وقال الشيطان لما قضى الأمر﴾ [إبراهيم: ٢٢]، ولم يقل بعد فيلزم أن يكون كذبًا، فإن قالوا: معناه: سيقول، قيل: كذلك قوله: ﴿إنا أرسلنا﴾ [نوح: ١]، فى أزله قبل الرسالة مخبر أنه سيرسله فإذا أرسله صار خبرًا عن

=يمينه، وما علمت أحدًا من الناس يقول ذلك، وإن كان قد يكره تجريد الكلام فى المداد الذى فى المصحف، وفى صوت العبد لئلا يتذرع بذلك إلى القول: بخلق القرآن.

ومن الناس من تكلم فى صوت العبد، وإن كنا نعلم أن الذى نقرؤه، هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره، وأن الذى بين اللوحين هو كلام الله حقيقة، ولكن ما علمت أحدًا حكم على مجموع المداد المكتوب به، وصوت العبد بالقرآن بأنه قديم، ولكن الذين فى قلوبهم زيغ من أهل الأهواء لا يفهمون من كلام الله، وكلام رسوله ﷺ، وكلام السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان فى باب صفات الله تعالى إلا المعانى التى تليق بالخلق لا بالخالق. انتهى. انظر: الفتاوى الكبرى (٥/١٤٦- ١٤٨).

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٨/٥٧٩) ح (٧٥٤٤) عن أبى سلمة، عن أبى هريرة مرفوعًا، ومسلم فى صحيحه (٤/٥٤٥)، والدارمى فى سننه (٢/٣٣٩).

إرساله أنه وقع من غير أن يحدث خبرًا كما أن علمه بأنه سيكون علمه الدنيا بأنه كائن، وإذا كان لم يحدث علم إنما حدث المعلوم والمخبر عنه دون العلم والخبر.

واعلم أن الناس في كلام الله تعالى ثلاثة فرق: أهل السنة(١) يقولون: إن كلامه تعالى معنى نفساني قائم بذاته تعالى قديم منزه عن الحرف والصوت(٢)، وما يأتينا من الحروف

---

(١) قلت: درج المؤلف على إطلاق لفظ أهل السنة على الأشاعرة، وفي ذلك نظر؛ لأنهم أقرب الفرق لأهل السنة، وكتب أهل السنة مليئة بالردود على عقيدة الأشاعرة التي يعتنقها المصنف، والشارح المؤلف، وهو هنا يعرض اعتقاد الأشاعرة على أنها عقيدة أهل السنة.

(٢) قلت: هذا هو كلام الأشاعرة خلافًا لما عليه جمهور أهل السنة والجماعه ومن وافقهم في هذه المسألة، قال ابن تيمية في الفتاوى الكبرى (٥/٢٨٣، ٢٨٤): قال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبدالملك الكرخي الشافعي في كتابه الذي سماه «الفصول في الأصول، عن الأئمة الفحول، إلزامًا لذوي البدع والفضول»، وذكر اثنا عشر إمامًا هم: الشافعي، ومالك، والثوري، وأحمد، والبخاري، وابن عيينة، وابن المبارك، والأوزاعي، والليث بن سعد، وإسحاق بن راهويه، وأبو زرعة، وأبو حاتم، قال فيه: سمعت الإمام أبي منصور محمد بن أحمد يقول: سمعت الإمام أبا بكر عبد الله بن أحمد يقول: سمعت الشيخ أبي حامد الإسفرايني يقول: مذهبي ومذهب الشافعي، وفقهاء الأمصار أن كلام الله غير مخلوق، ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر، والقرآن حمله جبريل عليه السلام مسموعًا من الله تعالى، والنبي ﷺ سمعه من جبريل والصحابة سمعوه من رسول الله ﷺ، وهو الذي نقوله نحن بألسنتنا، فيما بين الدفتين، وما في صدورنا مسموعًا ومكتوبًا ومحفوظًا ومنقوشًا، وكل حرف منه كالباء والتاء، كله كلام الله غير مخلوق، ومن قال: مخلوق فهو كافر، عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. انتهى.

قلت: وفي هذا خلاف لما عليه المصنف والشارح وغيرهم من الأشاعرة الذين يقولون: إنه معنى قائم بالنفس ليس حرفًا ولا صوتًا بل دلالات عليه على لسان الرسل.

ومن أهل السنة أيضًا الأحناف، قال الطحاوي: «وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة» قال: الأزرعي: وفي قوله: «بالحقيقة» رد على من قال: أنه معنى واحد قائم بذات الله لم يسمع منه وإنما هو الكلام النفساني؛ لأنه لا يقال لمن قام به الكلام النفساني ولم يتكلم به: أن هذا كلام حقيقة، وإلا للزم أن يكون الأخرس متكلمًا، ولزم أن لا يكون الذي في المصحف عند الإطلاق هو القرآن، ولا كلام الله، ولكن عبارة عنه ليست هي كلام الله، كما لو أشار إلى شخص بإشارة فهم بها مقصوده، فكتب ذلك الشخص عبارته عن المعنى الذي أوحاه إليه ذلك الأخرس، وغير ذلك من الإنكار على الأشعرية هذه المقالة، وممن أنكر عليهم أيضًا ابن حزم في الفصل، وصاحب معارج القبول، وابن تيمية، وابن القيم، وصاحب لمعة الاعتقاد وغيرهم مما لا أستطيع أن أنقل مقالاتهم هنا لضيق المساحة المسموحة.

انظر: الجزء الخامس من الفتاوى الكبرى، شرح أصول العقيدة الإسلامية للأزرعي (ص٦٣)، معارج القبول (١/٢٦٦، ٢٦٧)، لمعة الاعتقاد (ص١٥: ١٨)، لابن قدامة المقدسي، الفصل=

والأصوات الدالة عليه على لسان الرسل حادث ولكن نتجنب إطلاق هذا الاسم عليه أدبًا إلا عند الحاجة إلى البيان لمتعلم، ويطلق أن كلام الله تعالى منزل غير مخلوق تأسيًا بالسلف الصالح حذرًا من إيهام نفي الكلام الأزلي، والفرقة الثانية المعتزلة: لا يثبتون كلام النفس.

والثالث الحشوية: القائلون بأنه يتكلم بحرف وصوت قائم بذاته، وهم قسمان: قسم يلتزمون حلول الحوادث بذاته تعالى الله عن قولهم، وشرذمة يقولون الحروف والأصوات قديمة، وهؤلاء لا يفهمون ما يقولون؛ لأنا نعلم ضرورة وحسًّا بأن الكاف قبل النون ولا يجتمعان في زمن واحد، ثم يلزمهم ما يلزم النصارى في اعتقادهم أن صفة من صفات الله القديمة وجدت بالمسيح، أما كلامه أو علمه فأثبتوا قدمه وكفرهم جميع المسلمين وتبرءوا عنهم وبينوا أن الصفة الواحدة يستحيل أن توجد في موصوفين، كما لا يصح أن يوجد جوهر واحد في مكانين، وكيف يستقيم بعد ذلك أن يقال: أن صفة الله، أي هي كلامه القديم وجدت في المصاحف والمحدثات بل هو أشر من قول النصارى لقصرهم ذلك على المسيح وحده، وهم يقولون: إن كلام الله تعالى وجد في أكثر المخلوقات، ولقد كثر تشنيعهم على الأشاعرة في هذه المسألة، ولو تنبهوا لسر مقالتهم لعلموا أنها أشنع. إذا علمت هذا فتضمن كلام المصنف مسألتان:

إحداهما: أن القرآن هو الكلام القائم بالذات المقدسة، ولهذا لو حلف بالقرآن انعقدت يمينه حملاً له على الكلام القديم، وأبو حنيفة حمله على الألفاظ ولم يحكم بانعقاد يمينه، قال الشيخ عز الدين في «القواعد»: وهو الظاهر من استعمال اللفظ وهو منازع فيه؛ فإن القرآن إذا أطلق لم يفهم منه غير كلام الله، ولهذا لو سئلنا عن القرآن مخلوق أم لا؟ أجبنا بأنه غير مخلوق.

قال الحليمي: وقوله تعالى: ﴿**وما هو بقول شاعر**﴾ [الحاقة: ٤١]، وفي سورة أخرى: ﴿**إنه لقول رسول كريم**﴾ [التكوير: ١٩]، فإنما معناه: لقول تلقاه عن رسول كريم أو سمعه عنه أو نزل به عليه، وقد قال في آية أخرى: ﴿**فأجره حتى يسمع كلام الله**﴾ [التوبة: ٦]، فأثبت أن القرآن كلامه، ولايجوز أن يكون كلامه، وكلام جبريل معًا فدل على أن معناه ما قلنا.

=(٣/٣: ١٠)، الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص٢٤٩: ٢٦٦)، وغير ذلك.

الثانية: أنه بالمعنى الأول غير مخلوق، ولا محدث؛ لأنه كلام الله وكلام الله تعالى صفته ويستحيل اتصاف القديم بالمحدث[(١)]، وقد قال تعالى: ﴿**ولو أنما فى الأرض من شجرة أقلام**﴾ [لقمان: ٢٧] الآية، وما يمتنع نفاذه قديم؛ ولأن الله تعالى ذكر الإنسان فى ثمانية وعشرين موضعًا وقال: إنه مخلوق، وذكر القرآن فى أربعة وخمسين موضعًا، ولم يقل: إنه مخلوق، ولما جمع بينهما فى الذكر نبه على ذلك حيث قال: ﴿**الرحمن علم القرآن خلق الإنسان**﴾ [الرحمن: ١، ٢، ٣]، وقد روى من وجوه عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿**قرآنًا عربيًا غير ذى عوج**﴾ [الزمر: ٢٨].

وقال: غير مخلوق، وقال البويطى عن الشافعى: إنما خلق الله تعالى كل شىء بكن فلو كانت كن مخلوقة فمخلوق خلق مخلوقًا، قال الأئمة: ولو كان كن الأول مخلوقًا فهو مخلوق بأخرى وأخرى إلى ما لا يتناهى، وهو مستحيل، وقال سفيان بن عيينة فى قوله تعالى: ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾ [الأعراف: ٥٤]: إن الأمر القرآن ففصل بين المخلوق والأمر، ولو كان الأمر مخلوقًا لم يكن لتفصيله معنى.

قال ابن عيينة: فرق بين الأمر والخلق فمن جمع بينهما فقد كفر، أى من جعل الأمر الذى هو قوله من خلقه فقد كفر، وأما أن القرآن هو الآمر فلقوله تعالى: ﴿**إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين فيها يفرق كل أمر حكيم أمرًا من عندنا**﴾ [الدخان: ٣-٥] [(٢)]، وروى هذا الاستنباط عن أحمد بن حنبل، ومحمد بن يحيى الذهلى[(٣)]، وأحمد بن سنان[(٤)]، وغيرهم من الأئمة.

---

(١) قلت: هذا مبنى عند الأشاعرة على أن كلام الله قائم بالنفس فهو صفة ذاتية قديمة، وعند أهل السنة: أن الكلام صفة ذاتية فعلية، بمعنى أن الله متكلم: بكلام قديم النوع حادث الآحاد، وأنه لم يزل يتكلم ولا يزال يتكلم بما شاء، إذا شاء، كيف شاء وأنه يتكلم بحرفٍ وصوتٍ بكلام يسمعه من شاء من خلقه، سمعه موسى، عليه السلام، من غير واسطة، ومن أذن له من الملائكة ورسله ويكلم المؤمنين ويكلمونه فى الآخرة كما ثبت فى الشريعة وهذا معنى حادث الآحاد. انتهى.

(٢) وفيها خطأ من الناسخ: ﴿إنا أنزلناه فى ليلة القدر﴾، وما أثبتناه هو الصواب.

(٣) هو: محمد بن يحيى بن عبد الله بن خالد بن فارس الذهلى النيسابورى، أبو عبد الله، من حفاظ الحديث، ثقة، اعتنى بحديث الزهرى فصنفه وسماه (الزهريات) ولد سنة ١٧٢هـ، وتوفى سنة ٢٥٨هـ.

انظر: تهذيب التهذيب (٥١١/٩)، شذرات الذهب (١٣٨/٢).

(٤) هو: أحمد بن شعيب بن على بن بحر، أبو عبد الله النسائى، ولد سنة ٢١٥هـ، وتوفى سنة ٣٠٣هـ، حافظ محدث روى عن خلق كثير من مصنفاته: السنن الكبرى والصغرى،=

وذكر البيهقي بإسناد صحيح عن عمرو بن دينار، قال: سمعت مشيختنا منذ سبعين سنة يقولون: القرآن كلام الله ليس بمخلوق قال: ومشيخته جماعة من الصحابة منهم: ابن عباس، وابن عمر، وجابر، وابن الزبير، وأكابر التابعين، ثم قال: وروينا هذا القول عن الليث بن سعد، وسفيان، وابن المبارك، وحماد بن زيد، وابن مهدى، والشافعى، وأحمد بن حنبل وأبى عبيدة، والبخارى، ومشيخة جلة سواهم، وإنما أحدث هذه البدعة الجعد بن درهم فذبح خالد بن عبد الله القرشى[1] يوم الضحى.

قلت: وكان الإجماع منعقدًا عليه حتى جاء الجبائى وزعم أنه مخلوق على معنى أنه مقدر، وتبعه ابنه ومعتزلة البصرة، ونقل عن داود الظاهرى إنه محدث وليس بمخلوق، وينسب للبخارى[2]، وفهمها ابن بطال[3] من تنويهه فى آخر كتابه، وقد هجر الإمام أحمد داود لما بلغه ذلك عنه، ومنعه من الدخول عليه.

وقال البيهقى فى مناقب الإمام أحمد: يحتمل أن يكون داود تكلم فى الفرق بين التلاوة والمتلو كما كان محمد بن إسماعيل البخارى يذهب إليه فنسبه محمد بن يحيى

=والخصائص فى فضل على بن أبى طالب وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٢/٢٣٩)، البداية والنهاية (١١/١٢٣).

(١) هو: خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد القسرى، وليس القرشى كما وقع من الناسخ، ويقال: أبو الهيثم، يمان الأصل من أهل دمشق، أمير العراقيين، أحد خطباء العرب وأجودهم، توفى ١٢٦هـ.
انظر: تهذيب التهذيب (٣/١٠٣)، الأعلام (٢/٢٩٧).

(٢) قلت: ما ذكره المؤلف من قبل فى أن أئمة الصحابة وتابعيهم والسلف أطبقوا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق حق، ولا خلاف بين الأشاعرة، وجمهور أهل السنة فى ذلك بل الخلاف فى كونه قائم بالنفس وهو دلالة عن كلام الله على قولهم، أم أنه صفة ذاتية فعلية كما سبق شرح ذلك فى تعليقنا، والأشاعرة لا يقولون بالصفات الفعلية ظنا منهم أنها من الحوادث، وأن الحوادث مخلوقة ويستحيل أن يكون المخلوق صفة الخالق، وأهل السنة يقولون: أنه ليس بمخلوق بل لله أن يفعله وقتما شاء ككلامه لموسى، وكلامه فى الثلث الأخير من الليل وكلامه للمؤمنين فى الآخرة، فهذا هو معنى حادث الآحاد.
وهو ما ينكره المؤلف على داود الظاهرى، وابن حزم، والبخارى، وزعم أن الإمام أحمد أنكره، مع أن ذلك هو ما أطبق عليه جمهور أهل السنة كما سبق. انتهى.

(٣) هو: أبو الحسن على بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكرى القرطبى المالكى، محدث، فقيه عنى بالحديث العناية التامة شرح صحيح البخارى، توفى سنة ٤٤٩هـ، وقيل غير ذلك.
انظر: شذرات الذهب (٣/٢٨٣)، الأعلام (٤/٢٨٥).

الذهلي إلى رأى جهم وكلاهما برىء منه، ثم استدل شعيب بن إبراهيم قال: قرئ على أبي سليمان مسألة الاعتقاد فقال فيها: كلام الله غير مخلوق ولا مجعول[1] ولا محدث، وحكى عن داود أنه قال: أما الذى فى اللوح المحفوظ فغير مخلوق، وأما الذى بين الناس فمخلوق.

قال الذهبى فى «الميزان»: وهذا أول شيء على جهله بالكلام، فإن جماهيرهم لم يفرقوا بين الكلامين فى أن الكل حادث، وإنما يقولون: القائم بالذات المقدسة غير مخلوق؛ لأنه من علمه تعالى والمنزل إلينا محدث كما قال تعالى: ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث**﴾ [الأنبياء: ٢]، والقرآن كيف تلى أو كتب أو سمع فهو وحى الله، فإن قيل: فقد سبق أن القرآن يطلق بمعنيين فهل يجوز على المعنى الثانى، وهو القراءة أن يقال: إنه مخلوق؟ قلنا: لا يجوز لما فيه من الإيهام المؤدى إلى الكفر، وإن كان المعنى صحيحًا بهذا الاعتبار، كما أن الجبار فى أصل اللغة هى النخلة الطويلة، ويمتنع أن يقال: الجبار مخلوق مريدًا بها النخلة لما فيه من الإيهام ولا يمتنع أن يقال: القراءة مخلوقة لزوال الإشكال.

(م): على الحقيقة لا المجاز مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى صدورنا مقروء بألسنتنا.

(ش): الجار والمجرور فى قوله: على الحقيقة، متعلق بما بعده من اسم المفعول فى مكتوب ومحفوظ ومقروء، فلهذا قطعه عما قبله لئلا يتوهم أنه متعلق بالذى قبله، ودليل ما قال قوله تعالى: ﴿**بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم**﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقوله ﷺ: «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو[2]»، مخافه أن يناله العدو، والمعنى:

---

(١) قلت: وهذه بدعة لم يذكرها المصنف، ولا الشارح لا اعتقادًا ولا ردًا عليها، وإنما أتت كما ترى حشوًا فى الكلام غير مقصود، وهو القول بأن القرآن «مَجْعُول»، واستدل القائل على ذلك بقوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيًا﴾.

قال الأزرعى: فما أفسده من استدلال! فإن «جعل» إذا كان بمعنى خلق يتعدى إلى مفعول واحد، كقوله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾، وقوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حى﴾. وإذا تعدى إلى مفعولين: لم يكن بمعنى خلق. قال تعالى: ﴿ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً﴾، وقال تعالى: ﴿الذين جعلوا القرآن عضين﴾، ونظائره كثيرة، فكذا قوله: ﴿إنا جعلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون﴾. انتهى. انظر: شرح الطحاوية للأزرعى (ص٦٠).

(٢) رواه عن ابن عمر رضى الله عنهما، الإمام مسلم فى صحيحه (١٤٩٠/٣) ح(١٨٦٩)، الإمام أحمد فى المسند (١٠٢٦/٢).

أن القرآن مكتوب إلى آخره، أى: إنما يقال بهذا التقييد ولا يطلق على غير مقيد، لما فيه من الإيهام كما لا يقال: إن الله تعالى فى المسجد وفى القلوب إلا على التقيد بأن الله تعالى معبود فى المسجد معلوم فى القلوب مذكور بالألسن لاستحالة وجوده فى الجهات، فذلك حكم كلامه.

ووضحه بعضهم فقال: معنى قولنا إن القرآن مكتوب فى المصحف محفوظ فى الصدور: أن الكتابة التى يكون كلام الله بها مكتوبًا فى المصحف لا نفس كلام الموجود بذاته[١]، وكذلك الحفظ له لا نفس واحد من هذه المعانى مع زيادات أضيفت له حتى لا يعرف إذا ذكر إلا ذلك المعنى مع هذه الزيادات، ولا يذهب وهم السامع إلى ما كان فى أصل اللغة قبل اقتران هذه الزيادات به، وقد كثر التشنيع على الأشعرى، رحمه الله، فى قوله: إن الألفاظ التى فى المصحف دالة على كلام الله تعالى لا غير كلام الله تعالى ورد بإجماع السلف على ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى.

والأصحاب المحققون يقولون: للقرآن حقيقتان: حقيقة عقلية وحقيقة شرعية فحقيقته الشرعية كلام الله غير مخلوق، وهذا هو موضع إجماع السلف، ولم يتكلم فيه الأشعرى، وحقيقته العقلية أن هذه الألفاظ دالة على كلام الله تعالى، وليست عين لقيام الدليل العقلى على قدم الكلام، ولئلا يلزم كون القرآن مخلوقًا وهذا موضع كلام الأشعرى مع أنه لا يسوغ إطلاق هذا اللفظ لمنافاته الحقيقة الشرعية، وإنما هو بحث عن الحقيقة العقلية ليعلم كيف هو، وقصد بذلك الجمع بين الأدلة وهى الطريقة المثلى[٢]؛ فإنه إن لم يجمع بين العقل والشرع على القطع وقع فى مخالفة العقل بالجملة أو الشرع

(١) قلت: هذا هو اعتقاد المؤلف، وهى عقيدةِ الأشاعرة كما سبق بيانه، وهو هنا يوضح أن القرآن الذى نقرأه ونكتبه ليس كلام الله، إنما هو دلالة عليه، وهو ما لم يقله جمهور أهل السنة الذين فرقوا كما سبق بين كلام الله الذى منه بدأ وإليه يعود، والمداد والورق وصوت القارئ التى هى مخلوقات معلومة. انتهى.

(٢) قلت: ولذلك كان علماء أهل السنة، والأئمة المشهورين بالسنة يحذرون أتباعهم من الأشعرى، وأتباعه من بعده.

قال ابن تيمية: قال الشيخ أبو الحسن الكرخى الشافعى، وكان الشيخ أبو حامد، يقصد الإسفرايينى، شديد الإنكار على الباقلانى، وأصحاب الكلام، وقال: ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعرى ويتبرءون مما بنى الأشعرى مذهبه عليه، وينهون أصحابهم، وأحبابهم عن الحوم حواليه، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة، منهم الحافظ المؤتمن ابن أحمد بن على الساجى. انظر: الفتاوى الكبرى (٥/٢٨٤).

بالجملة، ونظيره تقسيم الإرادة إلى كونية وشرعية فتمسك بهذا التقرير فإنه من أعظم ما يستفاد فى هذا المضيق.

وحاصله: أن القرآن يطلق على القائم بالنفس وهو كلام الله حقيقة لغوية وعقلية، وعلى هذا المكتوب فى المصحف والمحفوظ والمقروء كما سبقت أدلته، وهذه إنما أجمعت عليه الأمة ولم يريدوا أن عين الكلام القديم حال فى الورق والصدور لاستحالته، بل إن فى مصاحفنا كتابة دالة عليه وفى صدورنا حفظًا له وفى ألسنتنا قراءة له كما قال تعالى: ﴿النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبًا عندهم فى التوراة والإنجيل﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فالنبى ﷺ على الحقيقة مكتوب فى التوراة، ومعناه[١]: أن فى التوراة كتابة دالة عليه، لا أن نفسه مدرجًا فى التوراة، وكما يقال: الدار مكتوبة فى الصك، وكما أن الله تعالى معلوم بعلومنا مذكور بألسنتنا معبود فى مساجدنا غير حال فيها، ولهذا منع بعضهم إطلاق كونه فى المصحف حتى يقول: إنه مكتوب فيه دفعًا لوهم الحلول ولم يتحاشاه الجمهور تمسكًا بقوله تعالى: ﴿إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون﴾ [الواقعة: ٨٧، ٨٨]، وعلم من ذلك أن القرآن غير المقروء والتلاوة غير المتلو، وخالفت الحشوية فزعموا أن القراءة هى المقروء وهذا من غباوتهم، فإن القراءة كسب العبد يثاب عليها إذا كانت مندوبة ويعاقب عليها إذا كانت حرامًا، والثواب والعقاب إنما يتعلق بفعل المكلف، ولا يعلق كذلك بالكلام الأزلى.

قال الآمدى: ولم يخالف فى أن القراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوبة إلا النجار[٢] من المعتزلة والحشوية مع زيادة القول بالقدم، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى: القراءة والمقروءة شيآن متغايران، وهذا معلوم لكل عاقل أنصف ولم يسلك طريق التجاهل والمكابرة؛ لأن المقروء ولم يزل موجودًا ولا يزال، والقراءة لم تكن فكانت؛ لأنه من المحال تقدير وجود قراءة ولا قارئ لها كتقدير فعل ولا فاعل له، وقد نبه البارى على ذلك بقوله تعالى: ﴿إن الذين يتلون كتاب الله﴾ [فاطر: ٢٩]، وكان يجرى مجرى قوله: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله﴾ [الأحقاف: ١٣]، وقوله: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا﴾ [النساء: ١٠].

---

(١) فى الأصل «ومنعاه» وهو خطأ ناسخ واضح.

(٢) هو: الحسين بن عبد الله النجار الرازى أبو عبد الله، رأس الفرقة النجارية، من المعتزلة، وإليه نسبتها.
من مصنفاته: الاستطاعة، الإرادة، الثواب والعقاب، وغير ذلك. توفى نحو سنة ٢٢٠هـ. انظر: الأعلام (٢/٢٥٣)، ومعجم المؤلفين (٤/٥٣).

أفترى القول: هو الرب، والرب هو القول والأكل هو المال، والمال هو الأكل؟ فإذا لم يصح ذلك لم يصح أن تكون التلاوة هى الكتاب والكتاب هو التلاوة، بل يجب أن تكون التلاوة معنى غير الكتاب، فالتلاوة فعل العبد والكتاب هو المقروء الذى هو الكلام الأزلى، وبيان ذلك: أن حال الصفة حال الموصوف فإذا لم يستحيل أن يكون الموصوف معلومًا لنا مذكورًا معبودًا مع كونه قديمًا لا يوجب ذلك القرب منه ولا الاتصال ولا الحلول، كذلك الصفة التى هى الكلام القديم يستحيل أن يكون مقروءًا لنا محفوظًا مكتوبًا ولا يوجب ذلك الحلول، قال: وكلام الله تعالى فيما لم يزل قديمًا غير منزل ولا مقروءًا، ولا مكتوب ولا محفوظ.

فلما خلق الخلق وبعث النبى ﷺ، وأوحى إليه منزلاً محفوظًا مسموعًا مكتوبًا، وذلك لا يوجب بغير حاله كما أن القديم سبحانه وتعالى لم يكن فى الأزل معبودًا، ولامسجودًا له ولا معلومًا للخلق فلما أوجد الخلق وعلموه وعبدوه وذكروه كان معلومًا لهم معبودًا مذكورًا ولم يوجب ذلك بغير حاله كذلك هاهنا.

فإن قيل: يلزمكم على هذا أن تقولوا: اللفظ بالقرآن مخلوق، وقد ذكر قوام السنة[1] فى كتابه الحجة: أن أول من قال بالألفاظ وقال: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة حسين الكرابيسى فبدعه الإمام أحمد ووافقه على تبديعه علماء الأمصار وأطال فى الاستدلال.

قلت: قد ذكر البيهقى فى «مناقب أحمد» أن هذا المروى عنه فى اللفظ يوهم أنه كان لا يفرق بين التلاوة التى هى كسب وبين المتلو الذى هو كلام الله، قال: وقد حكاه عنه عبد الله ولده مقيدًا فقال: سمعت أبى يقول: من قصد إلى القرآن بلفظ أو غير ذلك يريد به مخلوق فهو جهمى، قال: فدل على أنه إنما أنكر قوله من زعم أن المتلو المقروء مخلوق وكره الكلام فى اللفظ لكيلا يجعلِ ذلك ذريعة إلى القول بخلق القرآن ثم أسند عن الحاكم عن الأصم عن الصغانى: سمعت محمد فوران أبا محمد صاحب أحمد أنه سأله جماعة من أصحاب أحمد أن يطلب منه خلوة يسأله فيها عن أصحابنا الذين يفرقون بين اللفظ والمحكى، قال: فطلب منه ذلك، فقال: القرآن كيف تصرف غير مخلوق فأما أفعالنا فمخلوقة قلت: يا أبا عبد الله فاللفظية تعدهم جهمية إذا تذرعوا باللفظ إلى القول بخلق القرآن قال: لا، الجهمية يقولون: القرآن مخلوق.

---

(١) سبق تعريفه وهو: إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمى الأصبهانى، أبو القاسم، الشافعى فى مفسر، محدث، نحوى.

قال البيهقى: فهذا يدل على أنه إنما جعل اللفظية جهمية إذا تذرعوا باللفظ إلى القول بخلق القرآن، وبان أن أحمد لا يخالف أصحابنا المتكلمين، وأنه لا خلاف فى الحقيقة بين أصحاب الحديث فى القرآن. انتهى.

ولقد نفس كربة فى الفائدة النفسية نفس الله عنى وعنه يوم القيامة ثم هنا.

تنبيهات: أحدها: أنه قد يستشكل وصف القرآن بهذه الصفات أعنى: كونه قديمًا ومتلوًّا ومحفوظًا ومقروءًا لإيهامه قيام الشىء الواحد بعدة أشياء وينحل هذا الإشكال بتحقيق مراتب الوجود وهى أربع: وجود فى الأعيان ووجود فى الأذهان، ووجود فى البنيان ووجود فى البيان، فكلام الله تعالى باعتبار وجوده العينى، وهو الموجود الحقيقى، قائم بالذات المقدسة غير منفصل عنها ولا قائم بغيرها، وباعتبار وجوده الذهنى محفوظ فى صدورنا، وباعتبار وجوده البنيانى متلو بألسنتنا، وباعتبار وجوده البيانى مكتوب فى مصاحفنا، وهو غير حال بحقيقته النفسية لا فى صدورنا ولا فى ألسنتنا ولا فى مصاحفنا ولا قائم بشىء من ذلك، وإلا لزم قيام صفة الخالق بالمخلوق، فالقائم على الحقيقة.

بالتالى للقرآن هو الدال على كلام الله تعالى، ويقال له أيضًا: كلام الله لدلالته عليه، قال تعالى: ﴿**فأجره حتى يسمع كلام الله**﴾ [التوبة: ٦][(١)]، ونهيه ﷺ عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم، وفى هذا جمع بين الأدلة والخصم ألغى بعضها مع ارتكابه ما يسوغ عقلاً.

الثانى: إنما قال المصنف: لا لمجاز مع قوله قبله على الحقيقة؛ لأن الحقيقة تطلق ويراد بها كنه الشىء كقولنا: الجوهر المتحيز وهذا هو محل نظر المتكلمين إذا قالوا: حقيقة كذا، أرادوا كنهه ويراد مقابل المجاز كما تقول: حقيقة الأسد الحيوان المفترس، وهذا محل نظر الأصوليين ومقصوده أن القرآن بالحقيقة العقلية هو الكلام النفسى، وهذه الحقيقة لا يقال لمقابلها مجاز بل قد تكون أيضًا حقيقة ولكن باعتبار آخر وهو اعتبار اللغة والشرع أو العرف؛ لأن الحقائق عند الأصوليين ثلاث، وهو بالحقيقة اللغوية يقال: على النفس أيضًا وعلى الألفاظ الدالة عليه بل الألفاظ أمس به؛ لأن النفس ليس بلفظ والحقيقة اللغوية لفظ، فلو قال على الحقيقة وسكت لأوهم أن المراد الحقيقة العقلية التى

---

(١) قلت: هذه الآية ومثيلاتها لا تدل على أن القرآن «دال على كلام الله» كما ذهب المؤلف بل هو كلامه على الحقيقة منه بدأ وإليه يعود، وأن المخلوق، هو صوت القارئ والمداد والورق، فمن قال: قال الله تعالى: ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾، فيكون هذا الكلام دال على كلام الله بل هو كلامه سبحانه على الحقيقة بصوت ناقله. انتهى.

يعنيها المتكلمون وليست كذلك؛ لأن تلك هى الكلام النفسى فاحتاج أن يقول لا المجاز لتبين أن المراد إنما هو الحقيقة اللغوية.

الثالث: إن مسألة الكلام أعظم مسألة فى الكلام وعظمة الكلام على قدر عظمة المتكلم، قال بعضهم: ومثاله من عالم الشهادة الشمس، الذى ينتفع الخلق بشعاعها ووهجها، ولا قدرة لأحد من الخلق أن يقرب من جرمها أن لو وجد إلى ذلك سبيلاً، فمن قائل بأن لا حرف ولا صوت لما عظم عليه أن يحضر، ومن قائل حرف وصوت لما عز عليه أن يغيب ﴿**ولكل وجهة هو موليها**﴾ [البقرة: ١٤٨].

والطريق الأعدل ترك الخوض[1] فى ذلك والاقتداء بأصحاب سيدنا رسول الله ﷺ، فإنهم لم يخوضوا فى ذلك ولا يخفى أن العبد إذا قال: القرآن كلام الله تعالى واعتقد وجوب الانقياد إليه، ولا متعرض إلى قدم وحدوث لا يضر ذلك، فإن تعرضت لذلك ثار عليك خصمك فكفرك وكفرته ثم تناقضتما فترادتما وتواكلتما وتصاهرتما فلم يحريا فى العمل على مقتضى العلم فتؤثمان جميعًا بالإثم، وما أشبهكما بمن أتاهم كتاب من سلطان فأخذوا يتشاجرون فى أن الكتاب كيف خطه وكيف عباراته، وأى شىء فيه من الفصاحة، وصرفوا همتهم عن الابتداء لما ندبوا إليه، وأما السلف فمن خاض فيه، فإنما فعله للضرورة والابتلاء بأهل الأهواء، وقد أمن من المحذور فى هذه الأعصار بحمد الله تعالى.

(م): يثيب على الطاعة ويعاقب إلا أن يغفر غير الشرك على المعصية.

(ش): تقديره: ويعاقب على المعصية إلا أن يعفو غير الشرك، قال الشيخ أبو إسحاق: ومعنى الثواب إيصال النفع إلى المكلف على طريق الجزاء، ومنه قوله تعالى: ﴿**فأثابهم الله بما قالوا**﴾ [المائدة: ٨٥][2]، أى: جزاهم، وقد يعبر به عن العقوبة لقوله تعالى: ﴿**مثوبة عند الله**﴾ [المائدة: ٦٠].

وعن الجزاء: ﴿**هل ثوب الكفار**﴾ [المطففين: ٣٦][3]، ومعنى العقاب: إيصال الألم إلى المكلف على طريق الجزاء، والدليل على اتصاف البارى بذلك أنه وعد على صالحهما وأوعد على سيئهما فهو ينجز وعده ويحقق وعيده؛ لأنه صادق وخبره صدق وحصول العفو فى بعض صور الوعيد لا ينافى صدق خبره؛ لأن ذلك من قبيل تخصيص العموم

---

(١) قوله: «والطريق الأعدل ترك الخوض» إلخ، هو أفضل ما أتى به المؤلف فى هذا الباب بعدما «...» غفر الله لنا وله ورحمه الله رحمة واسعه ونفعنا بما صح من علمه آمين.

(٢) قوله: «ومنه قوله تعالى: ﴿بما قالوا﴾ كذا بالأصل، ووضعنا ما يناسب المقام.

(٣) فى الأصل: ﴿بل ثوب الكفار﴾، وأثبتنا الصحيح من سورة المطففين من الآية: (٣٦).

وهو يدخل فى الأخبار، وبهذا يظهر بطلان من جوز الخلف فى الوعيد، وعد ذلك من الكرم مستشهدًا بقول الشاعر:

وإنى إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

اللهم إلا أن يريد بالخلف فى الوعيد تخصيصه فيصح المعنى، ويبقى النزاع معه فى تسمية ذلك خلفًا، وجواز إطلاقه فى حق الله، إذا علمت ذلك فالإثابة على الطاعة بالإجماع لكن عندنا فضلاً منه وعند المعتزلة وجوبًا، ومن لطيف أدلتنا قوله تعالى: ﴿**وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون**﴾ [الزخرف: ٧٢]، فإن العطية إما أن تكون بعوض أو بغير عوض، والتى بلا عوض الإرث والهبة ونحوهما.

فلما ذكر الإرث كان تصريحًا بنفى العوضية، وقال تعالى: ﴿**ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدًا**﴾ [النور: ٢١]، وقوله: ﴿**ولولا نعمة ربى لكنت من المحضرين**﴾ [الصافات: ٥٧]، وأما العقاب على المعصية فإن كانت المعصية شركًا وهو واقع لا محالة لا يدخله عفو لقوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به**﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦]، وإن كانت غير شركٍ فعندنا: يجوز العفو عنه سمعًا وعقلاً، وصارت المعتزلة إلى جوازه عقلاً وامتناعه سمعًا، وقالوا: عذاب الفاسق مؤبدًا، وافترى بعض المبتدعة فنسبه للشافعى، وقد قال فى كتاب السير من الأم(١)، ممن انهزم عن الصف بغير عذر: إنه باء بغضب من الله إلا أن يغفر الله له.

وقال أبو على بن أبى هريرة فيما حكاه القاضى أبو الطيب فى تعليقه: وهذا دليل على بطلان قول من زعم أن الشافعى، يرى مذهب الاعتزال، ولنا: أن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به، يعنى مع عدم التوبة، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، يجب أن يكون مع عدم التوبة أيضًا بظاهر التقرير بين الشرك وغيره.

فأفاد ذلك جواز غفرانه لكل معصية دون الشرك، وقوله تعالى: ﴿**وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات**﴾ [الشورى: ٢٥]، وقوله: ﴿**إن الله يغفر الذنوب جميعًا**﴾ [الزمر: ٥٣]، وقوله ﷺ: «أتانى جبريل فقال: من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة». قلت: «وإن زنا وإن سرق؟ قال: وإن زنا وإن سرق». رواه البخارى ومسلم(٢).

---

(١) فى الأصل المخطوط «الأمم» وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢/٣٧٧) ح (١٢٣٧)، عن أبى ذر، رضى الله عنه، مرفوعًا بلفظ: «أتانى آتٍ من ربى فأخبرنى، أو قال: بشرنى، أنه من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة».

وإنما ذكر الزنا والسرقة لينبه على إرتكاب حق الله تعالى وحق العباد وأجمعت الأمة على ثبوت الشفاعة للنبى ﷺ، وهو دليل على جواز العفو والغفران، واحتج الخصم بآيات الوعيد كقوله تعالى: ﴿**فمن يعمل مثال ذرة خيرًا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره**﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، ﴿**ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها**﴾ [الأنعام: ١٦٠]، ﴿**وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى**﴾ [النازعات: ٣٧، ٣٨، ٣٩]، ﴿**ونذر الظالمين فيها جثيًا**﴾ [مريم: ٧٢]، ﴿**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا**﴾ [النساء: ١٠].

والجواب: أن هذه عامة وأدلتنا خاصة، والخاص مقدم على العام؛ ولأن آيات العفو أكثر فكانت أغلب على الظن، ولا يلزم من ذلك الخلف فى الوعيد لما سبق وتناظر أبو عمرو بن العلاء(١)، مع عمرو بن عبيد المعتزلى فى هذه المسألة فقال أبو عمرو: الخلف فى الوعد قبيح والخلف فى الوعيد كرم، وهو من مستحسنات العقول واستشهد بالبيت السابق، وفيه ما ذكرنا قال الأبيارى فى شرح البرهان: اختلفوا هل يصح العفو فى الوعيد فمنعه أكثر المتكلمين، وقالوا: إذا كانت الصيغة عامة ولم يعذر يعذب تبينا التخصيص والتخصيص بيان لا رفع فبين أنه لم يكن فى جملة ما اندرج فى اللفظ، وإن كان خاصًا لم يتصور العفو وإلا لانقلب العلم جهلاً.

وذهب بعضهم إلى الجواز محتجًا بالبيت المشهور وهو ضعيف، ولا محل له عندى إلا أن يكون واضع اللغة(٢)، جعل الوعيد يحتمل الشرط، أى إن شئت عاقبتك ولم يجعل لفظ الوعد كذلك وهذا أحسن بالإضافة إلى مكارم الأخلاق، فإن لم يكن للأمر كذلك فهو فاسد قطعًا، وخلف فى الكلام الأول وبدأ للإطراح وهو على الله تعالى محال.

تنبيه: ذكر الإمام فى الرسالة النظامية، أى الإثابة على الطاعة ليست بالعوض بل هى كما لو قال السيد لعبده: إن فعلت كذا فأنت حر، ففعله عتق بقوله، لا بحكم استحقاق اقتضاه عمله وكذلك الثواب ثابت قطعًا بوعد الله والعقاب ثابت بوعيده.

(م): وله إثابة العاصى وتعذيب الطائع وإيلام الدواب والأطفال.

=قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق»، وللحديث أطراف فى البخارى، ورواه مسلم فى صحيحه (١/٩٤) ح (١٥٣)، عن أبى ذر أيضًا مرفوعًا بلفظ: «أتانى جبريل عليه السلام فبشرنى ... إلى آخر الحديث». انتهى.

(١) وهو: أحد القراء السبعة (٧٠- ١٥٤هـ) وقد سبقت ترجمته.

(٢) فى الأصل «الله» مكان «اللغة»، وهو خطأ يخل بالمعنى، وأثبتنا ما يناسب.

(ش): لأنه متصرف فى ملكه إن أثابهم فبفضله، وإن عاقبهم فبعدله قال أصحابنا: وليست المعصية علة العقاب، والطاعة علة الثواب[١]، إنما هما أمارتان جعلهما علمين لهما، إن كنت عاصيًا عوقبت أو مطيعًا أثبت، وأنكر المعتزلة ذلك بناءً على أصلهم فى التقبيح العقلى كيلاً يظلمهم والظلم نقصان وهو على الله محال.

وقال أصحابنا: بل مذهبهم يلزم النقص إذ لا يجب على الله حق، إذ لو وجب عليه حق لغيره لكان فى قيده والتقييد بالإعباد نقص وهذا يشبه قلب الدليل، فإنه يدل عليهم لا لهم.

قال الإمام فى «الرسالة النظامية»: ومما يقطع مادة خلافهم أن العبادات التى يقيمها العبد لا تفى بالنعم المتوفرة عليه من ربه بإجزاء وهى تقع شكرًا لأنعم الله بل لا تفى ما قبلها فإذا وقعت شكرًا عوضًا عما تعجل من النعم فكيف يستمر فى حكم العقل استحقاق الثواب على أعمال وقعت عوضًا على نعيم يؤتاه العبد؟ قال: ثم قالوا: ليس على أهل الجنان شكر لنعيمها فإنها عوض أعمال العبد، وليس للعوض عوض فمن أضل سبيلاً ممن يوجب على الله تعالى ثواب أعمال العبد وهى عوض ما تنجز من النعم، ولم يوجب على العبد شكر الثواب غدًا لكونه عوضًا.

واحتج الشيخ عز الدين فى «القواعد»: بما ورد فى الحديث الصحيح: «إن الله عز وجل يخلق فى النار أقوامًا» قال: وكذلك لاستبعاد فى إثابة من لم يطع، ففى الحديث الصحيح: «إن الله عز وجل ينشئ فى الجنة أقوامًا[٢]»، وكذلك فى الحور العين وأطفال المسلمين وغيرهم، ممن يتفضل عليهم من غير إثابة على عمل سابق، وليس هذا بدعًا فى إحسانه المبتدأ من غير عمل ومن اعترض زاد شقاؤه، ويجاب عن اعتراضه بأن الربوبية ليست مقيدة بمصالح العبودية، وقد شاهدنا ما يبتلى به من لا ذنب له من الأطفال.

فإن قيل: فعل بهم ذلك ليثيبهم، قلنا هو قادر على ذلك من غير ابتلاء فإن منعوا القدرة سقطت مكالمتهم، وإن سلموا قلنا: فلماذا أضر بهم؟ فإن قال الشقى: إنما فعله ليدفع عنه ضرر منته، فجوابه من ثلاثة أوجه:

أحدهما: أنه كان قادرًا على أن لا يخلق لمنته ضررًا.

---

(١) قلت: فى ذلك نظر، إذ أن الله يثيب بالجنة فضلا، فيكون قول المؤلف «ليست المعصية علة العقاب» فذاك لا يصح؛ لأن الله يعاقب عدلاً.

(٢) رواه البخارى فى صحيحه (٥٢٣/٨) ح (٧٣٨٤) عن أنس رضى الله عنه، ورواه مسلم فى صحيحه (٢١٨٧/٤، ٢١٨٨) ح (٢٨٤٦، ٢٨٤٧).

ثانيهما: أن منته سبحانه وتعالى شرف في الدارين ولا خروج لأحد عنها.

ثالثهما: إن قدر في منة الرب ضرر تعالى عن ذلك فمفسدة ذلك الضرر أخف من المفاسد المذكورة بما لا يتناهى.

تنبيه: ينبغي أن يعلم أن كلام أصحابنا في هذه المسألة إنما هو في الجواز العقلي الذي وقع فيه الكلام مع المعتزلة، فإنهم أجازوه عقلاً لكن الشرع قد ورد للطائع بالوعد الكريم الذي لا يتصور خلفه والعاصي بالوعيد المتصور بالكرم خلفه، والتعذيب بالنار بلا ذنب غير جائز في الحكمة؛ إذ الآخرة دار الجزاء لا دار التكليف حتى يتعلق بالإيلام عاقبة حميدة، والجزاء بلا ذنب ظلم والعقل يمنع نسبته إلى الله تعالى، والاقتصار وصف مجرد لم يدخل تحت القبح، فجاز، فقولهم: يجوز عقلاً، أرادوا به: لو أخبر به الشرع لما أنكره العقل لا أن العقل يجوزه من غير قبح فافهم ذلك من النفائس المغفل عنها.

(م): ويستحيل وصفه بالظلم.

(ش): أي: شرعًا وعقلاً، أما شرعًا فلقوله تعالى: ﴿**إن الله لا يظلم مثقال ذرة**﴾ [النساء: ٤٠]، وقول تعالى: ﴿**وما ربك بظلام للعبيد**﴾ [فصلت: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿**وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم**﴾ [هود: ١٠١]، ﴿**إن الله لا يظلم الناس شيئًا**﴾ [يونس: ٤٤]، فيمدح سبحانه وتعالى بنفي الظلم عنه، فلا يجوز زواله عنه كما لا يجوز نفي ما أثبته لنفسه من النعوت والصفات، كذلك ما نفاه عنه من النقائص، وفي الحديث الصحيح: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي[1]».

وأما عقلاً فلأن الظلم إنما صار ظلمًا؛ لأنه منهي عنه، ولا يتصور في أفعاله تعالى ما ينهى عنه؛ إذ لا يتصور له ناهٍ؛ ولأن العالم خلقه وملكه، والمتصرف في ملكه يستحيل وصفه بالظلم، وأيضًا فلا يتصور إلا على مِن يتصور في حقه الجهل؛ لأنه وضع الشيء في غير موضعه، وأما من أحاط علمه بالأشياء ومواقعها فلا، والمخالف في هذه المسألة القدرية؛ قالوا: إن القديم يصح منه الظلم لكن لا يظلم لكونه قبيحًا قال الشيخ أبو إسحاق: وفي هذا إسقاط لما يشيعونه عن أهل الحق أنهم ينسبون إليه فعل القبائح تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

تنبيه: إنما ذكر المصنف هذه المسألة عقيب ما سبق؛ لأنها كالجواب عما يعرض للخصم هناك من الشبهة، ومن عجيب الاتفاق أن أبا الحسن الأشعري كان يقرر مذهب

---

(١) هذا طرف من حديث قدسي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (٤/١٩٩٤) ح (٢٥٧٧) عن أبي ذر، رضي الله عنه.

جده أبي موسى الأشعري، رضي الله عنه؛ فإن أبا موسى تناظر هو وعمرو بن العاص في ذلك فقال عمرو: أن أجد أحدًا أخاصم إليه ربي، فقال أبو موسى: أنا ذلك المحاكم إليه، فقال عمرو: أيقدر عليّ شيئًا ثم يعاقبني عليه؟ قال: نعم، قال عمرو: ولم؟ قال: لأنه لا يظلمك فسكت عمرو ولم يحر جوابًا.

(م): يراه المؤمنون يوم القيامة.

(ش): ثبت في الأحاديث الصحيحة أنهم يرون ربهم يوم القيامة لا يضامون في رؤيته، وفي لفظ: «كما يرون القمر ليلة البدر[1]»، قال صاحب نهاية الغريب: قد يتخيل إلى بعض السامعين أن كاف التشبيه للمرئي، وإنما هي للرؤية وهي فعل الرائي ومعناه رؤية ينزاح عنها الشك كرؤيتكم القمر؛ لأنه مأمون فيه. انتهى.

وقد رواه بضعة عشر من الصحابة وأجمع عليه الكل واعتضد بظواهر القرآن فوجب اعتقاد ذلك، والعقل لا يمنعه، فإن مصححي الرؤية موجود يصح أن يرى ونفاة المعتزلة لاعتقادهم أن شرط المرئي أن يكون في جهة واتصال الشعاع بالمرئي والرب تعالى منزه عن الجهات، وهذا ممنوع، وللناس في حقيقة رؤية المرئيات أربعة أقوال:

أحدها: اتصال الشعاع، **والثاني**: انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية كانطباع الوجه في المرآة، **والثالث**: أنه نار تخرج من البصر فتدرك به المرئي وهذا يشبه الأول. **الرابع**: أنه علم يخلقه الله تعالى في نفس الرائي مقارنًا للرؤية وهو مذهب المتكلمين، فيقال لهم أولاً: لم قلتم: إن رؤية الباري أو الرؤية مطلقًا باتصال الشعاع ولم تنكرون أن يكون بخلق العلم في نفسه؟.

وثانيًا: أنه قد ثبت لنا رؤية لا باتصال الشعاع وهو قوله ﷺ: «لا تختلفوا عليَّ في الصلاة فإني أراكم من وراء ظهري كما أراكم من أمامي[2]»، وما ذاك إلا لخارق إلهي ومعجز نبوي أيد به كما كان يرى الثريا اثني عشر كوكبًا وغيره يراها ستة أو سبعة.

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه البخاري في صحيحه (١٧٨/١) ح (٥٧٣) عن جرير بن عبد الله قال: كنا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون أو لا تضاهون، في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تُغلبوا على صلاةٍ قبل طلوع الشمس، وقبل غروبها فافعلوا» ثم قال: ﴿فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها﴾، ورواه مسلم في صحيحه (١٦٣/١)، وأبو داود في سننه (٩٧/٥).

(٢) رواه البخاري في صحيحه (١٣٤/١، ١٣٥) ح (٤١٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا بلفظ: «هل ترون قبلتي هاهنا؟ فوالله ما يخفى عليَّ خشوعكم ولا ركوعكم، إني لأراكم من وراء ظهري»، ومثله ح (٤١٩) بلفظ آخر، ورواه مسلم في صحيحه (٣١٩/١)، والنسائي في سننه (٩١/٢).

وذلك لقوة حصرها في بصره خرقًا للعادة، فجاز إذا كانت الآخرة محل خرق العادة أن يتجدد للمؤمنين خرق عادة يرون بها ربهم من غير انطباع، ولا اتصال شعاع، ولا جهة كالدود في وسطه البلورة يراها لا في جهة، وكرة العالم يراها الله عز وجل، وقد قام البرهان على أنها ليست في جهة على ما قيل، وقد وافقنا جمهور المعتزلة على أن الرب تعالى يرى نفسه فهذا مرئي ليس في جهة، ووافقونا على أنه يرى عباده فهذا مرئي ليس في جهة.

واعلم: أن أهل السنة والمجسمة اتفقوا على أن الله تعالى يرى، والمعتزلة والمجسمة على أن شرط المرئي الجهة، ثم المعتزلة لما نفوا الجهة نفوا الرؤية، والمجسمة لما أثبتوا الجهة أثبتوا الرؤية والأشعريون توسطوا فأثبتوا الرؤية ونفوا أن تكون الجهة شرطًا للمرئيات، ومعنى كونه مرئيًا بالمعنى الذي أراده والوجه الذي قصده مع التنزيه عما لا يليق بالقديم، وللأشعري في ماهية الرؤية قولان:

أحدهما: أنه علم مخصوص، ويعني بالمخصوص أنه يتعلق بالموجود دون العدم.

وثانيهما: أنه إدراك وراء العلم يقتضي تأثيرًا في المدرك لا تأثيرًا عنه، وإلى هذا جنح كثير من أصحابنا، فقالوا: إنه يحصل لنا علم برؤية العين كما في غيره من المرئيات مع تنزهه عن الجهات والكيفيات، وهو أمر زائد على العلم ووقع في كلام الإمام فخر الدين: أن معنى الرؤية حصول حالة في الانكشاف نسبتها إلى ذاته المخصوصة كنسبة الإبصار إلى المرئيات وهذا مؤول أو محمول على نفي العلم فإن ظاهره مذهب المعتزلة.

وقال الشيخ عز الدين في فتاويه: أما رؤية الرب في الآخرة فإنه يرى بالنور الذي خلقه في الأعين زائدًا على نور العلم، فإن الرؤية تكشف ما لا يكشفه العلم ولو أراد الرب تعالى أن يخلق في القلب نورًا مثل الذي خلقه في الأعين لما أعجزه ذلك، بل لو أراد أن يخلق نور الأعين في الأيدي والأرجل لكان ذلك، ويحمل قوله، عليه الصلاة والسلام: «إنكم لن تروه بنور الأبصار أو بنور مثل الأبصار حتى تموتوا[1]».

وقال بعض الأئمة: العين في الآخرة بمنزلة القلب في الدنيا والقلب يعلم ويرى، ولكن لا يدرك إذ الإدراك غير الرؤية والرؤية غيره، فهو سبحانه وتعالى مرئي القلب معلوم غير مدرك له وهكذا في القيامة مرئي العين غير مدرك لها أو جل أمره عن الإدراك إذ يؤذن بالاشتراك وهو سبحانه لا شريك له، ثم اعلم أن الرؤية لو كانت كما فهمه المعتزلة

---

(١) الحديث بلفظ: «إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا» رواه الإمام أحمد في مسنده (٥/٣٢٤)، وابن أبي عاصم في السنة (١/١٨٦)، والمتقي الهندي في كنز العمال (٣٩٢٠٨).

بواسطة الأشعة والحدقة لاتحدت وما تفاوتت واختلفت وليس الأمر كذلك، بل الخلق متفاوتون فى الرؤية على قدر تفاوتهم فى رتب العبودية ومنازل القرب فللأنبياء فى الرؤية رتبة، وللأولياء رتبة، ولعوام المؤمنين رتبة، ولولا تجنب القياس أمكن أن يقال: يراه المؤمنون يوم القيامة كما تراه الأولياء فى الدنيا ولكن تكون تلك الرؤية باشتراك البصر والبصيرة، ويصيران بطبع واحد وصفة واحدة، ويراه الأولياء كما يراه الأنبياء فى الدنيا[١] ويتفاوتون على هذا فى رتبهم فى النبوة والرسالة، ويراه خواص الأنبياء كما رآه نبينا صلى الله وعليهم وسلم ليلة المعراج، ويزداد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم، رتبة فى الرؤية.

واحترز المصنف بقوله: «المؤمنون» عن الكفار فإنهم لن يروه؛ كما قال تعالى: ﴿**كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**﴾ [المطففين: ٢٧]، وفيه رد على من زعم أنهم يرونه يوم القيامة زيادة فى حسرتهم وعذابهم بفواته، والصحيح اختصاصه بالمؤمنين؛ لأنها كرامة ولقوله تعالى: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**﴾ [يونس: ٢٦]، والمراد بالحسنى فى قول الجمهور: الجنة، وبالزيادة: الرؤية؛ كما رواه مسلم عن صهيب مرفوعًا: «الزيادة النظر إلى وجه الله تعالى[٢]»، فقد أفادت اللام وتقديم الخبر اختصاص المجزئ بها وهم المؤمنون، وقال بعضهم: يرونه بأبصارهم بإرادته تعالى بلا كيف، فأصل الرؤية من العقائد، وأما علمنا بكيفيتها فمن المتشابهات فيتوقف فيه، فيؤنس، بأصل الرؤية ولا يشتغل بكيفيتها.

تنبيهات الأول: جعل المصنف معرفة ذلك من عقائد الإيمان ذكره الخطابى وتأول عليه ما رواه البخارى عن أبى هريرة، رضى الله عنه، أن رجلاً قال: يا رسول الله، ما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه وتؤمن بالبعث[٣]»، قال: قوله: «أن تؤمن بلقائه» فيه إثبات رؤية الله تعالى فى الدار الآخرة، واستدرك البيهقى ذلك على

(١) قلت: لم يثبت فى كتاب ولا فى سنة صحيحة أن أحدًا رأى فى الدنيا لا من الأولياء ولا من الأنبياء، وقد اختلف فى رؤية النبى ﷺ لربه ليلة المعراج وسيأتى للمؤلف أن هذا الخلاف دليل جواز الوقوع، وهذا يعنى أنه لم يثبت بذلك وقوع. انتهى.

(٢) انظر: صحيح مسلم (١٦٣/١) ح (٢٩٧)، وسنن الترمذى (٦٨٧/٤)، (٢٨٦/٥) ح (٣١٠٥).

(٣) انظر: صحيح البخارى (٢٢/١) ح (٥٠).

وفيه: بلفظ «ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وبلقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث».

(٨٣١/٦) ح (٤٧٧٧) عن أبى هريرة، رضى الله عنه.

وانظر: صحيح مسلم (٣٩/١) ح (٥) وسنن ابن ماجه (٢٤/١).

الحليمى فقال: وعندى لو وقف الحليمى على هذا الحديث وتأول اللقاء فيه على ما تأوله الخطابى وجماعة، من أصحابنا لجعل الإيمان بلقاء الله تعالى وهو رؤيته، والنظر إليه شعبة من الإيمان.

قلت: تأول بعض المحققين اللقاء على لقاء الأرواح لرب العالمين عقب الموت، والبعث الآخر على بعث الأشباح، ورد الأرواح إليها وهذا هو الأشبه لسياق الحديث.

الثانى: زعم الشيخ عز الدين أن الملائكة لا يرون ربهم واحتج على ذلك بقوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقد استثنى منه المؤمنون فبقى على عمومه فى الملائكة الأبرار.

الثالث: أن الرؤية يوم القيامة تقع على أنها تارة تكون للامتحان كما سبق فى الحديث المذكور عند قول المصنف: «واختلفوا هل يمكن علمها فى الآخرة»، وتارة تكون للكرامة كالتى فى الجنة.

(م): واختلف هل تجوز الرؤية فى الدنيا وفى المنام.

(ش): فيه مسألتان إحداهما: فى جواز رؤية الله بالأبصار فى الدنيا على جهة الكرامة للأولياء قولان للأشعرى؛ حكاهما القشيرى:

أحدهما: يجوز؛ ولهذا اختلف الصحابة فى رؤية النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج[1] وهو دليل على الجواز؛ إذ المحال لا يختلف فيه وأصحهما، كما قاله القشيرى

---

(١) قال على بن أبى العز الأزرعى شارح الطحاوية: واتفقت الأمة على أنه لا يراه أحد فى الدنيا بعينه، ولم يتنازعوا فى ذلك، إلا فى نبينا ﷺ خاصة: منهم من نفى رؤيته بالعين، ومنهم من أثبتها له ﷺ، وحكى القاضى عياض فى كتابه «الشفا» اختلاف الصحابة ومن بعدهم فى رؤيته ﷺ، وإنكار عائشة رضى الله عنها أن يكونِ النبى ﷺ رأى ربه بعين رأسه، وأنها قالت لمسروق حين سألها: هل رأى محمد ربه؟ فقالت: لقد وقف شعرى مما قلت. ثم قالت: من حدثك أن محمدًا رأى ربه فقد كذب. ثم قال: وقال جماعة بقول عائشة رضى الله عنها، وهو المشهور عن ابن مسعود، وأبى هريرة فى قول عنه: وقال بإنكار هذا وامتناع رؤيته فى الدنيا جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين، وعن ابن عباس رضى الله عنهما: أنه ﷺ رآه بعينه، وروى عطاء عنه: أنه رآه بقلبه.

قال عياض: القول بأنه رآه بعينه ليس فيه قاطع ولا نص، والمعول فيه على آيتى النجم، والتنازع فيهما مأثور، والاحتمال لهما ممكن، قال الأزرعى، وهو الحق، ثم قال: بل ورد ما يدل على نفى الرؤية، وذكر حديث مسلم عن أبى ذر، رضى الله عنه، وما رواه مسلم أيضًا عن أبى موسى الأشعرى، رضى الله عنه، ثم قال: فهذا صريح فى نفى رؤية النبى ﷺ ربَّه، والله أعلم. انتهى. انظر: شرح أصول العقيدة الإسلامية (ص٧٠، ٧١).

وغيره، المنع لحصول الإجماع عليه، وخلاف الصحابة إنما كان فى وقوع رؤية النبى ﷺ وليس الكلام فيها، وقد روى مسلم فى كتاب الفتن عن عمر بن ثابت أنه أخبره أصحاب محمد، صلى الله تعالى عليه وسلم، أنه قال يوم حذر الناس الدجال: «إنه مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن»، وقال: «تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت[1]»، وفى الحديث الصحيح: «إن لله سبعة وسبعين حجابًا من نور لو كشف واحدًا منها أحرقت سبحات وجهه من أدركته[2]» قيل: وهذا الحديث مشترك الدلالة؛ فهو دليل لمن أنكر الرؤية من حيث أخبر أنه لو كشف أحرق، ودليل لمن أثبتها إذ جعل الكشف معدومًا وفاقًا للإحراق والإهلاك، فيكون ذلك إذا وردت الرؤية على محل قابل للفناء والهلاك.

وقال القاضي عياض: مذهب أهل السنة الحق أنها غير مستحيلة فى الدنيا بل ممكنة، ثم اختلفوا في وقوعها ومن منعه تمسك بهذا الحديث مع قوله تعالى: **﴿لا تدركه الأبصار﴾**، وسبب المنع عنده أن قوى الآدميين فى الدنيا لا يحملها كما لم يحملها موسى عليه السلام، وقال الأنصارى فى شرح الإرشاد: نقل جماعة الإجماع على أنها لا تحصل للأولياء فى الدنيا وامتناعها بالسمع وإلا فهى ممكنة بالعقل عند أهل الحق كما أنها حاصلة للمؤمن فى الآخرة باتفاقهم؛ قال: واختلاف الصحابة فى الرؤية ليلة المعراج من أقوى الأدلة على جواز الرؤية؛ لأن خلافهم كان فى الوقوع لا فى الجواز ولو كان وقوعه مستحيلاً لما اختلفوا فى الجواز.

واختاره الشيخان أبو عمرو بن الصلاح، وأبو شامة المقدسى أنه لا يصدق مدعى رؤية الله فى الدنيا يقظة فإن شيئًا منع منه كليم الله موسى، واختلف فى حصوله لنبينا ﷺ كيف يسمح به لمن لا يصل إلى مقامهما؟ هذا مع قوله تعالى: **﴿لا تدركه الأبصار﴾** [الأنعام: ١٠٣]، فإن الجمهور حملوه على الدنيا جمعًا بينه وبين أدلة الرؤية.

قلت: والقشيرى فى كتابه «الإشارت» أجاب عن هذه الشبهة فقال: جوزه المحققون وإن لم ينل ذلك موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، ولا يؤدى إلى تفضيل غيره عليه إذ كان له فضل النبوة، والرؤية نفسها لا تقتضى راحة ولا عقوبة ولكن الله تعالى أجرى العادة أن يخلف للمؤمن أعظم الدرجات بها.

---

(١) انظر: صحيح مسلم (٤/٢٢٤٥) ح (٢٩٣١).

(٢) الحديث وجدته بلفظ: «إن لله سبعين حجابًا من نور لو كشفها لأحرقت» فى إتحاف السادة المتقين للزبيدى (٢/٧٢)، (٥/١٣٧)، المغنى فى حمل الأسفار للعراقى (١/١٠١)، الفوائد المجموعة للشوكانى (٤٥٠).

الثانية: هل يجوز أن يرى في المنام؟ اختلف فيه فجوزه معظم المثبتة للرؤية من غير كيفية وجهة مقابلة وخيال، وحكى عن كثير من السلف أنهم رأوه كذلك؛ ولأن ما جاز رؤيته لا تختلف بين النوم واليقظة وصارت طائفة إلى أنه مستحيل لأن ما يرى في النوم خيال ومثال وهما على القديم محال، والخلاف في هذه المسألة عزيز قل من ذكره وقد ظفرت به في كلام الصابوني من الحنفية في عقيدته، والقاضي أبي يعلى من الحنابلة في كتابه المعتمد الكبير.

ونقل عن أحمد أنه قال: رأيت رب العزة في النوم فقلت: يا رب، ما أفضل ما يتقرب به المتقربون إليك؟ قال: كلامي يا أحمد، قلت: يا رب، بفهم أو بغير فهم، قال: بفهم وبغير فهم؛ قال: وهذا يدل من مذهب أحمد على الجواز، قال: ويدل له حديث: «رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة[1]»، وما كان من النبوة لا يكون إلا حقًا، ولأن من صنف في تعبير الرؤيا ذكر فيه رؤية الله تعالى وتكلم عليه.

قال ابن سيرين[2]: إذا رأى الله عز وجل أو رأى أنه يكلمه فإنه يدخل الجنة وينجو من هم كان فيه إن شاء الله تعالى.

واحتج المانع بأنه لو كان رؤيته في المنام جائزة لجازت في اليقظة في دار الدنيا. والجواب: أن الشرع منع من رؤيته في الدنيا ولم يمنعه في المنام، وروى الحافظ شيرويه[3] في كتاب التجلي في المنامات، عن أبي الحسين بن محمد الضرير القزويني قال: يجوز رؤية الله تعالى في المنام كما تجوز رؤيته في الجنة؛ لأن الروح التي ترى ذلك

---

(١) الحديث روى بألفاظ كثيرة مختلفة ومتقاربة منها: ما رواه البخاري في صحيحه (٣٩٨/٨) ح (٦٩٨٣) عن أنس رضي الله عنه، مرفوعًا: «الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة» وطرفه في ح (٦٩٩٤) باللفظ الذي أورده المؤلف هنا، وانظر صحيح مسلم (١٧٧٣) ح (٢٢٦٣، ٢٢٦٤)، وسنن أبي داود (٢٨٠/٥).

(٢) هو الإمام شيخ الإسلام محمد بن سيرين البصري أبو بكر الأنصاري (٣٣- ١١٠هـ)، مولى أنس ابن مالك، إمام وقته في علوم الدين بالبصرة تابعي اشتهر بالحديث وتعبير الرؤيا.
من مصنفاته: تعبير الرؤيا، منتخب الكلام في تفسير الأحلام. انظر: الأعلام (١٥٤/٦)، سير أعلام النبلاء (٦٠٦/٤)، البداية والنهاية (٢٦٧/٩).

(٣) هو: شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو (٤٤٥: ٥٠٩هـ) المحدث العالم الحافظ المؤرخ، أبو شجاع الهمذاني.
من مصنفاته: «حكايات المنامات» المشار إليه هنا، تاريخ همذان، فردوس الأخبار بمأثور الخطاب، وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٢٣/٤)، سير أعلام النبلاء (٢٩٤/١٩)، الأعلام (١٨٣/٣).

والروح لطيفة كلطافة أهل الجنة فى الجنة، وقد ذكر رؤية الرب جل وعلا أهل الرؤيا فى كتبهم وهو أفضل مسألة من مسائلهم محمد بن سيرين وغيره.

وإنما لم يجوز الرؤية فى المنام من لا يجوزها فى الجنة، وهو قول المبتدعة والجهال من المذاهب، ثم ساق الحافظ ذكر من رأى الحق سبحانه وتعالى فى المنام من الأئمة فذكر عددًا كثيرًا فى نحو جزء وسط، وبالغ ابن الصلاح فى الإنكار على من يدعى ذلك، وقال النووى فى شرح مسلم: قال القاضى عياض: اتفق العلماء على جواز رؤية الله تعالى فى المنام وصحتها، وإن رآه الإنسان على صفة لا تليق بجلاله من صفات الأجسام؛ لأن ذلك المرئى غير ذات الله تعالى، ولا يجوز عليه التجسيم، ولا اختلاف الحالات بخلاف رؤية النبى ﷺ فى النوم فكانت رؤيته تعالى فى النوم كسائر أنواع الرؤيا من التمثيل والتخييل.

قال القاضى أبو بكر: رؤية الله تعالى فى النوم أوهام وخواطر فى القلب بامتثال لا يليق به سبحانه وتعالى عنها، وهى دلالات الرأى على أمور مما كان ويكون كسائر المرئيات، وقال غيره من أهل هذا الشأن: وإذا قام الدليل للعابر فى رؤية البارى أنه هو المرئى لا تأويل له غيره كانت حقًّا وصدقًا لا كذب فيها، لا فى قول ولا فعل.

وقال الغزالى فى بعض مؤلفاته: السمع يجوز إطلاق ذلك فى حق الله تعالى ونحن نقول: بجواز إطلاق كل لفظ فى حق الله تعالى صادق ولا نمنع منه إذا كان لا يوهم الخطأ عند السمع، وهذا لا يوهم رؤية الذات عند الأكثرين لكثرة تداول الألسنة؛ فإن فرض شخص توهم عنده خلاف الحق فلا ينبغى أن يطلق معه القول بل يفسر له معناه، كما يجوز لنا أن نقول: إنا نحب الله ونشتاق إليه ونريد لقاءه، وقد يسبق إلى فهم قوم من هذه الإطلاقات خيالات فاسدة، فيراعى فى هذا حال المخاطب فيطلعه حيث لا إبهام ويجب الكشف عند الإبهام، قال: وعلى الجملة يعود الخلاف إلى إطلاق اللفظ وجوازه بعد حصول الاتفاق على المعنى أن ذات الله تعالى غير مرئية وأن المرئى مثال، فظن من ظن استحالة المثال فى حق الله تعالى خطأ، بل يضرب الله الأمثال لصفاته وهو منزه عن المثل. انتهى.

(م): السعيد من كتبه فى الأزل سعيدًا، والشقى عكسه ثم لا يتبدلان، ومن علم موته مؤمنًا فليس بشقى.

(ش): اختلف فى أن السعادة والشقاوة هل يتبدلان فيمكن أن يكون شخص سعيدًا ثم ينقلب، والعياذ بالله تعالى، شقيًّا وبالعكس، فذهب قوم إلى أنهما يتبدلان وعزى إلى

أبى حنيفة وأكثر أهل الرأى والمعتزلة، فمن أتى بخصال الإيمان فى الوقت كان مؤمنًا على القطع ولا يراعى فى ذلك العاقبة.

وذهب آخرون: إلى أنهما لا يتبدلان ومن هؤلاء من ضم إليهما الأجل والرزق، وذهب قوم إلى أن لله كتابين سوى أم الكتاب يمحو منهما ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب لا يغير منه شيء وهذا يروى عن ابن عباس، ومجاهد وغيرهما، ونزلوا على قوله تعالى: ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب**﴾ [الرعد: ٣٩]، وأم كل شيء أصله فكان الكتاب الذى لا يغير منه شيء هو الأم والكتابان الأخيران يقبلان التغيير، والمختار عند المصنف القول الثانى وقال: إن كلام الشافعى، رضى الله عنه، فى خطبة الرسالة يقتضيه حيث قال: وأستهديه بهداه الذى لا يضل من أنعم به عليه.

وفروعه فى الحج وغيره يدل عليه، قال علماؤنا: السعيد من ختم له بالحسنى والشقى مقابله، ولن ينفع من ساءت خاتمته تقدم قناطير من إيمان ولينتفع من حسنت خاتمته وقدم حبة خردل من إيمان، والكتاب والسنة يدلان على ذلك، قال الله تعالى: ﴿**إن فى ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود وما نؤخره إلا لأجل معدود**﴾، إلى قوله:﴿**غير مجذوذ**﴾ [هود: ١٠٣- ١٠٨]، وإنما أراد بالشقى من مات على كفره وبالسعيد من مات على إيمانه، فحكمه بعد ذلك على التعيين بما تقتضيه الموافاة، وذكر الواحدى من رواية ابن عمر عن النبى ﷺ قال: «يمحو الله ما يشاء ويثبت إلا السعادة والشقاوة والموت» فهذا إن صح فهو[1] نص.

وصح من حديث عائشة رضى الله عنها لما قالت فى الصبى الميت: عصفور من عصافير الجنة لم يدركه ذنب، فقال النبى ﷺ: «أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلاً وهم فى أصلاب آبائهم، وخلق النار وخلق لها أهلاً فى أصلاب آبائهم[2]»، فإن قيل: فإذا كان الأمر قديمًا فما فائدة الإيمان؟ قلنا: هذا قد سئل عنه النبى ﷺ لما سئل عن القدر ففى صحيح مسلم عن سراقة أنه قال: يا رسول الله، أخبرنا عن ديننا هذا كأنا خلقنا له الساعة فى أى شيء نعمل: أفى شيء ثبتت فيه المقادير وجرت فيه الأقلام أم فى أمر مستأنف؟ قال: «بل فيما ثبت فيه المقادير وجرت فيه الأقلام»، قال سراقة: ففيم العمل؟ قال رسول الله ﷺ: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»، وفى رواية:

---

(١) حديث ضعيف: فيه محمد بن جابر اليمانى، وهو ضعيف من تعمد كذب، والحديث رواه الطبرانى فى الأوسط (٤٣/٧)، مجمع الزوائد (٤٣/٧)، الدر المنثور (٦٦/٤)، تفسير القرطبى (٣٢٩/٩).

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه (٢٠٥٠/٤)، (٢٦٦٢)، وأحمد فى المسند (٢٠٨/٦).

«أما من كان من أهل السعادة فيصير لعمل أهل السعادة، وأما إن كان من أهل الشقاوة، فيصير لعمل أهل الشقاوة»، ثم قرأ: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى﴾ [الليل: ٥- ٧][1]، فبين أن ما قدره يكون بالأسباب التى قدرها كما يقدر المريض العافية بالأدوية التى قدرها.

قال البيهقى: ويصدق ذلك من القرآن: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ [الشمس: ٨]، فدل على أن العبد إنما يتيسر لما خلق له، وأن التيسير إنما هو للحق الملك فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون، ويشبه أن يكون إنما يعتدوا بهذا النوع لتعلق حقوقهم بالباطل المغيب عنهم فلا يتكلوا على ما يظهر من أعمالهم ورجائهم الظاهر البادى لهم فيرجون به حسن أحوالهم الخوف والرجاء مدرجًا العبودية، فإن قلت: فما تقول فى حديث ابن مسعود عن الصادق المصدوق صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع.... [2]» الحديث.

قلت: هو من أوضح أدلتها إذ فيه: «ثم يؤمر بأربع كلمات يكتب اسمه وأجله وعمله وشقى أو سعيد»، فدل على أن هذه الأمور لا تتبدل ولا اعتبار بالأعمال بعدها، وأن الاعتبار بما يختم عليه، وأنه إنما يختم بما سبق كتابه فإن قلت: كيف سماه عمل أهل الجنة؟.

---

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (٤/٢٠٣٩) ح (٢٦٤٧)، وأبو داود فى سننه (٥/٦٨، ٦٩)، الترمذى فى سننه (ح ٢٣٤١)، وقال: حسن صحيح.

(٢) رواه البخارى فى صحيحه (٤/٤١٥) ح (٣٢٠٨)، (٧/٢٧١) ح (٦٦٠٧)، ورواه مسلم فى صحيحه (٤/٢٠٣٦) ح (٢٦٤٢)، وأبو داود فى سننه (٥/٨٢)، الترمذى فى سننه (٤/٤٤٦)، البيهقى فى سننه (٧/٤٢١)، (١/١٣٨).

قال القرطبى: قال أبو محمد عبد الحق: اعلم أن سوء الخاتمة أعاذنا الله منها، لا تكون لمن استقام ظاهره وصلح باطنه، ما سمع بهذا ولا علم به، والحمد لله، وإنما تكون لمن كان له فساد فى العقل، أو إصرار على الكبائر، وإقدام على العظائم. فربما غلب ذلك عليه حتى ينزل به الموت قبل التوبة، فيصطلمه الشيطان عند تلك الصدمة ويختطفه عند تلك الدهشة، والعياذ بالله ثم العياذ بالله، أو يكون ممن كان مستقيمًا، يتغير عن حاله ويخرج عن سننه، ويأخذ فى طريقه، فيكون ذلك سببًا لسوء خاتمته وشؤم عاقبته، كإبليس الذى عبد الله فيما يروى ثمانين ألف سنة، وبلعام بن باعوراء الذى آتاه الله آياته فانسلخ منها بخلوده إلى الأرض، واتباع هواه، وبرصيصا العابد الذى قال الله فى حقه: ﴿كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر﴾ [الحشر: ١٦]. انتهى.

انظر: التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبى (ص٤٢ وما بعدها).

قلت: جاء فى رواية فى الصحيحين: «فيما يبدو للناس»، وفى جامع الترمذى مرفوعًا: «فرغ ربك من العباد فريق فى الجنة وفريق فى السعير»، وأما قوله تعالى: ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت**﴾ [الرعد: ٣٩]، فقيل: مخصوصة بما ذكرناه لقوله بعدها: ﴿**وعنده أم الكتاب**﴾ والظاهر أنها غير مخصوصة مع قولنا: بعدم تبدل السعادة والشقاوة؛ لأنه سبحانه أخبر بأنه (يمحو ما يشاء ويثبت)؛ لأنه يمحو كل شيء ويثبته حتى يدعى التخصيص، والكلام فى أن السعادة والشقاوة هل يشاء محوهما أو لا؟ فإذا قلنا: دخلا تحت المشيئة صح التخصيص؟ وقيل: المراد به النسخ وإذا ثبت ذلك (فأم الكتاب) أصله وهو الذى فى الأزل فى علم الله تعالى، وذلك لا يتغير ولا يتبدل، وأما ما فى الكتابين الآخرين فيقبلان المحو والإثبات فقوله: من كتبه فى الأزل، أشار به إلى أم الكتاب؛ لأنه الذى فى الأزل، وأما اللوح المحفوظ فحادث يمحو الله ما يشاء ويثبت.

وكذلك الكتاب الآخر الذى أشار إليه ابن عباس، وقال والد المصنف: من آمن ثم ختم له بالكفر، والعياذ بالله، لم ينفعه ما مضى بالإجماع، لكن هل نقول: إن ذلك الإيمان الذى تقدم منه لم يكن إيمانًا أو أنه أحبط بعد أن كان إيمانًا؟ والأول قول الأشعرى، والأقرب الثانى، وقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا ثم كفروا**﴾ [النساء: ١٢٧]، ولكن مع هذا قد ينزل لعدم النفع منه منزلة المعدوم فيصح نفيه مجازًا على أن الأول قريب أيضًا، وحديث: «إن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة»، فيما يبدو للناس قد يشهد له، والناس للعموم فيدخل فيه العامل وغيره، والله أعلم، بالعبد منه بنفسه، فقد يكون الشخص يعتقد اعتقادًا جازمًا عنده، وتلبس عليه بنفسه والله سبحانه وتعالى يطلع على أن ذلك الاعتقاد غير جازم أو جازم غير مطابق أو جازم مطابق ولكن قاربه ما يفسده، فنسأل الله العافية فالخواطر القلبية كأمواج البحر لا يعلم دسائسها إلا الله والنفس لا يعلم منها إلا القليل.

(م): وأبو بكر رضى الله عنه ما زال بعين الرضا.

(ش): هذه عبارة الشيخ الأشعرى، وهى واضحة لما سبق من عدم التبدل فى السعادة والشقاوة، وظن بعض الحنفية أن الأشعرى يقول: إنه كان مؤمنًا قبل البعث وليس كذلك، ومعنى قوله: لم يزل بعين الرضا أنه بحالة غير مغضوب فيما عليه لعلم الله سبحانه وتعالى؛ لأنه سيؤمن ويصير من خلاصة الأبرار، وهذا كما أنه إذا تلبس عبدك بعصيانك وأنت تعلم أنه سيعود إلى طاعتك ويصير من أخصائك فإنه فى حال بعده على تعيين الرضا منك ولا تنقم عليه فعله ذلك لعلمك بما يئول إليه حاله، وهذه العبارة المحفوظة عن الأشعرى فى حق الصديق، رضى الله عنه، لم يحفظ عنه فى حق غيره،

وكان الشيخ السبكى، رحمه الله، يقول: إنه لم يثبت عنه حالة كفر بالله تعالى وكان يقول: العمل حاله فيهما البعث كحال زيد بن عمرو بن نفيل[1] وأقرانه، وبهذا يعلم السر فى تخصيص الصديق، رضى الله عنه، بالذكر عن غيره من الصحابة.

وجاء عن سفيان الثورى، رضى الله عنه، أنه قال: (ما أحب الله عبدًا فأبغضه، وما أبغضه فأحبه، وإن الرجل ليعبد الأوثان وهو عند الله سعيد)، رواه أبو نعيم فى الحلية، قال المحب الطبرى فى (أحكامه) يشير إلى ما تختم له السعادة؛ لأن شقاوته عند الله حال عبادته غيره، نعوذ بالله من الخذلان، فكفى بإبليس غيره، فإنه كان فى الملائكة بالمكانة الرفيعة فى الظاهر قبل خلق آدم ﷺ ثم بدا له ما لم يكن يحتسب ﴿**فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون**﴾ [الأعراف: ٩٩]، نسأل الله حسن الخاتمة.

(م): والرضى والمحبة غير المشيئة والإرادة، فلا يرضى لعباده الكفر ولو شاء ربك ما فعلوه.

(ش): اختلف أصحابنا فى أن الرضى والمحبة هل هى الإرادة؟.

فذهب الجمهور، كما قاله الآمدى، إلى أنهما الإرادة، وذهب الباقون إلى المغايرة وهو ما أورده المصنف، واحتجوا بأن الله تعالى يريد الكائنات ومن جملتها الكفر والفساد فيكون مريدًا له، فلو كانت الإرادة هى المحبة والرضا لكان البارى سبحانه وتعالى محبًا للفساد وراضيًا للكفر وهو محال لقوله تعالى: ﴿**والله لا يحب الفساد**﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله تعالى: ﴿**ولا يرضى لعباده الكفر**﴾ [الزمر: ٧]، وأجاب الأولون بأنه لا يرضى الكفر دينًا شرعًا بل يعاقب عليه أو لحمل العباد على الموفقين للإيمان، ولهذا شرفهم بالإضافة إلى نفسه كقوله: ﴿**عينا يشرب بها عباد الله**﴾ [الإنسان: ٦]، وهو مخصوص للطائعين، وإنما غاير من غاير بينهما لأجل أن المعتزلة احتجوا بالآيات على أن الأمر والإرادة سيان، وعندنا متغايران التزم بعض أصحابنا فى الجواب أنه يريد الكفر ولا يرضاه ولا يحبه، ففرقوا بين الرضى والمحبة والإرادة.

لذلك قال الشيخ أبو إسحاق فى كتاب الحدود: والإرادة والمشيئة والرضى والمحبة بمعنى واحد، وإذا قلنا: إنه راض أو محب أو راحم، فمعناه يريد الإنعام عليهم وإدخالهم

---

(١) هو: زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى القرشى العدوى، أحد الحكماء، وهو ابن عم عمر ابن الخطاب، لم يدرك الإسلام، وتوفى قبل الهجرة سنة ١٨ ق هـ. كان يكره عبادة الأوثان، ولا يأكل مما ذبح عليها، فكان يعبد الله على دين إبراهيم فى مكة، وهو نصير المرأة فى الجاهلية كان عدوًا لوأد البنات. انتهى.

الجنة، وهكذا الكراهة والغضب يرجع إلى إرادة الانتقام[1]، وإنما يصفه كذلك؛ اتباعًا لقوله تعالى: ﴿**يريد الله ليبين لكم**﴾ [النساء: ٢٦]، ﴿**فعال لما يريد**﴾ [البروج: ١٦]، ﴿**ولو شاء الله ما فعلوه**﴾ [الأنعام: ١٣٧]، ﴿**رضى الله عنهم ورضوا عنه**﴾ [البينة: ٨]، ﴿**يحبهم ويحبونه**﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿**ولكن كره الله انبعاثهم**﴾ [التوبة: ٤٦]، ﴿**غضب الله عليهم**﴾ [الفتح: ٦]، وقيل: الرضى والمحبة معنى زائد على الإرادة، فكل رضى إرادة ولا ينعكس، وعلى هذا فالمعاصى بإرادته لا برضاه ومحبته، ويكون الرضى والمحبة من صفات الفعل لا من صفات الذات، ويكون معنى المحبة من الله تعالى بعبده إحسانًا مخصوصًا من جملة النعم.

(م): هو الرزاق.

(ش): الرزاق فى الحقيقة من فعل الرزق وهو الله تعالى؛ كما قال: ﴿**إن الله هو الرزاق**﴾ [الذاريات: ٥٨].

(م): والرزق ما ينتفع به ولو حرامًا.

(ش): أى خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا: لا يكون الرزق إلا حلالاً، ومنعوا كون الحرام رزقًا للعبد من الله تعالى بناء على أصلهم فى التقبيح العقلى وفسروا الرزق بما يملكه المرزوق وعلى قولهم يحتاج إلى رازق آخر لا سيما فى زماننا الذى الغالب فيه الحرام فيلزمهم أن من لم يأكل فى عمره إلا الحرام قد مات ولم يرزقه الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿**وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها**﴾ [هود: ٦]، ويلزمهم أن الدواب لا ترزق؛ لأنها لا تملك، فلهذا فسر أصحابنا الرزق بما ينتفع به سواء كان ملكًا له أم لا، مباحًا أو حرامًا؛ فإن العرف شائع بأن ما ينتفع به الحيوان فهو رزقه وما لم ينتفع به فليس برزقه وإن كان مملوكًا له بل رزق مِن انتقل إليه وانتفع به، فثبت أن اسم الرزق دائر مع النفع به وجودًا وعدمًا فوجب أن يكون هو مدلوله.

تنبيهات: الأول: وقع فى بعض المجالس على لسان المعتزلة: الرزق مأمور بالإنفاق منه ولا شيء من المأمور به بحرام، ينتج أن الرزق ليس بحرام، والمقدمة الأولى دليلها قوله تعالى: ﴿**وأنفقوا مما رزقناكم**﴾ [البقرة: ٢٥٤]، والثانية: دليلها الإجماع، وحل هذه النكتة: أن الأولى فاسدة من جهة عدم التسوير بكل فلم يصح الإنتاج.

---

(١) فى الأصل «الإنعام» وأثبتنا ما يوافق المعنى.

الثاني: الرزق في إطلاق لسان الشرع على ما هو أعم من ذلك؛ ولهذا أطلق على العلوم والمواهب رزق، قال القرطبي: وفي السنة عند المحدثين السماع رزق يعنون به سماع الحديث، قال: وهو صحيح.

قلت: ويدخل ذلك في عبارة الأصحاب، فكل ما صح الانتفاع به فهو رزق، وهو مراتب أعلاها ما ذكرنا، وجعل القرطبي أعلاها ما يتغذى به، ولهذا اقتصر أبو منصور في عقيدته عليه، فقال: الرزق ما وقع الاغتذاء به، ولا شك أن لفظ الرزق يطلق ويراد به ما أباحه الله تعالى للعبد أو ملكه إياه.

ولقوله تعالى: ﴿**ومما رزقناهم ينفقون**﴾ [البقرة: ٣]، وقوله عليه السلام: «جعل رزقي تحت ظل رمحي[1]»، ويطلق ويراد به ما يتغذى به لقوله تعالى: ﴿**وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها**﴾ [هود: ٦]، والأول هو الحلال، والثاني حرامًا، وقال الإمام في «الرسالة النظامية»: الرزق ينقسم إلى حلال وحرام وإلى ما لا يتصف بشيء منها كرزق البهائم، فأثبت واسطة.

(م): بيده الهداية والإضلال.

(ش): أهل الحق على أنه تعالى بيده الهداية والإضلال، كما قال تعالى: ﴿**يضل من يشاء ويهدي من يشاء**﴾ [النحل: ٩٣][2]، وهي من فروع خلق الأفعال، والمعتزلة على منعهم بناء على أن العبد خالق وأن الهداية لا يصح أن تنسب إلى الحق إلا بمعنى أنه أعان عليها بخلق القدرة، وأن الله تعالى لا يضل أحدًا وأنه لو أضله لظلمه، وإنما الضال أضل نفسه، والكتاب والسنة مشحونان بالرد عليهم، وقد قال تعالى: ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء**﴾ [القصص: ٥٦][3]، فسلبها عنه وأثبتها للباري، وقال تعالى: ﴿**وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة**﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقال: ﴿**صم بكم عمي**﴾ [البقرة: ١٨].

قال الأئمة: سد عليهم أبواب الهدى، فإن الهدى يدخل إلى العبد من ثلاثة أبواب: بما يسمعه بأذنه ويراه بعينه ويعقله بقلبه، وقال تعالى: ﴿**ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا**﴾ [الكهف: ٢٨]، والمعتزلة يتأولون ذلك على أنه يهدي ويضل بفعل الألطاف أو منعها، ثم إذا قيل لهم: منع الألطاف إما أن يوجب الضلال فيلزمكم المحذور كما لو

(١) هذا طرف من حديث: أخرجه عن ابن عمر، رضي الله عنهما، الإمام أحمد في المسند (٢/٥٠، ٩٢)، وأبو شيبة في المصنف (٥/٣١٢).

(٢) وساقط من الأصل، قوله تعالى: ﴿ويهدي من يشاء﴾.

(٣) وساقط من الأصل، قوله تعالى: ﴿يهدي﴾.

كان هو الخالق له، أو لايوجبه، فلا يؤثر، قالوا: منع اللطف واسطة بين ما ذكرتم وهو أنه مرجح للضلال غير موجب له، وإنما الموجب له اختيار العبد وفعله، وحينئذ يقال لهم: الموجب له فعل المكلف وحده أو مع منع اللطف، الأول باطل؛ لأنه إنما فعل شيئًا يرجح وقوعه فاستحال استقلاله به بعد ذلك، فتعين الثانى وهو أن الموجب فعل العبد مع منع اللطف فيلزمكم إيقاع المقدور بين قادرين، وإن لم ينسب إلى الله عز وجل من الجور الذى يفرون منه تعذر تأثيره فى الفعل بمنع اللطف، أو يقال لهم: العبد هو الموجب الكامل للفعل أو يشاركه فيه منع اللطف ويعود ما ذكرنا، وهذا تحقيق مع المعتزلة فى البحث وتضييق لخناقهم.

ومن غريب ما وقع فى الآية الأخيرة أن الزمخشرى لما رآها قاصمة لأصله قال: قد قطع الله وهم المجبرة بقوله: ﴿واتبع هواه﴾ [طه: ١٦]، يعنى: لما عطف بالواو ولم يعطف بالفاء، وهو يعنى بالمجبرة أهل السنة، وهو فى هذا متابع لابن جنى؛ فإنه ذكره فى كتابه «المحتسب» وقال بأن المطاوعة لا تكون إلا بالفاء نحو: كسرته فانكسر، قال: ومن هذا تبين فى قوله: ﴿أغفلنا﴾ أن المراد: صادفنا قلبه خاليًا، كما يقال أبخلته وأجبنته، وليس المعنى جعلناه غافلاً، وإلا لقيل: فاتبع هواه بالفاء، ونحن نقول: قطع الله وهم القدرية بقوله: ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾ [الكهف: ٢٨]، وبما تلوناه من الآية، والمعنى: ولا تطع شقيًّا خلقنا من الإغفال واتبع هو هواه بالإغفال، فالإضلال من الله تعالى، واتباع الهوى من العبد.

ونقول لابن جنى والزمخشرى: ليس اتباع الهوى مطاوعًا لـ«أغفلنا» بل المطاوع لـ«أغفلنا» غفل، وإن فعل المطاوعة لا يجب عطفه بالفاء بدليل قوله: ﴿فاستجبنا له فنجيناه﴾ [الأنبياء: ٧٦]، وفى موضع آخر: ﴿فاستجبنا له ونجيناه﴾ [الأنبياء: ٨٨].

(م): خلق الضلال والاهتداء وهو الإيمان.

(ش): كما أنه سبحانه بيده الهداية والإضلال فهو الخالق لهما وهما من فعله وخلقه، وإنما ينسبان إليه من هذه الجهة، وقد قال تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

قال البيهقى: وهذه الآية كما هى حجة فى الهداية والإضلال فهى حجة فى خلق الهداية والضلال؛ لأنه قال: يشرح ويجعل، وذلك يوجب الفعل والخلق والهداية عندنا حقيقة فى الاهتداء وهو الإيمان، فكل ما صار المكلف به مؤمنًا فهو الهداية وما لا يصير فليس بهداية، كما قال تعالى: ﴿من يهد الله فهو المهتدى﴾ [الأعراف: ١٧٨].

وقد تكون الهداية بمعنى الدعوة كقوله تعالى: ﴿**وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم**﴾ [الشورى: ٥٢]، وبهديه لا يصير مهتديًا بدليل قوله تعالى: ﴿**إنك لا تهدى من أحببت**﴾ [القصص: ٥٦]، وكذا قوله: ﴿**وأما ثمود فهديناهم**﴾ [فصلت: ١٧]، وعند المعتزلة: أن الهداية حقيقة فى هذا الثانى وأن الله تعالى هدى الكافر بأن نصب له ما يصير به مهتديًا كما تقول: هديت زيدًا الطريق، إذا جعلت الاهتداء له بإرشادك وإن لم تكن خالقًا، فكذلك الله تعالى يهدى الكافر لكنه ما اهتدى وأضل عنه، وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿**وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى**﴾ [فصلت: ١٧].

ويدل على أنه ليس حقيقة فى هذا الثانى نفيه فى قوله تعالى: ﴿**ليس عليك هداهم**﴾ [البقرة: ٢٧٢]؛ لأن دعاءهم كان واجبًا عليه وإنما الذى لا يجب عليه خلق الإيمان فى قلوبهم، ورد عليهم أصحابنا بأن الهدى ضربان: هدى دعاء وبيان، وهدى إرشاد وعرفان، فالذى حصل لثمود الأول لا الثانى وإلا استحال تخلف أثره عن مؤثره ومخالفة خبره لخبره، وقد قال تعالى: ﴿**من يهد الله فهو المهتدى**﴾ [الأعراف: ١٧٨].

قال: ﴿**أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقال: ﴿**فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام**﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فدل على أن الهدى الذى هو الإرشاد خاص بالمؤمنين، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿**والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء**﴾ [يونس: ٢٥]، فخص الهداية وعم الدعوة فدل على أن الهدى بفضله والضلال بقدره كل ذلك مستند إلى سابق علمه، وهذا من القواصم للمعتزلة.

وقوله[1]: إنه لم يضلهم إلا بعد أن أضلوا أنفسهم، مردود؛ فإن إضلالهم أنفسهم مكسوب لهم، فهو مخلوق لله تعالى على ما عرف؛ ولأنه إذا قيل فى العرف: فلان هداه لم يتبادر الذهن إلى غير خلق الهدى الإرشادى وكذلك إذا قيل: أضله الله، والتبادر إلى الفهم علامة الحقيقة، وذكر الآمدى: أن الخلاف فى هذه المسألة لغوى لا معنوى.

(م): والتوفيق خلق القدرة الداعية إلى الطاعة، وقال إمام الحرمين: خلق الطاعة.

(ش): اختلف أئمتنا فى معنى التوفيق؛ فقال الأشعرى وأكثر الأصحاب: خلق القدرة على الطاعة، أى يهيئه لموافقة أمر الله، وقال إمام الحرمين: خلق الطاعة فإن بها تصير موافقًا للأمر، وإنما صار إلى ذلك؛ لأنه رأى أن القدرة الحادثة لا تؤثر فى متعلقها فلم يكن لها أثر فى حصول الوفاق والامتثال.

---

(١) قوله: «وقوله» أى: قول المعتزلى.

قال الآمدى: والأول أوفق للوضع اللغوى، إذ الموافقة إنما هى بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة ضرورة حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه وإن لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة فى الاتحاد، وإنما خالف الإمام لعدم تأثير القدرة فى الطاعة لكنه أبعد عن الوضع اللغوى من حيث إن الطاعة بها الموافقة لا التهيؤ للموافقة، والبحث لفظى.

(م): والخذلان ضده.

(ش): أى: فيجىء الخلاف فى أنه خلق القدرة على المعصية وخلق المعصية، والأول أوفق للعرف اللغوى؛ فإنه لغة: المنع من درك المراشد، وخلق القدرة على الكفر إذا قارن الكفر مانعًا من درك المراشد فكان ذلك خذلان.

(م): واللطف ما يقع عنده صلاح العبد أخرة.

(ش): اللطف فى عرف المتكلمين كما قاله الآمدى ما يقع صلاح المكلف عنده بالطاعة والإيمان دون فساده بالكفر والعصيان، واختلفوا فيما وراء ذلك، فقالت المعتزلة: إنه لا يتخصص بشىء دون شىء، بل كل ما علم الله أن صلاح العبد فيه فهو لطف به، ثم قد يكون ذلك بفعل الله تعالى بخلق القدرة للعبد وقد يكون من فعل المكلف نفسه كنظره لما يجب عليه، ويوصله إلى تحصيله، وإليه ميل القاضى أبو بكر بل ذهب الأشعرى وأكثر أئمتنا إلى أنه مخصوص بشىء، وهو خلق القدرة على فعل الصلاح والإيمان والطاعة، قال: والبحث فيه لفظى.

(م): والختم والطبع والأكنة: خلق الضلال فى القلب.

(ش): لما سبق فى الهداية وخلاف المعتزلة أيضًا، والتزموا أن يكون تعالى قد هدى من أضله؛ لأنه دعاه وبين له فعد الجبائى، وابنه إلى أنه سِمَةٌ على القلب يعلم الله تعالى بها الملائكة حال الكفار فيذموهم ويلعنوهم، فيكون ذلك سببًا للكفر، وقال الكعبى: على معنى قطع اللطف عن الكفار فإنه علم عدم إيمانهم وهذا لا يخرجهم عما التزموه من اجتماع الهدى والضلال على واحد، وهو باطل اتفاقًا.

ولنا أن خلق الضلال فى القلوب مانع من الإيمان يعنى: أنه يتعذر الجمع بينهما، والختم والطبع والأكنة فى اللغة موانع على الحقيقة فلا وجه للعدول عنها، وقد قيل لطاوس عن رجل من القدرية: إنه فقيه فقال: إبليس أفقه منه؛ لأنه قال: **﴿رب بما أغويتنى﴾** [الحجر: ٣٩]، والقدرية تقول: لا يغوى الله أحدًا.

وقد روى أصحاب السنن عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المؤمن إذا أذنب ذنبًا كانت نكتة سوداء فى قلبه فإذا تاب ونزع واستعتب صقل قلبه، وإن زاد زادت حتى يغلق قلبه فذلك الران الذى قال الله: ﴿**بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون**﴾ [المطففين: ١٤][(١)]»، قال الترمذى: حسن صحيح.

وقال محمد بن جرير الطبرى: أخبر ﷺ: «إن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلقتها وإذا أغلقتها أتاها حينئذ الختم من قبل الله تعالى والطبع فلا يكون للإيمان إليها مسلك ولا للكفر منها مخلص[(٢)]»، فذلك هو الختم والطبع على ما تدركه الأبصار ليس الأوعية والظروف التى لا يوصل إلى ما فيها إلا بفض ذلك عنها ثم حلها، فكذلك لا يصل الإيمان إلى القلب إلا بعد فضه الختم.

(م): والماهيات مجعولة وثالثها إن كانت مركبة.

(ش): أخذ المصنف هذا من الصحائف فإنه حكى مذاهب:

أحدها: أنها مجعولة، وعزاه للمحققين.

والثانى: المنع، ونسبه للفلاسفة والمعتزلة.

والثالث: التفصيل بين المركبة وغيرها، فالمركبة مجعولة دون البسيطة، وقد أغمض على كثير من الناس حقيقة هذه المسألة والمراد منها، وقد يسر الله تعالى بحلها، فأقول: معنى هذه المسألة أن المعدومات الممكنة قبل دخولها الوجود هل تأثير الفاعل فى جعلها ذوات أو فى جعل تلك الذوات موجودة، وأصل هذا الخلاف يرجع لمسألتين:

إحداهما: الخلاف فى المعدوم هل هو شىء، فإن المعتزلة لما قالوا: إن ماهية المعدوم فى العدم ولا تأثير للصانع فيه إذا أوجده إلا فى إعطاء صنعه الوجود لتلك الماهيات، قالوا: إن الماهيات غير مجعولة بل المجعول جعلها موجودة، وقالوا: لو كانت متجددة لكان تجددها بإحداث محدث لكن وقوعها بالفاعل محال.

وبيانه: أن ما يتحقق بسبب غيره يلزم من فرض عدم ذلك الغير عدم ذلك الأثر، فلو كان الجوهر جوهرًا والسواد سوادًا لأجل سبب منفصل، لزم عند عدم ذلك السبب

---

(١) رواه الترمذى فى سننه (٤٣٤/٥) ح (٣٤٣٣)، بلفظ آخر، أخرجه أحمد فى المسند (٢٩٧/٢)، ابن ماجه فى سننه (١٤١٨/٢)، الحاكم فى المستدرك (التفسير تفسير سورة المطففين، آية: ١٤)، البيهقى فى السنن الكبرى (١٨٨/١٠).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل، أى القرآن لابن جرير الطبرى (٧٨/١).

المنفصل أن يخرج الجوهر عن كونه جوهرًا والسواد عن كونه سوادًا وذلك محال، فامتنع استناد تقرر الماهية إلى جعل جاعل واتحاد موجود.

ومذهب أصحابنا: أن المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت[1]؛ فلهذا صاروا إلى أن الماهيات مجعولة بجعل الله، وقالوا: إن القادر كما يجعل الماهية موجودة فهو يجعل الماهية ماهية، والحجة التى استند إليها المعتزلة فى امتناع وقوع الماهية بالفاعل هى بعينها تقتضى امتناع وقوع الوجود بالفاعل؛ فإنه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم الفاعل ذلك أن يخرج الوجود عن كونه موجودًا وهو محال.

ولأجل ما بيناه من المأخذ استشكل بعضهم مذهب ابن سينا؛ فإنه وافق الفلاسفة على أنها غير مجعولة مع تصريحه بأن العدم ليس بشيء، فقال: وهذا مشكل؛ لأن الماهية إذا لم تكن ثابتة حال العدم استحال أن تكون غير مجعولة؛ لأنها حينئذ إذا صارت ثابتة مع الوجود فى الخارج إن لم يفتقر إلى مؤثر لزم ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر بلا مرجح، وإن افتقرت إلى مؤثر صارت مجعولة والفرض خلافه، ولا مخلص غير هذا إلا بأن يدعى أن المراد من كونه الماهية غير مجعولة: أن جاعل الماهية بعينه الجاعل لها موجودة، ووجه المذهب الثالث المفصل بين البسيط كالجوهر والمركب كالسواد الملتئم من اللونية ومن مانعية البصر، فالأول: غير مجعول نظرًا إلى نفى حقيقته؛ لأن الجوهر جوهر وجد الغير أم لا، والثانى: مجعول؛ لأنه لا يكون سوادًا بالاعتبار الأعم لذاته بل لمقدماته إذا قطع النقل عن مقدماته لا يكون السواد سوادًا، ولا شك أن الجزاء غير الشكل، فالمركبات إذًا مجعولة.

الثانية: أن الماهيات هل هى مقررة بذواتها أم لا؟ فالجمهور قالوا: أنها ليست متقررة بذواتها فيلزم أن يكون تقريرها بغيرها، والمعتزلة قالوا: إنها متقررة بذواتها فامتنع تأثير

---

(١) قلت: نسب ابن حزم فى «الفصل» القول بأن المعدوم شيء، إلى المعتزلة، ونسب إلى أهل السنة وطوائف من المرجئة كالأشعرية وغيرهم إلى أنه ليس بشيء، وأنكر ابن حزم على من قال: أن المعدوم شيء وأبطل حججهم، واستدل: بأن المعدوم ليس شيء قال: من البرهان على أن المعدوم اسم لا يقع على شيء أصلاً قول الله عز وجل: ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئًا﴾، وقوله تعالى: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا﴾، وقوله: ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديرًا﴾، وقال عز وجل: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ فيلزمهم، ولابد أن كان المعدوم شيئًا أن يكون مخلوقًا بعد، وهم لا يختلفون فى أن المخلوق موجود، وقد وجد وقتا من الدهر فالمعدوم على هذا موجود، وقد كان موجودًا، وهذا خلاف قولهم وهذا غاية البيان فى أن المعدوم ليس شيئًا. انظر: الفصل (٥/٢٧).

الفاعل فى ذلك فاشدد بهذا يديك فلا تجد أحدًا وضحه هكذا، فيظهر به على المصنف مناقضة؛ فإنه ذكر هذه المسألة فيما يجب اعتقاده.

وذكر مسألة المعدوم ليس بشىء فيما لا يضر جهله والصواب الأول؛ ولهذا أشار الإمام الرازى إلى أن القول: بأنها غير مجعولة يلزم منه إنكار الصانع، فقال فى مسألة إثبات الصانع: زعم جمهور المعتزلة والفلاسفة أن تأثير المؤثر يكون فى وجود الأمر لا فى ماهيته، وهو باطل؛ لأن الوجود لا ماهية له، فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير فى الماهية لامتنع أن يكون له تأثير فى الوجود.

(م): أرسل الرب تعالى رسله بالمعجزات الباهرات.

(ش): مما يجب اعتقاده بعثة الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام؛ لما علم بالتواتر من وقوع المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة من الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، ولو لم يرسل الرسل لم تقم حجته على خلقه كما قال تعالى: ﴿**لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾ [النساء: ١٦٥].

وتحقيق هذا: أن حجة الله تعالى على ضربين: خفية يستقل بعلمها، وظاهرة يشاركه فى العلم بها خلقه. فالأولى قائمة على الخلق بدون الرسل؛ لأنه سبحانه حكم عدل، والثانية لا تقوم بدون الرسل وهى أقوى الحجتين وأظهرهما؛ لينقطع عذر الكافر، ثم يترتب على هذا أن العقل لا حكم له؛ إذ لو كان له حكم لما توقف قيام حجة الله تعالى على البعث، والمنكرون للنبوة طوائف من الفلاسفة وغيرهم، لإنكارهم جميع ما يتوقف عليه البعثة ككون الإله مختارًا عالمًا بالجزئيات ونزول الملك والوحى، وإنكارها بقول الأنبياء من الحشر والجنة والعقاب.

ومنهم: البراهمة محتجين بأن ما جاء به النبى إن كان حسنًا فلا حاجة إلى النبى وإن كان قبيحًا فلا يقبله سواء جاء به النبى أم لا، والجواب: إنه قد يوجد فى الحوادث ما لا يحكم العقل فيها بشىء فتحتاج إلى دفع النزاع، وهذا إنما ذكرناه تنزيلاً مع عقولهم وإلا فهم أهون على الله من مكالمتهم.

(م): وخص محمدًا ﷺ بأنه خاتم النبيين.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**خاتم النبيين**﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وفى الصحيحين قوله ﷺ: «لا نبى بعدى[1]»، والإجماع على ذلك، ولم يخالف منه إلا فرقة من الفلاسفة زعموا أن النبوة مكتسبة، وفى هذا القول من الشناعة والخروج من الملة ما يكفر قائله.

---

(١) رواه البخارى فى صحيحه (١٥٣/٥) ح (٤٤١٦) عن مصعب بن سعد، عن أبيه، أن رسول=

وفى «ذم الكلام» للهروى: أنكروا على ابن حبان قوله: النبوة العلم والعمل، وحكموا عليه بالزندقة وهجر وكتب فيه إلى الخليفة فأخرج إلى سمرقند، وأما ما رواه ابن جرير الطبرى فى «تهذيب الآثار»: «غير أنه لا نبى بعدى إن شاء الله»، فهذه الزيادة موضوعة.

قال الحاكم فى «الإكليل»: وضعها محمد بن سعيد المصلوب(١)، ولو صحت فهى محمولة على عيسى ﷺ، وتأولها ابن عبد البر فى «التمهيد» على الرؤيا؛ لأنه لم يبق بعده من أجزاء النبوة غيرها.

(م): المبعوث إلى الخلق أجمعين.

(ش): لقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله ﷺ: «بعثت إلى كل أحمر وأسود(٢)»، والمكلف من الخلق ثلاثة: الجن، والإنس، والملائكة، فأما بعثه للجن فلأنهم قصدوه وسمعوا منه القرآن وأخذوا عنه الشرائع، وقال: «لكم كل عظم وما لم يذكر اسم الله عليه ونهى عن الاستنجاء بالعظم(٣)»، لذلك ذكر الإمام فخر الدين الرازى فى تفسير سورة البقرة الإجماع على شمول رسالته للجن، وأما دخول الملائكة فى دعوته ﷺ؛ فذكر البيهقى فى الباب الرابع من «شعب الإيمان»، أن النبى ﷺ أرسل إلى الجن والإنس دون الملائكة.

ونقله عن الحليمى ولم ينكره، وهى مسألة وقع النزاع فيها بين فقهاء مصر مع فاضل درس عندهم، وقال: لا هم الملائكة ما دخلت فى دعوته فقاموا عليه، وقد ذكر فخر الدين فى تفسير سورة الفرقان الدخول محتجًا بقوله تعالى: ﴿ليكون للعالمين نذيرًا﴾ [الفرقان: ١]، والملائكة داخل فى هذا العموم.

=الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف عليًا فقال: أتخلفنى فى الصبيان والنساء؟ قال: ألا ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون لموسى، إلا أنه ليس نبى بعدى».

ورواه مسلم فى صحيحه (١٤٧١/٣) ح (١٨٤٢)، وابن ماجه (٤٥/١) الترمذى فى سننه (٦٣٨/٥)، البيهقى فى السنن الكبرى (١٤٤/٨) الحاكم فى المستدرك (٥٧٧/٢).

(١) هو: محمد بن سعيد بن حسان بن قيس الأسدى المصلوب، ويقال له: ابن سعد بن عبد العزيز، أو ابن عيينة، وقيل: غير ذلك، كان يضع الحديث، وضع أربعة آلاف حديث، قتله أبو جعفر المنصور مصلوبًا.

انظر: ميزان الاعتدال (٥٦١/٣).

(٢) رواه مسلم فى صحيحه (٣٧٠/١) ح (٥٢١) من حديث جابر بن عبد الله الأنصارى مرفوعًا.

(٣) أخرجه الدارقطنى فى سننه (٥٦/١)، (٧٧/١)، عن ابن مسعود، رضى الله عنه.

(م): المفضل على جميع العالمين.

(ش): لقوله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر[1]» ونقل الإمام فى تفسيره الإجماع عليه، واستثنوه من الخلاف فى التفصيل بين الملك والبشر.

(م): وبعده الأنبياء.

(ش): يتضمن أمرين:

أحدهما: أفضلية نبينا ﷺ على سائر الأنبياء، واحتج بعضهم على أفضلية الأنبياء بقوله تعالى: ﴿**أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾ [الأنعام: ٩٠]، فهو مأمور بالاقتداء بجميعهم، وفعل ما فعلوه ولابد أنه امتثل، والواحد إذا فعل مثل ما فعل الجماعة كان أفضل منهم، قال الطوفى: ويحكى أن هذه المسألة وقعت فى زمن ابن عبد السلام فقال: إنه عليه السلام، كان أفضل من كل واحد منهم؛ لأنه أفضلُ من جميعهم فتمايل جماعة من علماء عصره على تكفيره فعصمه الله منهم، وأما حديث النهى عن التفضيل بين الأنبياء.

فقال البيهقى فى «دلائل النبوة»: إنما هى فى مجادلة أهل الكتاب فى تفضيل نبينا عليه السلام على أنبيائهم؛ لأن المفاضلة إذا وقعت بين أهل دينين مختلفين لم يؤمن أن يخرج أحدهما إلى الأزدراء بالآخر، فيكفر بذلك فأما تطلب ذلك ليعرف الشىء بما هو عليه فالمنع منه، قال: وهذا قول الحليمى وغيره.

الثانى: أن الأنبياء، عليهم السلام، أفضل البشر بعده ﷺ، وهذا مما لا خلاف فيه، وما يعزى إلى بعض الصوفية من تفضيل الولى، فقد تأوله هو وغيره بأن كل نبى ولى قطعًا وهو من حيث إنه ولى أفضل من حيث أنه نبى؛ لأن ولايته وجهته إلى الخلق. وفى هذا من النزاع والشناعة ما لا يخفى.

وقال والد المصنف فى بعض تعاليقه: غلط بعض من ينسب إلى الصوفية فى هذه الأعصار، فزعم أن الولاية أعلى؛ لأنها نسبة العبد من الله تعالى، وهذا جهل من قائله خفى عليه أن النسبة فى النبى ﷺ أكمل، وفى الرسول أكمل، وإنما يصح ما قال هذا الجاهل: لو لم يكن فى الرسول والنبى بعد حصة الولاية كمال آخر، وهيهات قد عمى بصر هذا القائل عن ذلك، فلو نظر إلى خصائص الأنبياء والكمالات الحاصلة لهم فوق

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٧٣/٥، ٢٧٤، ٢٧٥) ح (٤٧١٢)، عن أبى هريرة، رضى الله عنه، من حديث طويل، ومسلم فى صحيحه (١٨٤/١) ح (٣٢٧).

الأولياء لأبصر الأولياء فى الحضيض الأسفل وإن كانوا على خير، وأخذ بحجر الكمال الذى للأنبياء.

(م): ثم الملائكة، عليهم السلام.

(ش): أما تفضيل الأنبياء على الملائكة فهو عقيدة الأشعرى وجمهور أصحابه وهو أحد أقوال أبى حنيفة فيما ذكره شمس الأئمة؛ لإجماع العصمة مع التركيب المعرب للنوائب التى يجب الصبر عليها، والشهوات التى يجب الصبر عنها، ومن أحسن الأدلة قوله تعالى بعد ذكر جماعة من الأنبياء: ﴿**وكلا فضلنا على العالمين**﴾ [الأنعام: ٨٦]، والملائكة من العالمين، فدل على أنهم أفضل منهم، وقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن**﴾ [البينة: ٧، ٨]، وأراد بنى آدم؛ لأن الملائكة لا يجازون، بل هم خدم أهل الجنة.

وقال الشيخ عز الدين: خير البرية، أى خير الخليقة، والملائكة من جملة الخليقة، لا يقال: الملائكة من الذين آمنوا وعملوا الصالحات؛ لأن اللفظ مخصوص فى عرف الشرع بمن آمن من البشر فلا يندرج فيه الملائكة بعرف الاستعمال. انتهى.

وما ذكرنا أحسن؛ ولأن بهم قامت حجة الله على خلقه بخلاف الملائكة حتى قال تعالى: ﴿**ولو جعلناه ملكًا لجعلناه رجلاً**﴾ [الأنعام: ٩]؛ ولأن آدم ﷺ أبا البشر سجد له الملائكة، والمسجود له أفضل من الساجد ثم من الأنبياء من هو أفضل من آدم ﷺ؛ ولأن الناس فى الموقف إنما يستشفعون بالأنبياء لا بالملائكة، وذهب المعتزلة إلى تفضيل الملائكة، واختاره القاضى أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق، والحافظ أبو عبد الله الحاكم، والإمام الرازى فى «المعالم»، وأبو شامة المقدسى من المتأخرين(١).

وقال البيهقى فى «شعب الإيمان»، وقد روى أحاديث المفاضلة بين الملك والبشر، وقال: ولكل دليل ووجه، ثم قال: والأمر فيه سهل، وليس فيه من الفائدة إلا معرفة الشىء على ما هو به، واستفدنا منه أنه لا يجب ذلك فى العقيدة خلاف ما يقتضيه صنيع المصنف، وأن فى المسألة قولاً ثالثًا بالوقف، وإليه صار إلكيا فى تعليقه.

وحكى صاحب التعرف قولاً رابعًا: أن مذهبهم السكوت عن التفاضل بينهم، وقالوا: الفضل لمن فضله الله تعالى وليس ذلك بالجوهر ولا بالعمل، ولم يروا أحد الأمرين أوجب من الآخر بخبر ولا عقل، وليست المسألة بما كلفنا الله تعالى بمعرفة الحكم فيها،

---

(١) قلت: وهو مذهب ابن حزم فى الفصل، وساق ردودًا على ما سبق من الحجج التى ساقها المؤلف، وعلى حجج أخر لم تذكر هنا فلتراجع فى موضعها. الفصل (١٤/٥ وما بعدها).

فليفوض إلى الله تعالى ويعتقد أن الفضل لمن فضله الله تعالى، ونقل بعضهم قولاً خامسًا: أن خواص البشر أفضل من خواص الملائكة وعوام الملائكة أفضل من عوام البشر وعزاه للمحققين، والظاهر أنه تنقيح مناط الخلاف، وإليه يشير كلام المصنف، فإنه جعل المسألة بين الأنبياء والملائكة، لا بين البشر والملائكة.

وقال الإمام أبو المظفر الإسفرايينى فى كتابه التوجيه: اتفقوا على أن العصاة من المؤمنين دون الأنبياء والملائكة، فأما المطيعون فاختلفوا فى المفاضلة بينهم وبين الملائكة على قولين.

وقال ابن يونس فى «مختصر الأصول» بعد ذكر القولين، وقال الأكثرون منا: المؤمن الطائع أفضل من الملائكة، وقال الإمام فى الأربعين: الملائكة، بالسماوية، وقال ابن منير: مذهب أهل السنة أن الرسول أفضل من الملك باعتبار الرسالة لا باعتبار عموم الأوصاف البشرية، ولو كانت البشرية بمجردها أفضل من الملائكة لكان كل بشر أفضل من الملائكة معاذ الله.

وقال الشيخ عز الدين فى (القواعد): إن فاضل بينهم مفضل من جهة تفاوت الأجساد التيهى مساكن الأرواح فلا شك أن أجساد الملائكة أفضل؛ فإن أجسادهم من نور، وأجساد البشر من لحم ودم، وإن فاضل بينهم أرواح البشر، وأرواح الملائكة مع قطع النظر عن الأجساد، فأرواح الأنبياء أفضل.

وقال فى موضع آخر: وأما أرواحهم وإن كانت أعرف بالله وأكمل أحوالاً من أحوال البشر فهم أفضل من البشر، وإن استوت الأرواح فى ذلك فقد فضلوا على البشر بالأجساد، وفضل البشر من نعيم الجنان والنظر إلى الديان، قال: ولا شك أن للبشر طاعات لم تثبت مثلها للملائكة كالجهاد والغزو، ومخالفة الهوى، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والصبر على البلايا والمحن والرزايا، وقد ثبت أنهم يرون ربهم ويبشرهم بإحلال رضوانه عليهم، ولم يثبت مثل هذا للملائكة.

وقال فى موضع آخر: لا يفضل الملائكة إلا هجام بنى التفضيل على حالات توهمها، ولا شك أن القليل من أعمال الأعرف خير من الكثير من أعمال العارف، ثم قال: وليس لأحد أن يفضل أحد على أحد ولا أن يسوى أحدًا بأحد حتى يقف على أوصاف التفضيل والتساوى.

وذكر الإمام فخر الدين: أن الخلاف فى التفضيل بمعنى أنهما أكثر ثوابًا على الطاعات، ورد بذلك احتجاج الفلاسفة على أفضلية الملائكة فإنها نورانية علوية،

والجسمانية ظلمانية سفلية، وقال: هذا لم يلق محل النزاع وهذا يزيل الإشكال فى المسألة.

(م): والمعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة، والتحدى: الدعوى.

(ش): لما قدم الإرسال بالمعجزات احتاج إلى تعريفها؛ ولأن ظهورها طريق إلى معرفة صدق النبى، وسميت بذلك لما فيها من تعجيز الذين معهم التحدى عن المقابلة بمثلها، قال الإمام فى الرسالة النظامية: تسميتها بذلك تجوز، فإن المعجز فى الحقيقة خارق، ولكن سميت بذلك؛ لأنه تبين بها أن من ليس نبيًّا يعجز عن الأتيان بما يظهره الله تعالى على النبى، فقوله: «أمر» جنس يشمل الخارق[1] وغيره، وإنما عبر به لشموله القول والفعل والإعدام؛ لأن المعجز قد يكون إيجادًا وإعدامًا، كما لو تحدى بأن يعدم جبلاً فينعدم، وكمنع إحراق النار.

ولهذا قال بعضهم: فعل أو ما يقوم مقامه؛ لأن العدم ليس بفعل، وقوله: «خارق للعادة» فصل؛ لأنه نزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول، وأما ما لا يكون خارقًا للعادة كطلوع الشمس كل يوم، فلا يكون دالاً على الصدق وإلا لادعى كل كاذب أنه نبى، وألبس علينا النبى والمتنبى، وعلم من إطلاقه أنه لا يشترط فى الخارق أن يكون معينًا.

ونقل الآمدى فيه الاتفاق، وقوله: «مقرون بالتحدى»، أى دعوى النبوة، أى يشترط أن لا تتقدم المعجزة على دعواه ولا تتأخر؛ لتخرج الكرامات؛ لأنها لا تكون مع التحدى، ويخرج الإرهاص، وهو العلامة الدالة على بعثة النبى ﷺ قبل البعثة كالنور الذى ظهر من جبين عبد الله أبى النبى ﷺ، وقوله: مع عدم المعارض، أى يشترط العجز عن الإتيان بمثلها من الخلق ليخرج السحر والشعبذة، وليس المراد عدم مطلق المعارضة، فإنه قد يدعى المعارضة بما لا تصح المعارضة به، بل المراد اشتراط نفى ما يصح أن يكون معارضًا.

قال الآمدى: ووجه اشتراط كون المبعوث إليه متعذرًا عليه المعارضة: أنه لو لم يكن كذلك لكان مساويًا لمن ليس بنبى فى ذلك، ويخرج المعجز عن كونه نازلاً من الله منزلة التصديق، قال: وهل يشترط أن يكون المعارض مماثلاً لما أتى به الرسول؟ ينظر: فإن كان

---

(١) فى الأصل: «خالق» وهو خطأ واضح من الناسخ، وأثبتنا الصحيح.

تحديه بخارق معين وأن أحدًا لا يقدر على الإتيان بالخارق فأكثر أصحابنا اشترطوا المماثلة، والذى اختاره القاضى: أنها غير مشروطة.

قال الآمدى: وهو الحق لتبيين المخالفة فيما ادعاه، وهذا القيد وارد على تعريف المصنف ويرد عليه أيضًا الخارق المكذب كما لو أنطق جمادًا أو أحيا ميتًا، فأخبر أنه كاذب فاجتنبوه فإنه لا يدل على صدقه على الصحيح؛ كما قاله أبو إسحاق الشيرازى، وجزم به إمام الحرمين فى الرسالة النظامية، فلو كان تصديقًا للهزل يخرج هذا، ولعله إنما لم يذكره؛ لأنه يختار قول من قال: إن ذلك لا يقدح؛ لأنه خارق ظهر على وفق دعواه، وكذلك التكذيب من الأمور المعتادة، والحق كما قاله صاحب الصحائف: إنه قادح؛ لأن خلق المعجز لتصديق النبى وهذا ينافيه، وجعل الأبيارى فى شرح البرهان للخارق المكذب صورتين:

أحدهما: أن يدعى أن آيته أن ينطق فينطق بكذبه.

والثانية: أن يتحدى بإحياء ميت فيحيى ويكذبه.

وأما الأولى: فمتفق على أنها لا تكون معجزة؛ لأنه بمثابة ما لو قال الذى أنه رسول: آية صدقه أن يكلم الملك رعيته على خلاف عادته ثم يستدعى ذلك من الملك فيقول: هو كاذب فيما قال، فلا يشك الحاضرون فى كونه لم يصدقه فى نطقه إن كان خارقًا لعادته، وأما الثانية: ففيها نظر؛ إذ يمكن أن يحتج المدعى بأن الخارق قد وجد ولما حيى هذا صار من جملة المعاندين، والمختار أنه لا يكون مصدقًا فى ذلك، وزاد بعضهم قيدًا آخر وهو زمن التكليف؛ لأن ما يقع فى القيامة من الخوارق ليس بمعجز؛ لأن الآخرة ليست دار تكليف، قاله الأستاذ أبو إسحاق.

وقال الأستاذ فى كتاب الحدود: والمعجز كل أمر دل على صدق مدعى النبوة، وقيل: أمر خارق للعادة يظهر على وفق مدعي النبوة زمان التكليف مقترنًا بالتحدى فى دعوى النبوة على جهة الابتداء متضمنًا لتصديقه، ولهذا قلنا: إن المعجز لا يكون ظهوره على أيدى الكذابين؛ لأن المعجز ما دل على الصدق فيستحيل وجوده على يد الكذاب فيخرج بقولنا: يظهر على مدعى النبوة ما يظهر من جنس المعجزات لا على مدعى النبوة، فليس بمعجزة كالكرامات، وخرج بزمن التكليف خرق العادة فى القيامة، قال: ومعنى أن يتحدى بها أن يقول: لا يقدر على ذلك أحد وإن كان فى قدرة أحد ما يظهر على يدى فهاتوا، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قل فأتوا بسورة مثله﴾ [يونس: ٣٨]، ﴿قل فأتوا بعشر سوَر مثله مفتريات﴾ [هود: ١٣]، ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن

على أن يأتوا بمثل هـذا القرآن لا يـأتون بمثلـه﴾ [الإسـراء: ٨٨]، وقولـه: علـى جهـة الابتداء يخرج من مضى فى وقتنا هذا إلى بلد بعيد عن الإسلام وقرأ عليهم وتحداهـم بـه، وادعى النبوة، فلا يدل على صدقه مع وجود الشرائط كلها؛ لأنه ما أتـى بـه علـى وجـه الابتداء.

وقوله متضمنًا لصدقه، يخرج ما لو قال: آية صدقى أن هذه الأسطوانة تتكلم فتكلمت غير أنها قالت: إنه كاذب فلا يدل على صدقه على الصحيح، وقول المصنف: والتحـدى الدعوى، أى دعوى النبوة مخالف ما سبق عن الشيخ أبى إسـحاق فـى تفسـير التحـدى. وقيل: التحدى لغة: المماراة والمنازعة فحصل من كلامه أن شروط المعجـزة أربـع كونهـا خارقة للعادة، والعجز عن الإتيان بمثلها مـن الخلق، واقترانهـا بدعـوى الرسـول، وأن لا تتقدم على دعواه ولا تتأخر، ويعلم مما سبق مـا يزيـد علـى ذلـك، وزاد بعضهـم كونهـا مطابقة لدعواه وأن يحد لها وقتًا قريبًا فتقع فى الوقت الذى حد.

(م): والإيمان تصديق القلب ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين من القـادر، وهـل التلفظ شرط أو شطر؟ فيه تردد.

(ش): الإيمان فى اللغة التصديق، وفى الشرع قال الأشعرى: التصديـق بكـل مـا علـم بـالضرورة مجـيء الرسـول بـه؛ لأن منكـر الاجتهـادات لا يكفـر إجماعًـا، وتابعـه أكـثر المتكلمين كالقاضى أبى بكر، والأستاذ أبى إسحاق، وعلم مـن هـذا أن الإيمـان الشـرعى من قبيل العلوم، والمخالف فيه المعتزلـة فـإنهم جعلـوه مـن قبيـل الأعمـال حيـث فسـروه بالعبادات.

قال الأشاعرة: ولا يكفى مجرد التصديق بالقلب مع القدرة علـى الإقـرار باللسـان ولا ينتفى الكفر إلا بهما؛ لأن القول مـأمور بـه كـالعقد قـال تعـالى: **﴿قولـوا آمنـا باللـه﴾** [البقرة: ١٣٦] الآية.

وقال عليـه الصـلاة والسـلام: «أمـرت أن أقـاتل النـاس حتـى يشـهدوا أن لا إلـه إلا الله[(١)]»، فلابد من العقد والقول جميعًا، وعلى هذا فالتلفظ شـرط لا ركـن، فمـن صـدق بقلبه ولـم يتلفظ بالشهادتين إن عجز عن التلفظ لخرس أو اقـتران منيـة قبـل التمكـن منـه فهو من الناجين، وإن قدر عليه بأن عرض عليه التلفظ وأبـى لـم ينفعـه التصديـق القلبـى بالاتفاق كأبى طالب، وإن لم يعرض عليه أو لم يتفق لـه التلفـظ ومـات مصدقًـا بقلبـه، فالجمهور على أن مجرد التصديق لا ينجيه والحالة هذه، ومال الغزالى إلى أنه ينجيه وقـال:

---

(١) سبق تخريج الحديث.

كيف يعذب من قلبه مملوء بالإيمان، وهو المقصود الأصلى؟ غير أنه لخفائه ينط الحكم بالإقرار الظاهر، وعلى هذا فهو مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن فى أحكام الدنيا، وهذا كما فى المنافق لما وجد منه الإقرار باللسان دون التصديق كان مؤمنًا فى أحكام الدنيا كافرًا عند الله، وهذا هو ظاهر كلام شيخه فى الإرشاد أيضًا.

ومن حجته أن حقيقة الإيمان التصديق وأنه عمل القلب، ومنهم من فصل فقال: من صدق بقلبه ثم اخترم قبل اتساع وقته للتلفظ بالشهادتين فهو محكوم بإيمانه، وأما من صدق بقلبه وطالت مهلته ولم يتلفظ فلا؛ لتفريطه، وينبغى تنزيل كلام الإمام الغزالى على هذا، ويشهد له عبارته فى الاقتصاد حيث قال: من عرف الله بالدليل ومات عقب معرفته حكم له بالإيمان. انتهى.

وذهب أكثر السلف إلى أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، ونقل عن الشافعى، رضى الله عنه، وأبى حنيفة، رحمه الله، وعلى هذا فالتلفظ ركن له وماهية الإيمان مركبة من الثلاثة، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: شرط أو شطر فعلى قول المتكلمين شرط، وعلى قول السلف شطر، ويدل على أن الإقرار جزء الإيمان ظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الإيمان وبأن النبى ﷺ لم يعتبره إلا بها ويجىء من كلام الغزالى السابق:

مذهب ثالث: وهو أن اللفظ واجب من الواجبات الإيمانية لا جزء له، ولا شرط، وحديث جبريل يدل له حيث جعل الإسلام: شهادة وأعمالاً والإيمان تصديقًا واعتقادًا ولم يذكر اللفظ إلا فى الشرائع الإسلامية، واحتج الأولون على أن الأعمال ليست جزءًا من حقيقة الإيمان وإلا لكان تقييد الإيمان بالطاعة متكررًا، وهو باطل، لقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾ [يونس: ٩]، [هود: ٢٣]، [الكهف: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم**﴾ [الأنعام: ٨٢]، ولما صح جعل القلب محلاً للإيمان؛ ولأن من صدق ومات قبل أن يشتغل بطاعة مؤمن بالإجماع؛ ولأن جبريل سأل النبى ﷺ عن الإيمان فأجابه بالتصديق المجرد، وهو قوله: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله»، أى أن تصدق بذلك، والمذكور فى جواب ما هو، يكون كمال الحقيقة المسئول عنها.

وصارت المعتزلة إلى أن الإيمان هو الطاعات أعنى امتثال الواجبات واجتناب المنهيات واحتجوا بنحو ما سبق من إطلاق الإيمان على الأعمال ونحن لا ننكر ذلك، إنما النزاع فى أنه لا يطلق الإيمان إلا ويراد به الأعمال، ولا دليل عليه، وقال الآمدى: الحق فى هذه المسألة غير خارج عن مذهب الشيخ، وهو أن الإيمان التصديق، وأن التصديق من أقوال

النفس أو من ضرورته المعرفة وكأنه يشير إلى أن الخلاف لفظى، وفيه نظر، وفروع هذا الأصل كثيرة.

منها: أن الإيمان هل يقبل الزيادة والنقص أم لا؟، فإن قلنا: حقيقته التصديق المجرد لم يقبلهما، وإن قلنا: التصديق مع العمل قولاً وفعلاً قبلهما؛ لأن القول والفعل جزء الإيمان وهما يقبلان الزيادة والنقص، وقد يقال على الأول: الإيمان هو التصديق الاعتقادى لا العلمى. والاعتقاد يقبل التفاوت قوة وضعفًا أو بحسب قوله: للتشكيك وعدمه.

ومنها: تكفير تارك الصلاة والزكاة والحج ونحوهم، من العبادات مع الاعتراف بوجوبها، إن قلنا: إن هذه الأعمال ركن من الإيمان انتفى بتركها؛ لأن الجملة تنتفى بانتفاء جزأيها، وإن قلنا: ليست ركنًا فيه فهو باق بعدها كما كان قبلها فى حقيقته، وإن فات بتركها كماله الوصفى.

تنبيه: وقع بين جمع من المتأخرين نزاع فى تفسير التصديق المعتبر فى الإيمان هل هو التصديق الذى قسم العلم إليه وإلى التصوير فى علم المنطق وغيره والظاهر: أنه هو، حاصله: إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها، ولهذا يسميه ابن سينا: تسليمًا، وهو يوضح المقصود وأن من جعله مغايرًا للتصديق المنطقى قد وهم، وحصوله للكفار ممنوع، فإن قيل: فعلى هذا يكون من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية فكيف يصح الأمر بالإيمان؟ قلت: باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ودفع الموانع، واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحوه من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم والتيقن ونحوه.

وذكر بعضهم أن التصديق أمر اختيارى وهو نسبة التصديق إلى المخبر اختيارًا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسبه إليه اختيارًا لم يكن تصديقًا، ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم إلا قبول حكم الإذعان إليه.

(م): الإسلام أعمال الجوارح ولا تعتبر إلا مع الإيمان.

(ش): الإسلام لغة: بمعنى الاستسلام، وشرعًا: أعمال الجوارح كما فسره النبى ﷺ فى حديث جبريل عليه السلام، وهو أدل دليل على تغاير بينهما ولا يعتبر إلا مع الإيمان، أى بأن يوجد معه تصديق بالقلب وهذا كقوله فيما سبق فى الإيمان لا يعتبر إلا مع النطق بالشهادتين.

والحاصل: أن وجود كل منهما شرط فى صحة الاعتداد بالآخر، فمن تحقق منه الإيمان القلبى، ولم ينطق بالشهادتين لم يعتد بإيمانه إلا على ما سبق عن الإمام الغزالى، وكذلك من تحقق إسلامه ولم يتصف بالتصديق المعتبر، فلا اعتداد بإسلامه بالإجماع، لكنه يجرى عليه حكم الإسلام عند فرض خفاء العلم بعدم إيمانه، بخلاف الأول ومن هنا نشأ الخلاف فى أن لفظ الإيمان هل يطلق على الإسلام بالوضع الشرعى، وبالعكس حتى يكون اللفظان حقيقة فى كل واحد منهما بالاشتراك أو لا، والصحيح التغاير.

فالإيمان: التصديق وهو عمل القلب وأعمال الجوارح شرط فيه، والإسلام: التزام العمل بالأركان الخمسة وذلك عمل بالجوارح ويشهد لذلك حديث جبريل فإنه لما سأل عن الإيمان، وعن الإسلام أجابه عليه الصلاة والسلام عن كل واحد منهما بحقيقته، وكذلك حديث سعد (قوله يا رسول[1]) الله ﷺ مالك لم تعط فلانًا، فوالله إنى لأراه مؤمنًا فقال ﷺ: «أو مسلم[2]» وأجابوا عن حديث وفد عبد القيس حيث فسر فيه الإيمان بما فسر به الإسلام فى حديث جبريل غير الحج وزاد عطاء والحسن، بأنه إطلاق مجازى لارتباط أداء أحدهما بالآخر، وفى ذلك جمع بين الأحاديث.

ولهذا قال تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم**﴾ [الحجرات: ١٤]، فتبين أنه ليس فى قلوبهم تصديق الرسول ولكنهم أظهروا القبول مخافة ولم يحكوا خلافًا فى أن الإيمان شرط فى الإسلام أو شطر.

(م): والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

(ش): قاله النبى ﷺ فى حديث جبريل، وقصد المصنف الجمع بين الحقائق الثلاثة المذكورة فيه لقوله فى آخره: «هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم» فالإيمان مبدأ والإسلام وسط، والإحسان كمال، والدين الخالص شامل للثلاثة، ومن يحقق مقام الإحسان لم يقع منه عصيان ولا خلل فى الطاعة، فإنه إذا هم بمعصية، وعلم أن الله يراه كف ورجع لحصول البرهان الآجلى عنده، وإنما العبد يزهل عن نظر الله تعالى، أو يكون جاهلاً فيظن أن الله تعالى بعيد منه فيقع فى المعصية، وإذا علم العبد أن سره موضع نظر الله تعالى منه، وجب عليه تصفية سره لمولاه ونفسه مما يكره الله أن يراه حتى يكون

---

(١) فى الأصل هكذا (ورله الرسول) ولعله خطأ من الناسخ، وما أثبتناه موافق للمعنى.

(٢) هذا طرف من حديث رواه البخارى فى صحيحه (١/١٥) ح (٢٧)، طرفه فى ح (١٤٧٨)، ورواه مسلم فى صحيحه (١/١٢٣) ح (٢٣٦، ٢٣٧)، أبو داود فى سننه (٥/٦٠، ٦٢) ح (٤٦٨٣، ٤٦٨٤).

كالمرآة المجلوة لتجلى النظر من الله فيه، وهناك يشرف على مقام القـرب فيصير سمعه وبصره، وجاءته السعادة من كل جانب.

واعلم أن بعضهـم فسـر الإحسـان بـالإخلاص قـال: وهـو شرط فـى صحـة الإيمـان والإسلام وفيما قاله نظر، فإن الحديث تضمن تفسير الإحسـان بمـا هـو فـوق الإخـلاص وهو مشاهدة لعزة المعبود حال التعبد وذلك، يوجب تحسين العبادة بالإخلاص وغيره.

(م): والفسق لا يزيل الإيمان.

(ش): اتفق أهل السنة على أن المؤمن لا يخرج من الإيمان بارتكاب شيء مـن الكبـائر إذا لم يعتقد إباحتها، وخالف فى ذلك طايفتان، الخوارج فقالوا: يكفر بذلـك، والمعتزلـة فقالوا: لا يوصف بأنه مؤمن ولا كافر، والصحيح أنه مؤمن مطيع بإيمانـه عـاص بفسـقه، وليس بين الإيمان والكفر واسطة؛ لأنا فسرنا الإيمـان بـالتصديق المعتزلة ليس بمؤمـن ولا كافر بناء على تفسيرهم له بالطاعات فتتحقق الواسـطة؛ لأن مـن صـدق الرسـول وتـرك شيئًا من العبادات لا يكون مؤمنًا، ولهذا سموه منزلة بين المنزلتين.

قال الراغب فى «الذريعة»: وردت الشريعة بإطلاق اسم الإيمان علـى مـن أظهـره مـن غير فحص عن قائله بخلاف ما ادعاه المعتزلة فإنه لا يصح إطلاق اسم المؤمـن عليـه مـالم يختبر فى الأصول الخمسة. انتهى.

وفى هذا فائدة، وهو أن الرجل ليس بمعتزلى العقيدة خلافًا لما يتوهمه كثير من الناس، ولنا قوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهمـا على الأخرى﴾ [الحجرات: ٩] الآية، فسماهم مؤمنين مع إثبـات البغـى مـن إحداهمـا وحكى ابن عقيل، عن أحمد رواية أنه يخرج بالفسق من الإيمان إلى الإسـلام، وروى عـن ابن عباس لقوله ﷺ: «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن[1]».

واستشكل مذهب السلف فإنهم جعلوا الإيمان عبارة عن الثلاثة السابقة، ثم إذا فـات العمل مع بقاء التصديق لا يسمونه كافرًا بل هو مؤمـن، والحقيقـة تنتفـى بانتفـاء جزئهـا كذا قاله الإمام فى المعالم، ولـم يجب عنه، وقـال: إن المعتزلـة طـردوا أصلهـم، ويمكـن أن يجاب بحمل كلامهم على الإيمان الكامل عبارة عن المجمـوع المذكـور فـإن لفـظ الإيمـان يطلق على أصله الذى هو التصديق مع الإقرار، وعلى المجموع المركب من أصله وفرعـه

---

(١) أخرج الحديث عن أبى هريرة، رضى الله عنه، مرفوعًا، البخارى فى صحيحه (١٤٩/٣)، ولـه أطراف فى (ح ٥٥٧٨٠، ٦٧٧٢، ٦٨١٠)، مسلم فى صحيحه (٧٦/١، ٧٧)، الإمام أحمد فى المسند (٣٧٦/٢).

كما تسمى الشجرة المتناولة لأصلها وحده، وله مع أغصانها، وقد يتوسع فيطلق لفظ الإيمان على الفروع كما فى قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة: ١٤٣]، أى صلاتكم إلى بيت المقدس.

(م): والميت مؤمنًا فاسقًا تحت المشيئة، إما أن يعاقب ثم يدخل الجنة، وإما أن يسامح بمجرد فضل الله أو مع الشفاعة.

(ش): المعتزلة كما جعلوه منزلة بين منزلتين قالوا: إذا مات عل فسقه فهو مخلد فى النار، وقال أهل السنة: إنه تحت المشيئة لقوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ [النساء: ٤٨- ١١٦] ولا يجوز أن يفرض فى خبر الله خلف وفى الصحيح: «من أصاب شيئًا من ذلك فعوقب به فى الدنيا فهو كفارة له، وإن ستره الله عليه فهو إلى الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه»[(١)]، ثم التعذيب لا يكون مؤبدًا، بدليل أخبار الشفاعة.

قال البيهقى: والأحاديث تواترت فى أن المؤمن لا يخلد فى النار بذنوبه غير أن القدر الذى يبقى فيها غير معلوم، والذى تلحقه الشفاعة ابتداء حتى لا يعذاب أصلاً غير معلوم، والذنب خطره عظيم وشأنه جسيم وربنا غفور رحيم وعقابه شديد أليم، وأنكرت المعتزلة الشفاعة بناء على أصلهم الفاسد أن العبد مستوجب العقوبة بالمعصية وأنه لا يجوز العفو عنه.

وقد روى الدارقطنى: مرفوعًا وموقوفًا على أنس: «من كذب بالشفاعة لم يكن له فيها نصيب»، وهذه الشفاعة بعد قطع الصراط وهى إجازة الصراط، ويلزم منها النجاة من النار، وكلام القاضى عياض مصرح بأن هذه الشفاعة لا تختص بنبينا ﷺ، وجوز الشيخ محيى الدين النووى رحمه الله اختصاصها به، ولم يرد تصريح بالاختصاص، وعليك أن تتأمل هذه المسألة مع قول المصنف فيما سبق إلا أن يغفر.

(م): وأول شافع وأولاه حبيب الله سيدنا محمد المصطفى ﷺ.

(ش): لما فى الصحيحين من طرق: «أنا أول شافع وأول مشفع»[(٢)] وهذه الشفاعة لأهل الجمع فى تعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف والغم، وهى الشفاعة

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (١٢/١) ح (١٨) وله أطراف كثيرة فى الصحيح، وأخرجه مسلم فى صحيحه (١٣٣٣/٣) ح (١٧٠٩)، وأخرجه ابن ماجه فى سننه (٨٦٨/٢) ح (٢٦٠٤).

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه (١٨٨/١)، والدارمى فى سننه (٣٠/١)، وابن ماجه فى سننه (١٤٤٠/٢)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٩/٤)، وأبو عاصم فى السنة (٣٧٠/٢).

العظمى وهى المراد بالمقام المحمود، قال البيهقى: ثبت ذلك عن رسول الله ﷺ وهى مختصة بنبينا محمد ﷺ، ولم ينكرها أحد، وفى صحيح مسلم: «اللهم اغفر لأمتى، اللهم اغفر لأمتى وتأخير الدعوة الثالثة إلى يوم يرغب إلىّ فيه الخلق حتى إبراهيم عليه السلام»(١)، وله ﷺ بعد ذلك شفاعات:

أحدها: فى قوم يدخلون الجنة بغير حساب، جعلنى اللهم منهم بجاهه ﷺ، قال الشيخ محيى الدين النووى رحمه الله: وهى مختصة به، قال ابن دقيق العيد: لا أعلم الاختصاص فيها أو عدمه.

ثانيها: فى أقوام استوجبوا النار كما سبق، وفى صحيح مسلم: «وإنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى فهى نائلة إن شاء الله تعالى، من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئًا»(٢).

ثالثها: فيمن يدخل النار من الموحدين، وفى الصحيحين: «إن الله يخرج قومًا من النار بالشفاعة»(٣)، وصحح الحاكم حديث: «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى»(٤)، وقال: هذه شفاعة فيها قمع للمبتدعة المفرقة بين الشفاعة لأهل الصغائر والكبائر، قال البيهقى: وهذه يشاركه فيها غيره من الأنبياء والملائكة والصديقين، وقد قيل: إنه مخصوص بها من بينهم.

ورابعها: فى زيادة الدرجات فى أهل الجنة.

خامسها: التخفيف عن بعض الكفار وهى من خصائصه كما فى أبى طالب، وأبى لهب.

وسادسها: التخفيف من عذاب القبر ففى رواية أنه ﷺ قال: «إنى مررت بقبرين،

---

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (٥٦١/١) ح (٨٢٠)، وأحمد فى المسند (١٢٧/٥)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٣٨٤/٢)، والبغوى فى شرح السنة (٥٠٣/٤).

(٢) أخرجه عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا مسلم فى صحيحه (١٨٩/١) ح (٣٣٨)، (١٩٩).

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٦٠/٧) ح (٦٥٦٦) عن عمران بن حصين رضى الله عنه مرفوعًا بلفظ: «خرج قوم من النار بشفاعة محمد ﷺ فيدخلون الجنة يسمون الجهنميين»، ومسلم فى صحيحه (١٧٨/١) ح (٣١٧)، وأبو داود فى سننه (١٠٦/٥).

(٤) أخرجه عن جابر، رضى الله عنه: الحاكم فى المستدرك، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه (٣٨٢/٢)، وأبو داود فى السنة (١٠٦/٥) ح (٤٧٣٩).

فقال: إنهما ليعذبان، فأحببت بشافعتى أن يرده عنهما ما دام هذان الغصنان رطبين»[(١)].

(م): ولا يموت أحد إلا بأجله.

(ش): أما غير المقتول فبالإجماع، وأما المقتول فكذلك عند أهل الحق وصادف قتله الأجل المضروب له ولم يتضمن القتل قطع أجله، فلو قدر عدم قتله لمات، ولا فرق بين قتله وموته حتف أنفه إلا أن السبب فى القتل اختيارى وفى الموت اضطرارى ووافقنا من المعتزلة الجبائى وابنه، وذهب الباقون من المعتزلة إلى أن القاتل قطع أجله المضروب له، وأنه مات بغير أجله، ثم اختلفوا فى أنه لولا القتل لكان يعيش أو يموت بفعل الله تعالى على قولين ولنا قوله تعالى: ﴿**فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾ [الأعراف: ٣٤]، وقد نهى الله تعالى المؤمنين عن مثل قول المعتزلة.

ونسبه إلى الكفر بقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا فى الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا**﴾ [آل عمران: ١٥٦][(٢)] وأما قوله ﷺ: «من سره أن يبسط له فى رزقه وينسأ له فى أثره فليصل رحمه»[(٣)] وينسأ أى يؤخر، والأثر الأجل لأنه تابع الحياة، فقال الشيخ محيى الدين النووى رحمه الله تعالى: فيه أجوبة أصحها: أن هذه الزيادة بالبركة فى عمره والتوفيق للطاعات وصيانة أوقاته عن الضياع، وقيل: بالنسبة لما يظهر للملائكة فى اللوح المحفوظ فيظهر لهم أن عمره ستون إلا أن يصل رحمه فيزداد أربعين، وأما بالنسبة إلى علم الله تعالى وما علم أنه سيقع فالزيادة مستحيلة.

وقيل: المراد بقاء ذكره الجميل بعده فكأنه لم يمت، وأما حديث: «أن المقتول يتعلق بقاتله يوم القيامة ويقول ربى ظلمنى وقتلنى وقطع أجلى»[(٤)]، فرواه الطبرانى وقد تكلم

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه (٤/٢٣٠٧) ح (٣١٠٢) عن جابر رضى الله عنه مرفوعًا، بلفظ: «إنى مررت بقبرين يعذبان فأحببت بشافعتى أن يُرَفَّه عنهما، ما دام الغصنان رطبين».

(٢) وسقط من الناسخ فى الأصل قوله تعالى: ﴿لو كانوا عندنا﴾.

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه (٣/١١) ح (٢٠٦٧) وطرفه فى ح (٥٩٨٦) بنفس اللفظ الذى أورده المؤلف: عن أنس بن مالك رضى الله عنه، وعن أبى هريرة رضى الله عنه، وأخرجه مسلم فى صحيحه (٤/١٩٨٢) ح (٢٥٥٧).

(٤) هذا معنى حديث أخرجه الطبرانى، وأبو نعيم والهيثمى عن أبى الدرداء رضى الله عنه، وفى إسناده شهر بن حوشب وهو ضعيف، قال الذهبى: شهر بن حوشب الأشعرى، تابعى مشهور، وثقه ابن معين، وأحمد بن حنبل. وقال أبو حاتم: ما هو بدون أبى الزبير. وقال: النسائى=

فى سنده، ولو صح حمل على مقتول سبق فى علم الله أنه لو لم يقتل لكان يقسم له أجلاً زائدًا.

تنبيه: قيل: الخلاف فى هذه المسألة لفظى، لأنه لا خلاف بيننا وبينهم أنه لا يجوز وجود شيء بخلاف ما قد علم الله تعالى، ولا خلاف أيضًا أن كل وقت يموت المكلف فيه فإن الله تعالى قادر على أن يبقيه ولا يميته، ذكره القاضى أبو يعلى فى المعتمد.

(م): والنفس باقية بعد موت البدن.

(ش): هذا مبنى على أن النفس غير البدن، وهو المعروف، وأشار الإمام فى المطالب إلى شذوذ فيه لا اعتداد به، وقال: إن الكتاب والسنة مملو بالتغاير، إذا علمت هذا فبقاء النفس بعد فناء الأبدان إما فى السعادة أو الشقاوة، وهو قول أهل الحق؛ لقوله تعالى: ﴿**يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية**﴾ [الفجر: ٢٧، ٢٨] الآية، وقوله تعالى: ﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾ [آل عمران: ١٨٥]، والذائق لابد أن يبقى بعد المذوق، وقوله تعالى: ﴿**كلا إذا بلغت التراقى وقيل من راق**﴾ [القيامة: ٢٦، ٢٧] الآية، وهو نص فى بقاء الأرواح وسوقها إلى الله تعالى يومئذ.

وقوله: ﴿**فلولا إذا بلغت الحلقوم**﴾ [الواقعة: ٨٣] الآية، فإنه لا يقال برجوعها إلا لما هو موجود، وظاهر الآية أن هذه أحوالهم بعد الموت على الاتصال، وقوله تعالى: ﴿**أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون**﴾ [الأنعام: ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿**قال ياليت قومى يعلمون بما غفر لى ربى**﴾ [يس: ٢٦، ٢٧]، والقول لا يصح إلا من حى، وقوله تعالى: ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتًا بل أحياء عند ربهم**﴾ [آل عمران: ١٦٩]، وفى الصحيح: «كان النبى ﷺ يزور القبور ويسلم عليهم»[(١)]، والأحاديث فيه كثيرة، فوجب القول به.

ومن جهة العقل: أن النفس بمثابة الساكن فى الدار، فإذا هدمت الدار لم يلزم موت الساكن فيها، وبطلانه فى هذا معلوم بالضرورة، وإنما جاءت الشبهة من اعتقاد أنها سارية فى البدن، فسبق حينئذ الوهم إلى موته بموت البدن، ونحن نقول: إنما هى جوهر مجرد ليس بينه وبين البدن مناسبة إلا من جهة الحيز، وذلك لا يقتضى عدم الجوهر ولا

=وغيره: ليس بالقوى. وقال الحافظ: صدوق، كثير الإرسال والأوهام. انتهى.

انظر: المغنى فى الضعفاء (٤٧٥/١) رقم (٢٨٠٣)، و

المجروحين (٣٦١/١)، ومسند أحمد (٢١٤/١)، وسنن النسائى (٦٣/٨)، وحلية الأولياء (١٣٢/٧)، مجمع الزوائد (٣٠٠/٧).

(١) أخرج الترمذى فى سننه مثله عن ابن عباس، رضى الله عنهما (٣٦٠/٣) ح (١٠٥٣).

يغير حاله، ولأنها لو ماتت بموت البدن لضعفت بضعفه واختلت اختلاله، واللازم منتف فالملزوم مثله، ولم تخالف فيه إلا الفلاسفة بناء على إنكارهم الميعاد الجسمانى، ومن اعترف بالميعاد لزمه القول ببقاء النفس.

قال الإمام فى المعالم: وطريقنا فى إطباق الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام عليه، ونحن نجرى معهم بالإقناعات العقلية، فإن عندهم الرياضة الشديدة تلوح للنفس الأنوار ويكشف لها العيان مع أنه يضعف البدن جدًا، وكل ما كان يضعف البدن آكد كانت قوة النفس أكمل، فوجب عقلاً بقاؤها بعد فناء البدء.

وقال بعض المحققين: اتفق العقلاء كلهم على إثبات حياة بعد الموت، وأما كون الإنسان مطلقًا بعد الموت له وجود وبقاء وإدراك وشعور وعلوم لذات هى جوهر روحانى، فالمتشرعون على إثباته، وأن نوع الإنسان بذاته الحقيقية ثابت باق بعد اضمحلال جسده، وأما مخالفة الفلاسفة فالظاهر أنهم إنما تكلموا فيما هو موضوع علمهم وهو ذات الإنسان الظاهرة وقالبه الطين المركب من العناصر الأربعة، ويكون الروح الحيوانى الحامل للغذاء الكائن لتنمية الأعضاء ومبدأ علمهم فيما دون فلك القمر من الفيض النارى وغايته النظر فى الروح الحيوانى، وذلك كله من عوالم الأجساد الكثيفة، فليس لهم علم فيما وراء ذلك، لا نفيًا ولا إثباتًا، إلا أن يجهل جاهل منهم فينفى ما بعد ذلك، وليس هو من دأبه، إنما حكمه أن ينفى العلم بما وراء ذلك لا أن يعلم النفى به.

وبينهما فرق، إذ الأولى سالبة والثانية معدولة، ويجهل من ينقل عنهم إذا لم يثبتوا شيئًا وراء ذلك، أنهم يقولون بنفيه، وذلك غفلة من ناقله، وعلى مثل هذه الجهالة ينقلون عنهم عدم الحشر الجسمانى، وحقيقة مذهبهم ما قلناه، إنهم لا يتعرضون لشىء من ذلك لا نفيًا ولا إثباتًا، ومن اطلع على حقيقة علمهم علم ذلك علمًا ظاهرًا، ولهذا كان المنقول عن رئيسهم جالينوس أنه من الواقفين فى المعاد الجسمانى، وهذا من وفائه لقانون علمه وتبحره فيه، قال: وهذه نكتة ينبغى أن يتنبه لها، والمقصد الإعلام بقيام الإجماع من سائر الملل على إثبات ذلك شرعًا، ولم يتكلم فيه الفلاسفة.

(م): وفى فنائها عند القيامة تردد. قال الشيخ الإمام: والأظهر لا تفنى أبدًا.

(ش): هذا التردد لوالد المصنف ذكره فى تفسيره، فقال: إذا قلنا: إن الأرواح تبقى وهو الحق، فهل يحصل لها عند القيامة فناء ثم تعاد فتوفى بظاهر قوله تعالى: ﴿**كل من عليها فان**﴾ [الرحمن: ٢٦]، أو لا بل يكون فى المستثنين فى قوله تعالى: ﴿**إلا من**

شاء﴾ [الزمر: ٦٨، النمل: ٨١]، والأقرب أنها لا تفنى من المستثنى كما قيل فى الحور العين.

واعلم أن الحليمى وغيره نصروا القول بأن الاستثناء للشهداء لحديث رواه زيد بن أسلم، عن أبيه، عن أبى هريرة، رضى الله عنه، عن النبى ﷺ أنه سأل جبريل، عليه السلام، فقال: «من الذى لم يشأ الله أن يصعقوا؟»، قال: هم شهداء الله[1]. وقال ابن العربى: إنه صحيح. وقال القرطبى: إنه أولى ما فى المسألة؛ لأنه نص، وضعف الحليمى قول من زعم أن الاستثناء لأجل بعض الملائكة؛ لأنهم ليسوا من سكان السماوات والأرض؛ لأن العرش فوق السماوات، فلم يدخلوا فى الآية، وهذا لا يدخل فيه الولدان والحور العين فى الجنة؛ لأن الجنة فوق السماوات، والآية فى سكان السماوات. وقال غيره: الصحيح أنه لم يرو فى تعيينهم خبر صحيح، والكل محتمل.

(م): وفى عجب الذنب قولان. وقال المزنى: الصحيح يبلى وتأول الحديث.

(ش): حجة من قال لا يبلى، بل يبقى إلى يوم يبعث فيركب منه، وهو قوله المشهور، ما رواه مسلم فى صحيحه، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ: «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب»[2]، وهو بفتح العين وإسكان الجيم وآخره باء، وقد تبدل الباء ميمًا. وحكى اللحيانى تثليث العين فيهما، حكى ذلك عن أبو الطيب اللغوى عنه.

فتحصل ست لغات، وفسره: بأنه عظم كالخردلة فى أصل الصلب عند العجب، وهو رأس العصعص. وفى صحيح ابن حبان: قيل: وما هو يا رسول الله؟ قال: «مثل حبة خردل منه ينشأ»[3]. وحجة من قال: يبلى، ظاهر قوله تعالى: **﴿كل من عليها فان﴾** [الرحمن: ٢٦]، وهو قول المزنى. وتأول الحديث، فقال: خلق الله الخلائق لا غيره، فمنه ما خلق بعضه ببعض، ومنه ما أفنى بعضه ببعض، ومنه ما أنشأه لا ببعض وأفناه لا

---

(١) رواه الحاكم فى المستدرك (٢/٢٥٣)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، أى البخارى ومسلم.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٦/٣٣٥) ح (٤٨١٤) عن أبى هريرة مرفوعًا بلفظ: قال: «بين النفختين أربعون»، قالوا: يا أبا هريرة، أربعون يومًا؟ قال: أبيت، قال: أربعون سنة، قال: أبيت، قال: أربعون شهرًا؟ قال: أبيت، ويبلى كل شئ من الإنسان إلا عجب ذنبه فيه يركب الخلق. انتهى، وطرفه فى ح (٤٩٣٥). وأخرجه مسلم فى صحيحه (٤/٢٢٧١) ح (٢٩٥٥).

(٣) انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٥/٥٥، ٥٦٧) ح (٣١٣٠) عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله عنه.

بعض، وقد حكم الله تعالى بالموت على جميع خلقه، فقال: ﴿يتوفاكم ملك الموت﴾ [السجدة: ١١]، فإذا لم يبق إلا ملك الموت توفاه الله تعالى بلا ملك موت، فغير مسألة أن يكون كذلك يفنى الله تعالى الإنسان بالتراب، فإذا لم يبقى إلا عجب الذنب أفناه الله تعالى بلا تراب كما أمات ملك الموت بلا ملك موت. انتهى.

ولا يشكل عليه رواية مسلم الأخرى: «إن فى الإنسان عظمًا لا تأكله الأرض أبدًا منه يركب يوم القيامة»، قالوا: أى عظم يا رسول الله؟ قال: «عجب الذنب»؛ لأنه ليس فى الحديث تعرض إلا لعدم فنائه بالأرض، والمزنى يقول به وليس فيه تعرض لفنائه بغير الأرض، والكلام فيه وقد وافقه ابن قتيبة وقال: إنه آخر ما يبلى من الموت، ولم يتعرضوا لوقت فناء العجب، هل هو عند فناء العالم أو قبل ذلك؟ كلاهما محتمل، والأقوى فى النظر أنه لا يبلى عملاً بظاهر الحديث، ويشهد له ما صح فى الحديث: «أنه ينزل من السماء ماء فتنبتون منه كما ينبت البقل»[1]. وقال تعالى: ﴿ونزلنا من السماء ماء مباركًا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقًا للعباد وأحيينا به بلدة ميتًا كذلك الخروج﴾ [ق: ٩ - ١١]. وقد قال بعض العلماء: إن عجب الذنب بالنسبة إلى الإنسان كالبذر بالنسبة إلى جسم النبات؛ ولهذا قال تعالى: ﴿كذلك الخروج﴾.

فإن قيل: فما فائدة إبقاء هذا العظم دون سائر الجسد؟ أجاب ابن عقيل، فقال: لله سبحانه وتعالى فى هذا سر لا نعلمه؛ لأن من ينحت الوجود من العدم لا يحتاج إلى أن يكون لفعله شىء يبنى عليه ولا خميرة، فإن علل هذا، فيجوز أن يكون البارى سبحانه جعل ذلك للملائكة علامة على أنه يحيى كل إنسان بجواهره بأعيانها ولا يحصل العلم للملائكة بذلك إلا بإبقاء عظم من كل شىء؛ ليعلم أنه إنما أراد بذلك إعادة الأرواح إلى تلك الأعيان التى هذا جزء منها، كما أنه لما أمات عزيرًا وحماره أبقى عظام الحمار وكساها؛ ليعلم أن هذا المنشأ ذلك الحمار لا غير، ولولا إبقاء شىء لجوزت الملائكة أن تكون الإعادة للأرواح إلى أمثال الأجساد لا إلى أعيانها.

(م): وحقيقة الروح لم يتكلم عليها سيدنا محمد ﷺ، فتمسك عنها.

(ش): هذه طريقة المحتاطين كالجنيد، رضى الله عنه، فإنه قال: الروح شىء استأثر الله تعالى بعلمه، ولم يطلع عليه أحدًا من خلقه، فلا تجوز العبارة عنه بأكثر من موجود؛ لقوله تعالى: ﴿قل الروح من أمر ربى﴾ [الإسراء: ٨٥]، وعلى ذلك جرى خلق من

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٨٩/٦) ح (٤٩٣٥)، ومسلم فى صحيحه (٢٢٧٠/٤) ح (٢٩٥٥)، عن أبى هريرة، رضى الله عنه، مرفوعًا.

أئمة التفسير، كالثعالبى، وابن عطية.

قال الشيخ شهاب الدين السهروردى بعد ذكره كلام الناس فى الروح: وكان الأولى الإمساك عن ذلك والتأديب بأدب النبى ﷺ، وذكر ما قاله الجنيد. قلت: وعليه حملوا قوله تعالى: ﴿قل الروح من أمر ربى﴾، ولم يأمره أن يبينه لهم، وأما المتكلمون على الروح فأجابوا عن هذه الشبهة بوجوه.

أحدها: أن اليهود قد قالوا: إن أجاب عنها، فليس بنبى، وإن لم يجب فهو صادق فلم يجب؛ لأن الله تعالى لم يأذن فيه ولا أنزل عليه بيانه فى وقته تأكيدًا لمعجزته وتصديقًا لما تقدم من وصفه فى كتبهم؛ لا لأنهم لا يمكن الكلام فيه.

وثانيها: أنهم سألوا النبي ﷺ سؤالاً بتعجيز وتغليط، إذ كان الروح يقال بالاشتراك على روح الإنسان وجبريل وملك آخر يقال له الروح، وصف من الملائكة والقرآن وعيسى ابن مريم، فقصد اليهود أن يسألوه فبأى شيء أجابهم، قالوا: ليس هذا، فجاء الجواب مجملاً كما سألوه مجملاً، فإن أمر ربى تصديق على كل واحد من مسميات الروح.

وقال عبد الجليل القصرى[1] فى شعب الإيمان، وكان من ذوى المعارف والأحوال: اختلف الناس فى معرفة الروح، فقيل: لا تعلم أصلاً؛ لقوله تعالى: ﴿من أمر ربى﴾. قال: وقائل هذا أراد أنه لا يعرف ولا يحاط بمقداره، وأما إنكار معرفته أصلاً من جميع الوجوه، فذلك جهل عظيم ممن قاله، فإنه معروف بالوجود بالضرورة. قال: والآية التى احتج بها حجة عليه، فإن الجواب بقوله: ﴿من أمر ربى﴾ على حسب السؤال عن الروح بقول اليهود: يا أبا القاسم، ما الروح؟ فأجابهم بمن ولم يسألوه عن وجوده، فيقول: نعم أو لا، ولا كيف هو كالأجسام أم على صفة كذا، ولو كان لأجابهم بصفته كما أجاب ربه حين سألوه عنه، فنزل: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١]. قال: والروح أمر من أمر الله، والأمر هو الصادر عن الإرادة، فالروح إرادة منه أن تكون على هذه الصورة، فهو كلمة الله.

وذكر الشيخ شهاب الدين السهروردى إمساك الصوفية وخوض غيرهم فى الروح، ثم قال: ويجوز أن يكون كلامهم فى ذلك بمثابة التأويل لكلام الله تعالى، حيث حرم

---

(١) هو: عبد الجليل بن موسى بن عبد الجليل الأنصارى الأوسى القرطبى أبو محمد المشهور بالقصرى لنزوله بقصر عبد الكريم بالمغرب الأقصى، متكلم مفسر صوفى مشارك فى علوم. توفى سنة ٦٠٨هـ. من مصنفاته: شعب الإيمان، تفسير القرآن، شرح الأسماء الحسنى.
انظر: معجم المؤلفين (٥/٨٣)، الأعلام (٣/٢٧٦).

تفسيره وجوز تأويله، إذ لا يسوغ القول فى التفسير إلا نقلاً، وأما التأويل فتمتد العقول إليه بالباع الطويل، وهو ذكر ما تحتمل الآية من غير القطع بذلك. قال: وإذا كان كذلك، فللقول فيه وجه وعمل، ونوزع فى ذلك بأن هذا ظاهر إذا لم يكن فى الآية ما يمنع القول فيها، لكن ظاهرها المنع من السؤال عن الروح والخوض فى طلب العلم بها، بدليل قوله: ﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**﴾ [الإسراء: ٨٥]، أى فاجعلوا حكم الروح من الكثير الذى لم تؤتوه ولا تسألوا عنه، فإنه سر من أسرارى.

ومنهم من حمل قوله تعالى: ﴿**من أمر ربى**﴾ على أن المراد به كون الروح من عالم الأمر وهو عالم الغيب، وعالم الملكوت، ومقابله عالم الخلق الذى هو عالم الشهادة، وعالم الملك، وحمل قوله تعالى: ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾ [الأعراف: ٥٤]، على العالمين المذكورين، وأراد بعالم الأمر عالم المجردات؛ لأنها وجدت بمجرد الأمر الذى هو قول: كن، ومقابله الجسمانيات، وإذا كان الروح من باب الأمر، فقد انفتح باب الكلام فيها، فذهب كثير من الصوفية إلى أنها ليست بجسم ولا عرض، بل جوهر مجرد قائم بنفسه، غير متحيز، وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والتحريك، غير داخل فى البدن ولا خارج عنه، وهذا هو رأى الفلاسفة، وذهب جمهور المتكلمين إلى أنه جسم لطيف.

قال إمام الحرمين: مشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر. قال النووى فى شرح مسلم: إنه الأصح عند أصحابنا، وذهب كثير منهم إلى أنه عرض وأنه هو الحياة التى صار البدن بوجودها حيًا. قال السهروردى: ويرد على هذا الأخبار الدالة على أنه جسم لما ورد فيه من الهبوط والعروج والتردد فى البرزخ، والعرض لا يوصف بهذه الأوصاف ونقلهم عن الصوفية الإمساك مرادهم الأقدمون، وإلا فقد تكلم عليها المتأخرون، فقال الشيخ العارف أبو الحسن الشاذلى، رضى الله عنه: من ظن أن علم الروح وغيره مما ذكر ومما لم يذكر لم تحط به الخاصة من العلماء أهل البدء الأعلى، فقد وقع فى عظيمتين: تجهيل أولياء الله إذ وصفهم بالقصور عن ذلك وظن بربه أنه منعهم، وكيف يجوز أن يطلق على مخصوص؟ ويسرى به التكذيب إلى القدرة والشرع بقوله عن اليهود أو عن العرب.

كما تضمن الخلاف: ﴿**ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى**﴾ [الإسراء: ٨٥]، فما الدليل لك منها على جهل الصديقين وأهل خاصة الله العليا؟ والكشف عن هذا أن السؤال يقع بأربعة أحرف: بهل، وكيف، ولم، ومن، فـ «هل» يقع السؤال بها عن الشىء أموجود هو أو معدوم؟ و«كيف» يقع السؤال بها عن حال الشىء، و«لم» عن علته، وليس فى الآية شىء من ذلك، فإنك إن قلت: فيها معنى «هل»، فهل يقتضى هذا

الروح موجود أو معدوم؟ وقد عرفنا وجوده من قبل، ولولا ذلك ما قال: ﴿**يسألونك عن الروح**﴾، فثبت أنهم عرفوا وجوده فبطل هذا، وليس فيها سؤال عن الحال، كيف هو؟ ولا سؤال عن العلة لم كذا وكذا؟ ولو كان سؤالهم عن هذين لما قنعوا بقوله: ﴿**قل الروح من أمر ربى**﴾، فثبت أن السؤال إنما هو عن الشىء من أين هو؟ بدليل الجواب والبيان الظاهر الشافى بقوله تعالى: ﴿**قل الروح من أمر ربى**﴾، إذ الرسول، عليه السلام، عالم بما سألوا عنه، فأجاب عن الله سبحانه بذلك، كما تقول: آدم نسألك عنه، وفهم المسؤل السؤال، فقال: آدم من تراب، فإذا رضى الجواب قنع، وليس يرجع العدو إلا بفهم عظيم من الحق العظيم الذى لا مرد له، فكيف يزعم الزاعم أنه لا يعرف ولا يجوز أن يعرف؟ فقد أوجب الله سبحانه وتعالى علينا معرفته ولا مثل له، ولو ضيعناها كنا كفارًا أو عصاة، فكيف بموجود ومخلوق أمثاله كثيرة؟ هذا عين الجهل أن يقال: لا يجوز أن يعرف من له المثل والنظير وهو روح، ويوجب معرفة من لا شبيه له ولا نظير، والذى نقول به: إن لله تعالى أسرارًا لا يسع فيها الوهم ولا يليق بها الكتم؛ لوضوحها وشدة ظهورها. انتهى.

وحاصله أن المقدار الذى ينبغى أن يطلب من يعرف الروح إنما هو عالمه ومن أين هو، فأوجب الشيخ معرفة مثل، هذا من الروح، وهو كون الحياة والحركة والعقل مثلاً تابعًا لها لا معرفة حقيقتها، وإنما عرف الآية فيها عالمها فقط، أعنى من أين هى؟ ولم يقع الجواب بتعريف الحقيقة، وفرق الغزالى بين عالم الخلق وعالم الأمر، فإن ما يقع عليه مساحة وتقدير وهى الأجسام وعوارضها من عالم الأمر، والخلق هنا بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد وما لا كيفية له ولا تقدير له يقال له: أمر ربانى، وأرواح البشر والملائكة من عالم الأمر، فعالم الأمر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهات والمكان والتحيز.

قال: ولا يتوهم من هذا أن الروح قديم، بل هو مخلوق، بمعنى أنه محدث. وقد نسب القاضى ابن العربى هذا إلى الصوفية واستنكر قولهم: العالم عالمان، عالم الخلق وعالم الأمر، وأن الروح من عالم الأمر، وقال: إنهم تلقوه من الفلاسفة ومقصود الفلاسفة منه: أن الخلق ما كان كمًا مقدرًا، والأمر ما لم يكن مقدرًا، والروح عندهم لا يكون محدثًا. قال: وأوضحنا أن العالم وكل ما سوى الله مخلوق داخل فى الكمية.

قال: ويقال: هذا القول تحليقًا على مذهب الحلولية[1] واعتصامًا بمذهب النصارى فى

---

(١) الحلولية الذين يزعمون أن معبودهم فى كل مكان بذاته ويتزهونه عن استوائه على عرشه وعلوه على خلقه، ولم يصونوه عن أقبح الأماكن وأقذرها، وهؤلاء هم قدماء الجهمية الذين تصدى=

عيسى، وعجب من حكاية الغزالى له. قال: وتسور القاضي عليها وأبان أنها مخلوقة بالدليل، وأشار إلى أنها عرض، ومال الجوينى إلى أنها جسم تعويلاً على ظواهر الشرع فيما أضاف إليها من الأفعال والانتقال والأكل من الجنان، ومال جماعة إلى أنها تفارق البدن، وهى عرض متقوم بجزء من الجسم يضاف إليه هذه الأوصاف كلها التى تستحيل على الأعراض، لعل النبى ﷺ إنما أشار إلى هذا بقوله فى الصحيح: «كل ابن آدم يبلى إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب». قال: ولما تعارضت هذه الأعراض المشار إليها توقف قوم عنها، والمتحصل من ذلك كله أمران:

أحدهما: أنها بالدليل القاطع العقلى مخلوق، ويكفر جاحد ذلك.

والثاني: أنها بالدليل القاطع السمعى باقية لا فناء لها، ثم النظر بعد فى أنها جوهر أو عرض فمحل اجتهاد، والأقوى أنها عرض، فإن التحامل على الألفاظ وتأويلها وصرفها إلى المجاز أقرب فى النظر من الاضطراب فى الأدلة العقلية التى توجب أنها لا تقوم بنفسها. قلت: وصنف الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده كتابًا فى الروح والنفس، وذكر فيه عن الإمام محمد بن نصر المروزى إجماع المسلمين على أن الروح التى فى ابن آدم مخلوقة، وإنما يذكر القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضة والمتصوفة. وقال إمام الحرمين فى الرسالة النظامية: إنه جمع فيه كتابًا سماه كتاب النفس، وأنه يشتمل على قريب من ألف ورقة.

(م): وكرامات الأولياء حق. قال القشيرى: ولا ينتهون إلى نحو ولد دون والد.

(ش): كون الكرامات حقًا هو قول أهل الحق، وقال أبو تراب النخشبى(١): من لا يؤمن بها فقد كفر، ولعله يرى تكفير المبتدعة، والدليل على الجواز أنه لا يلزم من فرضه محال، والدليل على الوقوع قصة أصحاب الكهف، ولم يكونوا أنبياء بالإجماع، وكذلك

=للرد عليهم أئمة الحديث كأحمد بن حنبل وغيره، ولهذا قال جهم بن صفوان لما ناظره السمنية فى ربه، وحاد فى ذلك ففكر وقدر فقتل كيف قدر، ثم قتل كيف قدر، فقال: هو هذا الهواء الذى هو فى كل مكان.

انظر: معارج القبول (١/ ٣٧٠، ٣٧١).

(١) هو: عسكر بن الحصين أو ابن محمد بن الحسين النخشبى أبو تراب شيخ عصره فى الزهد والتصوف من نخشب، بلاد ما وراء النهر، أخذ عنه الإمام أحمد بن حنبل وغيره، قال ابن الجلاء: لقيت ستمائة شيخ ما رأيت فيهم مثل أربعة أولهم أبو تراب، كتب من الحديث كثيرًا. توفى سنة ٢٤٥هـ.

انظر: الأعلام (٤/ ٢٣٣)، والكواكب الدرية (١/ ١٠٢)، ومفتاح السعادة (٢/ ١٧٤).

كرامات مريم، عليها السلام، متواترة ولم تكن نبية عند الجمهور؛ لقوله تعالى: ﴿وأمه صديقة﴾ [المائدة: ٧٥][1]، ولو كانت نبية لما عدل عن ذكرها بالوصف الأعلى إلى ما لم يبلغ ذلك؛ لأن درجة النبوة أعلى من درجة الصديقة إجماعًا.

وادعى الشيخ محيى الدين النووى الإجماع على عدم ثبوتها، وليس كمَا قال، فقد نقل القرطبى فى تفسيره كونها نبية عن الجمهور، ويشهد له أن الملائكة خاطبتها بالوحى. قال تعالى: ﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك﴾ [آل عمران: ٤٢]، ولأن الله تعالى ذكرها مع الأنبياء فى سورة الأنبياء، والذى أوقع الشيخ محيى الدين النووى، رحمه الله، فى ذلك إمام الحرمين فى الإرشاد، فإنه ادعى الإجماع على عدم نبوة أهل الكهف، ثم قال: وكذلك مريم، فظن الشيخ الإجماع فيها أيضًا وليس كذلك، وينبغى أن يكون مراده أنها ليست نبية لا دعوى الإجماع.

ونقل ابن حزم عن ابن فورك والأشعرى أنه كان يقول: فى النساء أربع نبيات، وتوقف بعض المحققين فى صحة هذا النقل عنه، قال: فإن صح فلعله مع حديث: «ولم يكمل من النساء إلا أربع»[2]، ولم يسمع تفصيل الحديث، فإنه ذكر فيهن خديجة، وفاطمة، ولا يمكن القول بأنهن نبيات، والقول بنبوة مريم إنما يقوى إذا فسرنا النبى بمن يوحى إليه وأطلقنا، فأما إذا قيدنا بأمر خاص وهو الوحى بالشريعة كما فسره الحليمى فلا، وإنما أطلت فى هذا الموضع لأنى رأيت من نسب إلى الأشعرية القول بنبوتها من غير تحقيق إذا علمت هذا فقد استفاض فى العالم وقوع الخوارق من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، ولم يزل شأن الأنبياء والصديقين التصديق بها، وفى الصحيحين: أن النبى ﷺ قال: «بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها، إذ التفتت فقالت: إنى لم أخلق لهذا، إنما خلقت للحرث»، فقال الناس: سبحان الله بقرة تتكلم، فقال النبى ﷺ: «آمنت بهذا وأبو بكر وعمر وما هما»[3]، ثم فى حلية الأولياء لأبى نعيم، والصفوة لأبى الفرج[4]

(١) قلت: وليس فى الآية نفى كون الصديق أو الصديقة نبية لقوله تعالى: ﴿يوسف أيها الصديق﴾، ومعلوم أن يوسف عليه السلام نبى. انتهى.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥٩٢/٤) ح (٣٧٦٩) عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه مرفوعًا بلفظ: «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام». وأخرجه مسلم فى صحيحه (١٨٨٦/٤) ح (٢٤٣٠) وفيه خديجة رضى الله عنها. وأخرجه أحمد فى المسند (٣٩٤/٤) وفيه خديجة وفاطمة. وأخرجه ابن ماجه فى سننه (١٠٩١/٢).

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه (٩٥/٣) ح (٢٣٢٤)، (٥٠٥/٤) ح (٣٤٧١) وهذا عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا بلفظ: «بينا رجل يسوق بقرة إذ ركبها فضربها، فقالت إنا لم=

وغيرهما مجموع لذلك.

وكذلك الآجرى فى كتابه براهين الصالحين، والمنكرون لها كلها المعتزلة، ومنهم من نقل عنهم إنما أنكروا خرق العادات وتأولوا ما جرى لمريم عليها السلام ونحوه بأنه كان إرهاصا لنبوة عيسى، يعنى تأسيسًا، وهو بالصاد المهملة، مأخوذ من الرهص وهو السياق الأول من الحائط، فيكون من مقدمات النبوة ومعجزاتها، وما جرى فى زمن نبى كإحضار الذى عنده علم من الكتاب لعرش بلقيس جعلوه معجزة لذلك النبى، مستندين فى ذلك إلى أن تجويزه لغير الأنبياء يؤدى إلى التباس النبى بغيره.

وأجيب بالفرق بين المعجزة والكرامة بأن الأنبياء مأمورون بإظهارها والتحدى بها، بخلاف الكرامة، ويتميز النبى عنه بدعوى النبوة، وقيل: باختيار الخارق، وقيل غير ذلك، ثم القائلون بالكرامات اختلفوا هل تعم سائر الخوارق أم يختص ذلك بما لم يظهر معجزة لنبى؟ فالجمهور على التعميم، وذهب بعض أصحابنا إلى أن كل ما وقع معجزة لنبى لا يصح أن يقع كرامة لولى كإحياء الموتى وقلب العصا حية وفلق البحر ونحوه، وهذا هو مذهب الأستاذ أبى إسحاق، وبه يظهر غلط الإمام فخر الدين وغيره ممن نقل عنه إنكارها على الإطلاق كالمعتزلة، والذى رأيته فى كتبه التصريح بإثباتها إلا أنها لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للفرق بينها وبين المعجزة.

قال: وكل ما كان تقديره معجزة لنبى لا يجوز ظهور مثله كرامة لولى. قال: وإنما مبالغ الكرامات إجابة دعوة أو موافاة ماء فى بادية فى غير موضع المياه، ونحو ذلك مما لا ينحط عن خرق العادات، وهذا حكاه عنه إمام الحرمين والآمدى فى أبكار الأفكار، وهذا هو عين ما نقله المصنف عن القشيرى، فقال فى الرسالة: إن كثيرًا من المقدورات

=نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث، فقال الناس: سبحان الله بقرة تكلم؟ فقال: فإنى أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر وما هم ثم. وبينما رجل فى غنمه إذ عدا الذئب فذهب منها بشاة فطلب حتى كأنه استنقذها منه، فقال له الذئب: هذا استنقذتها منى، فمن لها يوم السبع، يوم لا راعى لها غيرى؟ فقال الناس: سبحان الله ذئب يتكلم؟ قال: فإنى أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر وما هم ثم». انتهى. وأطرافه فى ح (٣٦٦٣، ٣٦٩٠). وأخرجه مسلم فى صحيحه (١٨٧٥/٤) ح (٢٣٨٨).

(٤) هو: عبد الرحمن بن على بن محمد بن على الجوزى القرشى البغدادى الحنبلى المعروف بابن الجوزى، جمال الدين أبو الفرج، محدث حافظ مفسر فقيه واعظ أديب مؤرخ مشارك فى أنواع أخرى من العلوم، ولد سنة ٥٠٨هـ. من مصنفاته: صفوة الصفوة، تلبيس إبليس، صيد الخاطر، المغنى فى علوم القرآن. توفى سنة ٥٩٧هـ.

انظر: البداية والنهاية (٢٨/١٣)، النجوم الزاهرة (١٧٤/٦)، شذرات الذهب (٣٢٩/٤).

يعلم اليوم قطعًا أنه لا يجوز أن تظهر كرامة لولى؛ لضرورة أو لشبه ضرورة يعلم ذلك منها حصول إنسان لا من أبوين وقلب جماد بهيمة، وأمثال هذا يكثر. انتهى. وإلى قلب الجماد أشار المصنف بقوله: نحو، يتعجب منه فى أمرين:

أحدهما: مغايرته بين هذا القول وقول الأستاذ كما فعله فى منع الموانع، ولهذا لم ينقله هنا عن الأستاذ مع أنه أقدم منه وأحق بالذكر.

وثانيهما: اعتقاد أن هذا قيد فى الجواز لمن أطلقه، فقال فى منع الموانع الكبير: وبهذا يصح أن قولهم ما جاز أن يكون معجزة لنبى جاز أن يكون كرامة لولى ليس على عمومه، وأن قول من قال: لا تفارق المعجزة الكرامة إلا بالتحدى ليس على وجهه.

قلت: وليس كما ظن، بل هذا الذى قاله القشيرى مذهب ضعيف والجمهور على خلافه، وقد أنكروا على القشيرى حتى ولده أبو نصر فى كتابه المرشد، فقال: قال بعض الأئمة: ما وقع معجزة لنبى لا يجوز تقدير وقوعه كرامة لولى كقلب العصا ثعبانًا وإحياء الموتى والصحيح تجويز جملة خوارق العادات كرامة للأولياء، هذا لفظه، وذكر إمام الحرمين فى الإرشاد مثله، وتابعه شراحه.

وقال الشيخ محيى الدين النووى، رحمه الله، فى شرح مسلم فى باب البر والصلة: إن الكرامات تجوز بخوارق العادات على جميع أنواعها ومنعه بعضهم وادعى أنها تختص بمثل إجابة دعاء ونحوه، وهذا غلط من قائله وإنكار للحس، بل الصواب جريانها بقلب الأعيان ونحوه. انتهى.

وقال المقترح بعد حكاية مذهب الأستاذ وغيره، وهؤلاء زعموا أن قول النبى ﷺ: «لا يأتى أحد بمثل ما أتيت به»، يمنع وقوع شيء من معجزات الأنبياء على أيدى الأولياء لئلا يؤدى إلى تكذيب من ثبت صدقه، وهذا يندفع، فإن تحدى النبى مقيد بأنه لا يظهر ما أتى به على يد من يبغى معارضته ومناقضته، وعلى مفتر كذاب، والدليل عليه أن ظهور جنس واحد من المعجزات على يد شخص لا يقدح فى ثبوت معجزة من ظهر على يده من ذلك الجنس قبله، وفى المسألة مذهب ثالث صار إليه ابن بطال فى شرح البخارى: وهو التفصيل بين زمان الأنبياء وما بعدهم، فقال فى حديث خبيب لما أسر رئى يأكل من قطف عنب، وأنه لموثق بالحديد وما بمكة من ثمرة.

قال ابن بطال: فهذا يمكن أن يكون آية لله تعالى على الكفار وبرهانًا لنبيه ﷺ من أجل ما كانوا عليه من تكذيبه، فأما من يدعى اليوم مثل هذا بين ظهرانى المسلمين فليس لذلك وجه، إذ المسلمون قد دخلوا فى دين الله أفواجًا، فأى معنى لإظهار الآية عندهم؟

لاسيما وقد سلك به المرتاب القائل: إذا جاء ظهور هذه الخوارق على يد غير النبى فكيف نصدقها من نبى؟ فلو لم يكن فى هذا القول إلا رفع الارتياب عن قلوب أهل النقص والجهل لكان قطع الذريعة واجبًا ولا معنى لها فى الإسلام بعد تأصله إلا أن يكون ذلك مما لا يخرق عادة ولا يقلب عينًا مثل إكرام الله عبده بإجابة دعوة فى أمر عسير ودفع بأس نازل ونحوه.

قال: أخبرنى أبو عمران الفقيه[1] الحافظ بالقيروان أنه أوقف أبا بكر بن الطيب الباقلانى على تجويزه لهذه المعجزات، وقال: أرأيت إن قالت لنا المعتزلة: إن برهاننا على تصحيح مذهبنا وما ندعيه من المسائل المخالفة لكم هو ظهور هذه الآية على يدى رجل صالح منا، قال أبو عمران: فأطرق عنى ومطلنى بالجواب ثم أقبضته فى مجلس آخر فقال لى: كل ما أعرضه من هذه الأشياء من أمر الدين أو السنن أو ما عليه صحيح العلم فلا يقبل أصلاً على أى طريق جاء، وهذا آخر ما رجع إليه ابن الطيب.

قلت: وقد وقفت للقاضى أبى بكر على تصنيف فى مجلد سماه البيان فى الفرق بين المعجزات والكرامات والسحر والشعوذة، قال فى خطبته: كان بعض أصحابنا المغاربة ذكر لنا من إنكار شيخنا أبى محمد عبد الله بن أبى زيد القيروانى[2]، رحمه الله، للكرامات فلم ينكر عليه عندنا، ولعله إن قال ذلك فإنما أنكر منه ما يجب إنكار مثله، فإنا لا نجيز الكرامات للصالحين لجميع الأجناس، وبمثل سائر آيات الرسل عليهم الصلاة والسلام ولعله أنكر ذلك لمثل من لا يجوز ظهوره على مثله لأن فى فضل علمه وما نعرفه من دينه واطلاعه ما يبعد عندنا خلافه فى هذا الباب. انتهى.

وما صار إليه ابن بطال قد حكاه القاضى أبو الفرج النهروانى[3] فى كتابه الجليس

---

(١) هو: الإمام موسى بن عيسى بن أبى حاج البربرى القاسى، عالم القيروان الفقيه الحافظ المالكى، أخذ علم العقليات عن القاضى أبى بكر الباقلانى، استقرت له رئاسة العلم بالقيروان، كان يقرأ القرآن بالسبع ويجوده مع معرفته بالرجال. توفى سنة ٤٣٠هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/٥٤٥)، شجرة النور الزكية (١/١٠٦).

(٢) هو: عبد الله بن أبى القيروانى المالكى، الإمام القدوة الفقيه، شيخ المغرب، يقال له: مالك الصغير. انتهت إليه رئاسة المذهب. توفى سنة ٣٨٦هـ. من مصنفاته: النوادر والزيادات فى حوالى المائة جزء، واختصر المدونة.
انظر: شجرة النور الزكية (١/٩٦)، سير أعلام النبلاء (١٧/١٠)، شذرات الذهب (٣/١٣١).

(٣) هو: المعافى بن زكريا يحيى بن حميد بن داود النهروانى أبو الفرج، ويعرف بابن طراد. ولد سنة ٣٠٣هـ، فقيه أصولى نحوى أديب شاعر مشارك فى العلوم، تفقه على محمد بن جرير الطبرى، لذا أطلقوا عليه الجريرى. توفى بالنهروان سنة ٣٩٠هـ. من مصنفاته: الجليس=

الصالح، فقال: وكان أبو بكر بن الأخشاذ[(١)] من جملة المعتزلة يجيز الكرامات إذا أبديت على وجه يرجع إلى النبى ﷺ، والشهادة بصحة رسالته، قال: ورأيت من شاهدته من نظار المعتزلة يجيز إظهاره للصالحين وعلى أيدى الأبرار المخلصين، قال: ومن المتكلمين من أجاز ظهورها على يد من يدعى الربوبية على وجه الفتنة وتغليظ المحنة كالمروى فى أمر الدجال، ولا يجوز ذلك على مدعى النبوة لما فيه من فساد الأدلة. انتهى.

فروع: تقع الكرامة باختيار الولى وطلبه على الصحيح عند أصحابنا المتكلمين، وقيل: لا تقع باختيارهم وطلبهم، قال الشيخ محيى الدين النووى رحمه الله: وقال أصحاب القاضى: الكرامة لا تشهد بالولاية على القطع لئلا يأمن العواقب وقال: هيبته كخوفه، وقد بشر ﷺ العشرة بالجنة، قال الشيخ شهاب الدين السهروردى: ومن ظهر على يده شىء من الخوارق وهو على غير الالتزام ليزداد يقينه فى مطاوى الانكسار والحياء، وذلك الانكسار والانفعال هو غاية الاتصال فيقول بعضهم الاستسلام عند التلاقى جرأة والانبساط فى محل الأنس عزة، واللياذ بالهرب من علم الدنو وصلة.

تنبيه: إنما لم يعرف المصنف الكرامة؛ لأن تعريفها يعلم من تعريف المعجزة فيما سبق.

(م): ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة.

(ش): أى بشىء من الذنوب، كذا جعل القصرى من شعب الإيمان وأورد فيه حديث: «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال لا إله إلا الله، ولا يكفر بذنب، ولا يخرج من الإيمان بعمل»[(٢)]. قال: فجعل الكف عن أهل التوحيد أصلاً من أصول الإيمان، ومن لا يرى ذلك فهو من أهل الزيغ والضلال الذين يكفرون بالذنب غلوًا فى تعظيم الذنب حتى خرجوا عن الحد لكن فى كتاب التوبيخ والتنبيه للحافظ أبى محمد بن حيان: سئل الإمام أحمد بن حنبل عن حديث: «لا نكفر أحدًا من أهل التوحيد بذنب»[(٣)]،

=الصالح الكافى، والأنيس الناصح الشافى، والحدود والعقود فى أصول الفقه وغير ذلك.
انظر: البداية والنهاية (١١/٣٢٨)، وتاريخ بغداد (١٣/٢٣٠)، وشذرات الذهب (٣/١٣٤).

(١) هو: أحمد بن على بن بيغجور أبو بكر بن الأخشاذ، وقيل: ابن الإخشيذ (٢٧٠ - ٣٢٦هـ) من رؤساء المعتزلة وزهادهم، فصيحًا له معرفة بالعربية والفقه. من مصنفاته: اختصار تفسير الطبرى.
انظر: الفهرست لابن النديم (١/١٧٣)، لسان الميزان (١/٢٣١)، معجم المؤلفين (١/٣٢٠) (٢/٢٣)، الأعلام (١/١٧١).

(٢) أخرجه أبو داود فى سننه (٣/٤٠) ح (٢٥٣٢) عن أنس بن مالك رضى الله عنه.

(٣) أخرجه الطبرانى فى المعجم الكبير (١٢/٢٧٢) ح (١٣٠٨٩) عن ابن عمر بلفظ: «كفوا عن=

فقال: موضوع لا أصل له، كيف بحديث النبي ﷺ: «من ترك صلاة فقد كفر»[(١)]؟ وفي صحة هذا عن أحمد نظر، فإن معناه ثابت في الصحيحين عن عبادة بن الصامت، أن النبي ﷺ قال لهم في بيعة النساء: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئًا، ولا تسرقوا ولا تزنوا، فمن وفي منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئًا فستره الله عليه فهو إلى الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه»[(٢)].

وروى البيهقي بسند صحيح إلى جابر بن عبد الله أنه سئل: هل كنتم تسمون من الذنوب كفرًا أو شركًا أو نفاقًا؟ قال: معاذ الله، ولكنا نقول مؤمنين مذنبين. وأما حديث: «من ترك الصلاة فقد كفر»، فلم يكن إجراؤه على ظاهره لمعارضة ما ذكرنا، فلابد من تأويله إما على أنه يعامل معاملة المرتد في وجوب القتل ولهذا خص الصلاة بالذكر كما قاله البيهقي، وإما على أن تركها أول بداية الكفر؛ لأن اعتبار ذلك يؤدي إلى جحدها، فأطلق عليه اسم النهاية، كما قال ابن حبان في صحيحه قالوا: لو كان ترك الصلاة كفرًا لما أمر الشارع بقضائها وجعله كفارة دون تجديد إيمان. إذا علمت هذا فهاهنا أمران:

أحدهما: في بيان المراد بهذه العبارة، وقد قال والد المصنف، رحمهما الله تعالى: يعني هذه العبارة إنا لا نكفر بالذنوب التي هي المعاصي كالزنا والسرقة وشرب الخمر خلافًا

=أهل لا إله إلا الله لا تكفروهم بذنب». قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠٦/١): وفيه الضحاك ابن حمزة، عن علي بن زيد، وقد اختلف في الاحتجاج بهما، إذ إنهما ضعيفان عند البعض وعليه فيكون الحديث ضعيفًا. وقال في (١٥٦/١) بعد رواية حديث أنس بن مالك: وفيه كثير بن مروان وهو ضعيف جدًا. أ. هـ. واعتبره أحمد بن حنبل موضوعًا. انتهى.

قلت: قال الذهبي: كثير بن مروان الفهري، أبو محمد المقدسي، ضعفوه. قال يحيى والدارقطني: ضعيف. وقال يحيى مرة: كذاب. وقال الفسوي: ليس حديثه بشيء. وقال ابن الجنيد: ليس بالقوي. وقال أبو حاتم: يكذب في حديثه، ولا يحتج به. وقال السعدي: ضعيف. وذكره ابن شاهين والساجي والعقيلي في الضعفاء.

انظر: المغني في الضعفاء (٢٢٨/٢) رقم (٥٠٩٠)، ضعفاء ابن الجوزي (٢٤/٣)، مسند أحمد (٩٥/٦).

(١) أخرجه أحمد (٣٤٦/٥)، والنسائي في سننه (٢٣١/٢)، وابن ماجه (٣٤٢/١) عن عبد الله بن بريدة عن أبيه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (١٢/١) ح (١٨) وله أطراف كثيرة في البخاري، وأخرجه مسلم في صحيحه (١٣٣٣/٣) ح (١٧٠٩).

للخوارج حيث كفروهم، أما تكفير بعض المبتدعة بعقيدة تقتضي كفره حيث يقتضي الحال القطع بذلك أو ترجيحه، فلا يدخل في ذلك وهو خارج بقولنا، غير أني أقول شيئًا وهو أنه مادام الإنسان يعتقد شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فتكفيره صعب، وما يعرض في قلبه بدعة إن لم تكن مضادة لذلك لا يكفر، وإن كانت مضادة فإذا فرضت غفلته عنها واعتقاده للشهادتين مستمر، فأرجو أن ذلك يكفيه في الإسلام وأكثر أهل الملة كذلك ويكون كمسلم ارتد ثم أسلم، إلا أن يقال: ما كفر به لابد في إسلامه من توبته عنه فهذا محل نظر.

وجميع هذه العقائد التي يكفر به أهل القبلة قد لا يعتقد بها صاحبها إلا عن بحثه فيها لشبهة تعرض له أو مجادلة أو غير ذلك[1]، وفي أكثر الأوقات يغفل عنها وهو ذاكر للشهادتين لاسيما عند الموت. انتهى. وفيما قاله نظر لأن الحكم منسحب عليه وإن لم يستحضره كما تجرى أحكام الإسلام على المسلم، وإن لم يكن مستحضر الأركان، وأما ذكره أولا فينازع فيه كلام لابن القشيري حيث جعل ذلك في العقائد فقال في المرشد: ومن كان من أهل القبلة وانتحل شيئًا من البدع كالمجسمة والقدرية وغيرهم هل يكفر؟ للأصحاب فيه طريقان، وكلام الأشعري يشعر بهما، وأظهر مذهبيه ترك التكفير وهو اختيار القاضي، ومن قال قولاً أجمع المسلمون على تكفير قائله أو فعل فعلاً أجمعوا على تكفير فاعله كفرناه وإلا فلا.

والطريقة الثانية: تكفير المتأولين، ومثال المسألة من قال: إن الله ليس بعالم كفر بإجماع الأمة على تكفيره، ومن قال: هو عالم وليس له علم فهذا موضع الخلاف إذ لا إجماع هنا بخلافه، ثم من قال بتكفير المتأولين يلزمه أن يكفر أصحابه في نفي البقاء أيضًا كما يكفر في نفي العلم وغيره من المسائل المختلف فيها، قال وإذا لم يكفر فلا أقل من التفسيق والتضليل، ومن أصحابنا من لا يَرى التفسيق أيضًا، قال: وهذه الطريقة التي هي

---

(١) قال الشوكاني: وقد حكى إمام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي ترك التكفير، وقال: إنما يكفر من جهل وجود الرب أو علم وجوده ولكن فعل فعلا أو قال قولا أجمعت الأمة على أنه لا يصدر ذلك إلا عن كافر. انتهى.

واعلم أن التكفير لمجتهدي الإسلام بمجرد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة كئود لا يصعد إليها إلا من لا يبالي بدينه ولا يحرص عليه؛ لأنه مبني على شفا جرف هار وعلى ظلمات بعضها فوق بعض وغالب القول به ناشيء عن العصبية وبعضه ناشيء عن شبهه واهية ليست من الحجة في شيء ولا يحل التمسك بها في أيسر أمر من أمور الدين فضلاً عن هذا الأمر الذي هو مزلة الأقدام ومدحضة كثير من علماء الإسلام. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٢٦٠).

نفى التكفير مبنية على أن الشيء الواحد يجوز أن يكون معلومًا من جهة مجهولا من وجه آخر. انتهى.

الثاني: أن معنى هذه العبارة نقلوها عن الإمام الشافعي رضى الله عنه وأبى حنيفة رحمه الله والأشعرى، فأما أبو حنيفة فصح عنه التصريح به وكذلك الأشعرى قال فى كتاب المقالات: إن المسلمين اختلفوا بعد نبيهم ﷺ فى أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقا شتى إلا أن الإسلام يعم جميعهم، انتهى. وقال الشيخ عز الدين فى القواعد: رجع الأشعرى عند موته عن تكفير أهل القبلة؛ لأن الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوفات، وقال: اختلفنا فى عبارة، والمشار إليه واحد.

وقال القاضى ابن العربى: اختلف العلماء فى إكفار المتأولين على قولين، فذهب شيخ السنة وأبيه صنو القاضى فى أشهر قوليهما أن الكفر يختص بالجاحد والمتأول ليس بكافر، وأما الشافعى فأخذ ذلك من قوله: لا أرد شهادة أهل البدع والأهواء إلا الخطابية[1] فإنهم يعتقدون جواز الشهادة لأوليائهم على أعدائهم زورا، وقال بعضهم: هذا لا يدل على إطلاق عدم التكفير، إذ لا يلزم من عدم تكفير أهل البدع والأهواء عدم التكفير مطلقًا، فإن مخالفة الحق فى الديانات تارة توجب البدعة والضلال، وتارة توجب الكفر، والمخالف فى الأول هو المسمى بأهل البدع والأهواء دون الثانى.

قلت: وقد صح عن الشافعى رضى الله عنه إطلاق القول بتكفير القائل بخلق القرآن لكن جمهور أصحابه أولوه على كفران النعمة كما قاله النووى وغيره، وحكى ابن المنذر عن الشافعى، رضى الله عنه، أن القدرى لا يستتابُ، ذكره القاضى عياض فى الشفاء، وأما مالك وأحمد فقد نقل عنهما ما يوهم الخلاف فى ذلك.

وقال ابن العربى: من أعظم أصول الإيمان القدر فمن أنكره فقد كفر نص عليه مالك رحمه الله، فإنه سئل عن نكاح القدرية فقال: قد قال الله تعالى: ﴿**ولعبد مؤمن خير من مشرك**﴾ [البقرة: ٢٢١]. وقال القاضى عياض: أكثر قول مالك وأصحابه ترك القول بتكفيرهم، لكن يؤدبون ويستتابون، وأما أحمد فنقل عنه القاضى عياض تكفيرهم وقال:

---

(١) الخطابية: هم أصحاب أبى الخطاب محمد بن أبى زينب الأسدى الأجدع وهو الذى عزا نفسه إلى أبى عبد الله جعفر بن محمد الصادق، فلما وقف الصادق على غلوه الباطل فى حقه تبرأ منه ولعنه وأخبر أصحابه بالبراءة منه وشدد القول فى ذلك وبالغ فى التبرى عنه واللعن عليه، فلما اعتزل عنه ادعى الأمر لنفسه زعم أبو الخطاب أن الأئمة أنبياء ثم آلهة، وقال بألهية جعفر بن محمد وألهة آبائه وهم أبناء الله وأحباؤه، وغير ذلك من كفرياتهم.
انظر: الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل (ص١٦).

إن عليه أكثر السلف ونقل عنه تكفير تارك الصلاة وإن اعتقد وجوبها، واحتج بعضهم على عدم التكفير بقوله ﷺ: «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما»(١)، ولأنا لو كفرناه كفرنا بعض أصحابنا في نفي البقاء ونحوه، ولأن الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول ﷺ وليس المراد بالضرورة: ضرورة العقل بل إنه لشهرته والاتفاق عليه كالضروري كالصلاة والزكاة، وعلى هذا فلا نكفر أحدا من أهل القبلة؛ لأن كونهم جاحدين لما جاء به الرسول ﷺ غير معلوم بالضرورة، بل بالنظر أي لم يشتهر اشتهارا يصير به كالضروري. ولم يتفق عليه وهذا تحقيق جيد بين على تفسير المتكلمين الإيمان بما علم أنه من دين سيدنا محمد ﷺ بالضرورة فسبق تقريره.

قال القاضي عياض في كتابه المسمى بإكفار المتأولين: أما مسائل الوعد والوعيد والرؤية وخلق الأفعال وبقاء الأعراض والتولد وشبهها من الدقائق، فالمنع من إكفار المتأولين فيها أوضح، إذ ليس في الجهل بشيء من ذلك جهل بالله تعالى، ولا أجمع المسلمون على إكفار من جهل منها شيئا، وقد نقله عنه القاضي عياض وغيره.

قلت: ولعل هذا مأخذ الشيخ عز الدين في فتياه أنه لا يكفر مثبت الجهة قال: ولا مبالة بمن كفرهم لمزاحمته لما عليه الناس، وحمل بعضهم كلام القاضي السابق فيمن جهل شيئًا منها، أما من قال بجملته وكان علمه به على خلاف ما هو عليه أهل السنة فجهله هذا جهل مركب فهو أشد من جهله بسيطًا، وأطلق الآمدي في التكفير حكاية قولين ثم قال: والحق التفصيل وهو إن كان من البدع المضللة والأقوال الممكنة يرجع إلى اعتقاد وجود غير الله تعالى وحلوله في بعض الأشخاص كالنسبة لبعض غلاة الشيعة، أو إلى إنكار الرسالة أو إلى استباحة المحرمات فلا نعرف خلافا بين المسلمين في التكفير به، وأما ما عدا ذلك من المقالات المختلفة فلا يمتنع أن يكون معتقدها مبتدعا غير كافر، وذلك؛ لأنه لو توقف الإيمان على أمر غَيرِ التصديق بالله تعالى ورسوله وما جاء به من معرفة المسائل المختلف فيها في أصول الديانات كما عددناه لكان الواجب على النبي ﷺ أن يطالب الخلق بمعرفته كالشهادتين، ولم ينقل ذلك وجرى عليه الصحابة والتابعون فالجهل به لا يكون كفرا. انتهى.

والأول يخرج بقول المصنف: عن أهل القبلة، فإن صاحب هذه المقالات ليس منها، لكن حصره التكفير فيما ذكره ممنوع، بل من أنكر ما يعلم مجيء الرسول به ضرورة في

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٦/٧ إ ١) ح (٦١٣٠)، (٦١٠٤) الأول عن أبي هريرة، والثاني عن ابن عمر رضي الله عنهم، وأخرجه مالك في الموطأ (٩٨٤/٢)، وأحمد في المسند (٤٧/٢)، ومسلم في صحيحه (٧٩/١) ح (١١١)، (٣٩/١).

الحشر والعلم بالجزئيات وحدوث العالم ونحوه، لا شك فى تكفيره، واعلم أنه وقع فى كلام الطحاوى[١] زيادة مذهب فى هذه العقيدة واستغنى المصنف عنه بأنه إن لم يكن بذنب لم يقع كلام فى التكفير.

فرع: من لم نكفره من أهل الأهواء والبدع لا نقطع بخلوده فى النار، وهل نقطع بدخوله إياها فيه وجهان حكاهما القاضى الحسين فى باب إمامة المرأة من تعليقه، وقال المتولى هناك: ظاهر المذهب أنه لا يقطع به، وعليه يدل كلام الشافعى رضى الله عنه.

(م): ولا يجوز الخروج على السلطان.

(ش): هذا الإطلاق يشمل ما إذا كان عادلا ولا خلاف فيه، وأما إذا كان جائرا وهو المشهور فى الأصول ونقلوا عن المعتزلة تجويزه بناء على أن الإمام ينعزل بالظلم والفسق، ونقل صاحب البيان من أصحابنا فى باب قتال أهل البغى أن لا ينعزل بالجور، وسواء كان الخارج عليه عادلا أو خارجا لأن الخروج عليه جور وهو ظاهر نص الشافعى رضى الله عنه فى البويطى، لكن كلام الرافعى يقتضى تخصيص المنع بالعادل ويشهد له قوله ﷺ: «إن أمر عليكم عبد مجدع يقودكم لكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا»[٢] رواه مسلم فى كتاب الحج عن أم الحصين، وهو مقيد للمطلقات.

وقال أبو القاسم الأنصارى فى باب الأمر بالمعروف فى شرحه للإرشاد: إذا جار والى الوقت، وظهر ظلمه وغصبه للمال فهل يجوز منعه من ذلك؟ فإن كان ممن ثبتت ولايته وانعقدت إمامته ففى خلفه وانخلاعه كلام يأتى فى باب الإمامة، وإن كان متغلبًا فقد صار بعض الفقهاء والمحدثين إلى أنه لا يجوز للرعية منابذته. قال الإمام: وعندى أن المتغلب وإن كثرت عدته فسبيله فيما يفعله من الجور والظلم سبيل البغاة فى الأرض بالفساد وقطاع الطريق يجوز منابذته ودفعه بأقصى المجهود كما يجوز فى كل متلصص ونحوه.

قال القاضى: والذى عليه أكثر أصحاب الحديث: الانقياد والطاعة لكل إمام عادل أو جائر وإن فعل المنكر وعطل الحدود، قال: وتمسكوا فى ذلك بأخبار وآيات. قال القاضى: والظاهر أنها فى منع الخروج على من تثبت إمامته، فأما المتغلب فيجب الإنكار عليه.

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك الأزدى الطحاوى المصرى نسبة إلى طحا بصعيد مصر، مجتهد محدث حافظ متكلم مؤرخ تفقه على مذهب الشافعى ثم تحول حنفيًا (٢٣٩ - ٣٢١هـ).

انظر: البداية والنهاية (١١/١٧٤)، شذرات الذهب (٢/٢٨٨).

(٢) صحيح مسلم (٢/٩٤٤) ح (١٢٩٨)، (٣/١٤٩٨) ح (١٨٣٨)، مسند أحمد (٦/٤٠٣).

(م): ونعتقد أن عذاب القبر وسؤال الملكين والحشر والصراط والميزان حق.

(ش): أما عذاب القبر، فأجمع سلف الأمة أن الميت يحيا فيعذب فى قبره وهو من لوازم القول ببقاء النفس بعد البدن، وقد قال تعالى: ﴿**النار يعرضون عليها غدوا وعشيا**﴾ [غافر: ٤٦]، أى فى البرزخ بدليل قوله بعده: ﴿**ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب**﴾ [غافر: ٤٦][1]، وقال تعالى في المنافقين: ﴿**سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم**﴾ [التوبة: ١٠١]. وفى صحيح مسلم عن النبى ﷺ قال: «قال الله تعالى: ﴿**يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا**﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزلت فى عذاب القبر»[2]، وفيه: «قد أوحى إلىّ أنكم تفتنون فى القبور قريبا من فتنة الدجال»[3]، وتواترت الأحاديث، واستعاذ النبى ﷺ منه، والمسألة سمعية فوجب الإيمان به، وأنكره أكثر المعتزلة بناء على أن شرط الحياة البنية ولما انقضت البنية لم يكن حيا، والميت لا يعذب.

وعارضهم أصحابنا بأن: هذا استبعاد ومنعوا كون البنية شرطا فى الحياة لجواز أن يخلق الله الحياة فى جزء منفرد كما يجوز أن يجعلها فى بنية، على أن عبد الجبار فى الطبقات أنكر هذا عن المعتزلة وقال: إنما أنكره ضرار بن عمرو[4]، ولما كان من أصحاب واصل[5] نسب للمعتزلة، وإنما ينكرون تعذيبهم وهم موتى. وقال بعضهم: لا

---

(١) وفى الأصل: القيامة، بدلاً من: الساعة.

(٢) صحيح مسلم (٤/٢٢٠١) ح (٢٨٧١) عن البراء بن عازب رضى الله عنه، والنسائى فى سننه (٤/١٠١).

(٣) أخرجه أحمد فى المسند (٦/٣٤٥) عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنها، والنسائى فى سننه (٤/١٠٤).

(٤) هو: ضرار بن عمرو الغطفانى، قاض من كِبار المعتزلة طمع برياستهم فى بلده فلم يدركها فخالفهم فكفروه وطردوه، صنف نحو ثلاثين كتابًا بعضها فى الرد عليهم وعلى الخوارج، وشهد عليه الإمام أحمد عند القاضى سعيد بن عبد الرحمن الجمحى فأفتى بضرب عنقه فهرب. توفى نحو سنة ١٩٠هـ.
انظر: لسان الميزان (٣/٢٠٣)، فضل الاعتزال (ص٣٩١)، الأعلام (٣/٢١٥).

(٥) هو: واصل بن عطاء أبو حذيفة متكلم أديب خطيب بليغ شاعر، رأس المعتزلة، سمى أصحابه بالمعتزلة لاعتزال واصل حلقة درس الحسن البصرى، وتابعوه على ذلك، وتنسب إليه طائفة الواصلية، وقد سبق هذا عند التعريف بالمعتزلة. من مصنفاته: معانى القرآن، الخطب فى التوحيد والعدل.
انظر: ميزان الاعتدال (٣/٢٦٧)، لسان الميزان (٦/٢١٤)، وفيات الأعيان (٢/٢٢٣)، الأعلام (٨/١٠٨).

خلاف فى أن الإيمان به ركن من أركان العقد الدينى الذى لا يصح إلا به، والمعتزلة وإن خالفوا فيه فليس خلافهم فيما قررناه، وإنما المفهوم من مذهبهم استبعاد تعجيل جزاء قبل يوم القيامة، ولم يبلغ السمع عندهم مبلغ العلم، وقام عند غيرهم ذلك، ولعذاب القبر ببعض المعاصى خصوصية وهى: البول ولهذا ورد فيه: «تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه»، وكذلك النميمة والغيبة[1] حتى قيل: إن عذاب القبر فى هذه الثلاثة.

وأما الكيفية فقال الحليمى: إن عذاب القبر يكون بعد إحياء الميت بجملته لقوله تعالى: ﴿أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ [غافر: ١١]، فإن مراده بإحدى الإماتتين ما فى الدنيا، وبالثانية ما فى القبر بعد الإحياء فيه، وهو أحد الإحياءين، والثانى يوم القيامة، وقيل: بالإحياء فى القبر لأقل جزء يحتمل الحياة فيه والعقل لا إلى جميعه، ونقل عن ابن جرير الطبرى قال الحليمى: فإن صح فلا جزء أولى به من القلب الذى كان ينبوع الحياة ومحل العقل.

قلت: وهو اختيار إمام الحرمين، فقال: الظاهر سؤال آخر يعلمه الله تعالى من القلب أو غيره، وقيل: الروح تعذب لا غير، وقيل: تتألم كما يتألم النائم والحق أن الميت يحيا فى القبر للأحاديث الصحيحة فى عود روحه إلى جسده وأن الملكين يأتيانه فيقعدانه.

وقول الملحد: إنا نراقب الميت أيامًا لا نشاهد فيه شيئًا يدل على الحياة ولا التعذيب، فالجواب: أن عدم الشهود لا يدل على عدم الوجود كما حجبنا على الملائكة والجن وليس بأعجب من استخراج الله تعالى الذر مع خطابهم وجوابهم، وكان جبريل عليه السلام يأتى النبى ﷺ وينزل عليه بالوحى بمحضر من الصحابة وهو ﷺ يراه ويخاطبه وهم لا يشاهدونه إلى غير ذلك من الأحوال الخارقة، ومن أنكر خارقًا ورد عليه سائر الخوارق، على أن الواجب فى هذه المسألة أن يقتصر على الإيمان بما صح من عذاب القبر ووقوعه، وأما الكيفية فلم يصح فيها شىء غير عود روحه فى جسده، رواه أبو داود من حديث البراء بن عازب وصححه أبو عوانة وابن منده والبيهقى والحاكم وغيرهم.

---

(١) أخرجه ابن ماجه فى سننه (١/١٢٥) ح (٣٤٨) عن أبى هريرة رضى الله عنه، والدارقطنى فى سننه (١/١٢٧) عن أنس رضى الله عنه، وابن حبان فى صحيحه (٥/٥١)، وأخرجه البخارى فى صحيحه (١/٧٥) ح (٢١٦) عن ابن عباس، رضى الله عنه، مرفوعًا بلفظ: «يعذبان، وما يعذبان فى كبير، ثم قال: بلى، كان أحدهما لا يستتر من بوله، وكان الآخر يمشى بالنميمة»، وله أطراف فى البخارى، وأخرجه مسلم فى صحيحه (١/٢٤٠) ح (٢٩٢)، وابن ماجه فى سننه (١/١٠٢) ح (٧٠) بلفظ: «أما أحدهما فيعذب فى البول وأما الآخر فيعذب فى الغيبة». والنسائى فى سننه (١/٢٨).

وأما سؤال الملكين فهو حق وورد الخبر به فى الصحيحين عن أنس قال نبى الله ﷺ: «إن العبد إذا وضع فى قبره وتولى عنه أصحابه إنه يسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا قال: يأتيه ملكان فيقعدانه فيقولان له: ما كنت تقول فى هذا الرجل؟ قال[1]: فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله. قال: فيقال له: انظر مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدًا من الجنة». قال نبى الله ﷺ: «فيراهما جميعًا، أما المنافق والكافر فيقول: لا أدرى، كنت أقول ما يقول الناس عنه، فيقال[2]: لا دريت ولا تليت، ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه[3] إلا الثقلين»[4]. وفى رواية الترمذى: «يقال لأحدهما. المنكر والآخر النكير». وقال: حسن غريب.

وقال الإمام تاج الدين بن يونس: منكر ونكير للمذنب لإنكارهما، وأما المطيع فملكاه مبشر وبشير، وأنكر بعض المعتزلة وجودهما وقالوا: لا يجوز تسمية الملائكة بمنكر ونكير، وأنكروا دخولهما القبر للعادة، فإنه مسدود، قال أصحابنا: لا ينكر دخولهما من تحت الأرض ويكون الله قد وسع لهما، وقد علمنا أن الملائكة ليسوا على كثافة بنى آدم وأنهم لسلطانهم متمكنون من دخول الأماكن على غير الوجه الذى نقدر نحن عليه، وقد ورد: «إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم»[5]. قال الحليمى: والذى يشبه أن يكون ملائكة السؤال جماعة كثيرين يسمى بعضهم منكرًا وبعضهم نكيرًا فيبعث إلى كل ميت اثنان منهم كما كان الموكل عليه لكتابة عمله ملكين ويشهد له رواية النسائى: «منكر ونكير وأنكر وناكور وسيدهم دومان»[6].

---

(١) «قال» كذا فى الحديث، وهى ساقطة من المخطوط.

(٢) «فيقال» كذا فى الحديث، وفى المخطوط: «فيقول».

(٣) «يليه» كذا فى الحديث، وفى المخطوط: «ثلاثة».

(٤) هذه رواية البخارى فى صحيحه (٢/٤٠٦، ٤١٩) باختلاف بسيط ح (١٣٣٨، ١٣٧٤)، وأخرجه مسلم فى صحيحه (٤/٢٢٠٠) ح (٢٨٧٠)، وأحمد فى المسند (٣/١٢٦)، وأبو داود فى سننه (٣/٥٥٥) ح (٣٢٣١).

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه (٨/٤٥٦) ح (٧١٧١)، عن على بن حسين، عن صفية أم المؤمنين رضى الله عنها، وأخرجه مسلم فى صحيحه (٤/١٧١٢) ح (٢١٧٤، ٢١٧٥)، وأحمد فى المسند (٣/١٥٦، ٣٠٩).

(٦) حديث: «فتانوا القبر أربعة»، وفى رواية «ثلاثة منكر، ونكير، وناكور، وسيدهم دومان»، لم أقف عليه عند النسائى، أخرجه الزبيدى فى إتحاف السادة المتقين (١٠/٤٢٠)، وفى الحاوى للفتاوى للسيوطى (٢/٣٢٩)، وتنزيه الشريعة لابن عراق (٢/٣٧٢)، والموضوعات لابن الجوزى (٣/٢٣٤، ٢٣٥). قال ابن الجوزى: هذا الحديث لا أصل له.

واعلم أن المسألة لم ترد إلا للمدفون، والظاهر أن الخطاب وقع بحسب الغالب وإنما المسألة تقع للحريق والغريق ومن أكله السباع، وكيف مات على اختلاف الأحوال ابتلاء من الله تعالى لعباده، وهو من جملة منازل الآخرة ومرافقها، ولا يستثنى من ذلك إلا الشهيد وقد ثبت فى صحيح مسلم أنه ﷺ سئل عن ذلك، فقال: «كفى ببارقة السيوف شاهدا»[1]. وأما الحشر فذكر أبو الخير الطالقانى[2] فى العروة الوثقى أنه عبارة عن معنيين:

أحدهما: إحياء الله تعالى الخلق بعد الإماتة والجمع بعد التفريق وذلك واقع لا محالة، قال تعالى: ﴿وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا﴾ [الكهف: ٤٧][3].

والثانى: إيجاد وإعادة بعد العدم والفناء، وكلا المعنيين للحشر جائزان من الله والعقل يجوزهما جميعًا، والسمع لم يرد قطعا بأحدهما، ولعل الغالب على ما دل عليه السمع ظاهرا: أن الحشر الواقع هو الإحياء بعد الإماتة والجمع بعد التفريق.

قلت: يريد بالثانى إيجاد ابتداء من غير جمع ما قد تفرق ويشهد لما قال من ورود السمع حديث المسرف على نفسه لما أوصى بأن يحرق ويذر نصفه فى البحر ونصفه فى البر، فأمر الله تعالى البحر فجمع ما فيه، وفى رواية: «فقال للأرض: أدى ما أخذت»، وفى رواية: «قال الله لكل من أخذ منه شيئًا: رد ما أخذت منه، وقال: كن، فإذا رجل قائم»[4]. رواه الشيخان واللفظ الأول لمسلم. قال: وأما النشر فهو عبارة عن بعث الله الخلق من القبور وجمعهم جميعًا فى عرصة القيامة، والحشر والنشر لهذه الأجساد حق خلافا للفلاسفة حيث أحالوا حشر الأجساد، وردوها إلى حشر الأرواح، والنصوص فى القرآن والسنة متواترة على حشر الأجساد. انتهى.

---

(١) لم أقف عليه فى صحيح مسلم، وهو فى سنن النسائى (٤/٩٩)، والحاوى للفتاوى للسيوطى (٢/٣١٠، ٣٢٩)، وكنز العمال للمتقى الهندى (١٠٦١٠، ١١١٣٨)، والدر المنثور للسيوطى (٢/٩٩، ٣٢٤)، (٤/٨٤)، تفسير القرطبى (٤/٣١٨). ولم توجد كلمة «شاهدا» بل: «كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة». انتهى.

(٢) هو: أحمد بن إسماعيل بن يوسف الطالقانى رضى الدين القزوينى الشافعى أبو الخير وأبو الحسين، فقيه مقرئ صوفى واعظ عالم بالحديث مشارك فى علوم كثيرة (٥١٢ - ٥٩٠هـ). من مصنفاته: التبيان فى مسائل القرآن، رد به على الحلولية والجهمية، وخصائص السؤال، وغيرها.

انظر: معجم المؤلفين (١/١٦٨)، الأعلام (١/٩٦)، شذرات الذهب (٤/٣٠٠).

(٣) وفى المخطوط: «فحشرناهم» وأثبتنا الصواب.

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه (٨/٥٦٣) ح (٧٥٠٨) عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله عنه، مرفوعًا، ومسلم فى صحيحه (٤/٤١٠٩) ح (٢٧٥٦، ٢٧٥٧)، وأحمد فى المسند (٢/٢٦٩).

وأما الصراط فوردت فيه الأخبار الصحيحة واستفاضت وهو محمول على ظاهره بغير تأويل، والله أعلم بحقيقته، وفى الصحيحين: «أنه جسر يضرب على ظهرانى جهنم تمر عليه جميع الخلائق وهم فى جوازه متفاوتون»(١) قالوا: ومن الحكمة فيه أن يظهر للمؤمن من عظم فضل الله النجاة من النار وتصير الجنة بعد أسر لقلوبهم، ولتحسر الكفار بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم فى الورود، ولم يحكوا فيه الخلاف فى النار هل هو مخلوق الآن أم فيما بعد، وجوز القاضى عياض أن الله يحدثه حينئذ، وأن يكون مخلوقًا الآن كجهنم.

وقال الحليمى: لم يثبت أنه يبقى إلى خروج الموحدين من النار ليجوزوا عليه إلى الجنة أو يزال ثم يعاد لهم أو لا يعاد، أو تصعد به الملائكة إلى السور الذى فى الأعراف، وفى بعض الروايات: «إنه أدق من الشعر وأحد من السيف»، فإن ثبت فهى محمولة على ظاهرها لمنافاته الحديث الآخر من قيام الملائكة على سلمه وكون الكلاليب والحسك فيه وإعطاء المار إليه من النور قدر موضع قدميه للدلالة على أن المار من مواطئ الأقدام ومعلوم أن دقة الشعر لا يحتمل ذلك فيجوز أن تؤول أدق من الشعر، فإن يسر الجواز عليه وعسره على قدر الطاعات والمعاصى، ولا يعلم حدود ذلك إلا الله، وقد جرت العادة بضرب دقة الشعر مثلا للغامض الخفى، وضرب حد السيف لإسراع الملائكة إلى المضى لامتثال أمر الله فى إجازة الناس عليه، وقال البيهقى: هذا اللفظ لم أجده فى الروايات الصحيحة وإنما يروى عن بعض الصحابة.

قلت: فى صحيح مسلم عن أبى سعيد الخدرى: بلغنى أنه أدق من الشعر وأحد من السيف. قال الحليمى: وزعم بعض العلماء أن الكفار لا يمرون على الصراط لأنهم للنار وهى فى الأرض وهم فيها.

وأما الميزان فهو حق والمراد به نصب الميزان ذا كفتين ولسان ويوزن فيه الأعمال، والكتاب والسنة واردان به، والأعمال وإن كانت أعراضا لا تقبل الوزن، فالوزن للصحف التى للأعمال مكتوبة فيها، أو الأعراض نفسها توزن على ما سبق، ومقصود الموازنة: تعريف العباد مقادير أعمالهم إذ لو أدخلهم الدارين قبل الموازنة ربما ظن المطيع أن نيله لدرجات الجنة عن الاستحقاق، وتوهم المعذب أن عذابه فوق دينه، فتوزن أعمالهم ليتفقوا على مقادير أجزائها، فيعلم الصالح أن ما ناله من الدرجات بفضل الله لا بمجرد عمله، وليتيقن المجرم أن ما ناله من العذاب دون ما ارتكب من الحرام، وأن الله لا يظلمه والمعتزلة أنكرت ذلك.

---

(١) الحديث طويل أخرجه عن أبى هريرة، رضى الله عنه، البخارى فى صحيحه (٢٦١/٧) ح (٦٥٧٣)، مسلم فى صحيحه (١٦٣/١) ح (٢٩٩)، (١٧٥/١) ح (٣١٦)، وفى إحدى الروايتين لمسلم عن جابر بن عبد الله، رضى الله عنه.

(م): والجنة والنار مخلوقتان اليوم.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين**﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وفيه دلالتان:

إحداهما: قوله عرض؛ لأن المعدوم لا عرض له.

والثاني: أعدت بلفظ الماضي، وكذا قوله في النار: ﴿**أعدت للكافرين**﴾ [آل عمران: ١٣١]، والمعدوم لا يقال فيه أعد، وفي الصحيحين: «اشتكت النار إلى ربها وقالت: أكل بعضي بعضا، فأذن لها في نفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف»[1]، وقوله ﷺ: «إنه رأى في الجنة قصرًا ذكره لعمر ورأى عمرو بن يحيى يجر قصبه في النار»[2]، وإسكان آدم الجنة وخروجه منها دليل على أنها وجدت وهي ذات الثواب بإجماع أهل السنة فيما حكاه ابن بطال عن بعضهم، وشذ من زعم أنها غيرها، وفي الصحيح من محاجة آدم موسى عليهما السلام: أن موسى قال لآدم: أنت أشقيت بنيك وأخرجتهم من الجنة ولم ينازعه آدم، بل احتج بالقضاء، والمنكر لها طائفة من المعتزلة كعبد الجبار وأبي هاشم لأن إيجادها قبل الحاجة إليها عبث.

وأجيب بالمنع بل في ذلك ترغيب وترهيب، وقد ثبت بقواطع الشرع أن الله عجل بعض بني آدم إلى الجنة كالشهداء، وببعض عصاتهم إلى النار كآل فرعون، وأجمع المسلمون على ذلك قبل ظهور المبتدعة. قال ابن القشيري: وأما أين محلها؟ فذلك ما يعلمه الله ويحتمل أنهما فوق السموات إذ الجنة في عالم علوي والنار في عالم سفلي.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١٦٩/١) ح (٥٣٧) عن أبي هريرة مرفوعًا بلفظ: «واشتكت النار إلى ربها فقالت: يا رب أكل بعضي بعضا، فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف، أشد ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير». انتهى. وطرفه في ح (٣٢٦٠). وأخرجه مسلم في صحيحه (٤٣١/١) ح (٦١٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٥١٧/٤) ح (٣٥٢/٣) عن أبي هريرة مرفوعًا بلفظ: «رأيت عمرو بن عامر بن لحي الخزاعي يجر قصبه في النار، وكان أول من سيب السوائب». انتهى.
قلت: وقد وقع خطأ في المخطوط لعله من الناسخ في قوله: «عمرو بن يحيى»، والصحيح ما ورد في الحديث الشريف، وفي الحديث رقم (٣٥٢١) عن أبي هريرة مرفوعًا: «عمرو بن لحي ابن قمعة بن خندق أبو خزاعة». وفي الحديث (٣٥٢٢) عن سعيد بن المسيب موقوفًا: «والسائبة التي كانوا يسيبونها لآلهتهم فلا يحمل عليها شيء». والحديث الأول طرفه في (٤٦٢٣). وأخرجه مسلم (١٩١/٤) ح (٢٨٥٦) والنسائي في سننه (١٣١/٣، ١٣٢).

قلت: روى أبو نعيم فى تاريخ أصبهان من طريق عبيد المكتب[1] عن مجاهد، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن جهنم محيطة بالدنيا وإن الجنة من ورائهما»[2]، فلذلك كان الصراط على جهنم طريقًا إلى الجنة لكن حديث الإسراء يدل على أن الجنة فى السماء السابعة ومما يجب اعتقاده أن كل ما ورد من نعيم أهل الجنة من الحور العين والقصور والولدان والغلمان والأنهار والأشجار، وقص جميع ذلك على ما ورد: «أن فى الجنة شجرة يسير الراكب فى ظلها مائة عام»[3]، فاعلم أن ذلك حق وهناك أعظم مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وإنما أخبرت بيسير من كثير على قدر فهمك وخيالك وضيق وعائك؛ لأنك مادمت فى هذا العالم مقيدًا بعقال العقل الذى لا يقبل الشىء إلا بالبرهان، ومن اعتمد ذلك هلك فالعقل تابع والشرع متبوع.

(م): ويجب على الناس نصب إمام ولو مفضولا.

(ش): أما وجوب نصبه فهو قول أهل الحق وإلا لفسد نظام الناس، وقد أجمع الصحابة عليه بعد وفاة النبى ﷺ وعندنا يجب شرعا، وقالت المعتزلة: عقلا، وذهبت الخوارج[4] إلى أنه لا يجب ومنهم من فصل فقال: يجب عند ظهور الفتن دون وقت الأمن، وعكس آخرون، وأشار المصنف بقوله: «على الناس» إلى وجوبه على الخلق خلافا للإمامية[5] حيث قالوا واجب على الله، واشار بقوله: «ولو مفضولا» إلى انعقاد إمامة

---

(١) هو: عبيد المكتب بن مهران الكوفى روى عن أبى الطفيل ومجاهد والشعبى وغيرهم، قليل الحديث من الطبقة الخامسة، وثقه ابن حجر.
انظر: تهذيب التهذيب (٤٧/٧)، وتقريب التهذيب (ص٣٧٨).

(٢) أخرجه أبو نعيم فى تاريخ أصبهان (٩٣/٢).

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه (٣٦٣/٦) ح (٤٨٨١) عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا بلفظ: «إن فى الجنة شجرة يسير الراكب فى ظلها مائة عام لا يقطعها واقرءوا إن شئتم ﴿وظل ممدود﴾». وأخرجه مسلم فى صحيحه (٢١٧٥/٤) ح (٢٨٢٦ - ٢٨٢٨).

(٤) الخوارج هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه ورضى عنه، لما كانوا معه فى حرب صفين، وهم الذين حملوه على التحكيم أولا ورفضوا السيف وأشاروا عليه بإرسال أبى موسى بدلاً من عبد الله بن عباس فلما جرى الأمر على خلاف ما رضى له، فخرجوا عليه، وقالوا: لم حكمت الرجال لا حكم إلا لله، يقدمون على كل طاعة التبرؤ من عثمان وعلى رضى الله عنهما، ولا يصححون المنكحات إلا على ذلك، ويكفرون أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام مطلقًا، ولهم مقالات عظيمة.
انظر: الملل والنحل للشهرستانى (١٢٣/١ وما بعدها).

(٥) الإمامية هم القائلون بإمامة على عليه السلام بعد النبى ﷺ نصًا ظاهرًا ويقينًا صادقًا من غير-

المفضول وهو الصحيح عند جمهور الأصحاب، ومنهم ابن خزيمة، وذهب الأشعرى فى جماعة من قدماء أصحابه إلى المنع، وإن اجتمعت فيه الشرائط إذا وجد أفضل منه فيها، وأنه إن عقدوا له الإمامة لم تنعقد، نعم يكون ملكا لا إماما فتمضى أحكامه، وهذا يدل على أن المسألة عندهم اجتهادية؛ لأنها لو كانت قطعية لوجب القول بتعصية العاقدين، وبه صرح الإمام فى الإرشاد.

(م): ولا يجب على الرب سبحانه شيء.

(ش): لأنه لو وجب عليه لكان لا موجب ولا حاكم غير الله، ولا يجوز أن يكون بإيجابه على نفسه لأنه فى حقه غير معقول، وأما نحو قوله تعالى: ﴿**كتب على نفسه الرحمة**﴾ [الأنعام: ١٢]، ﴿**حقا علينا نصر المؤمنين**﴾ [الروم: ٤٧]، ونحو ما حق العباد على الله، فليس مما نحن فيه؛ لأنه مما يقتضى رحمته إحسانا وتفضلا لا إيجابا والتزاما، والمعتزلة أوجبوا على الله أمورًا:

منها: اللطف، وهو فعل ما يقرب العبد إلى الطاعة، ومنها: الثواب على الطاعة جزاء للعما، ومنها: العقاب على الكبائر قبل التوبة، ومنها: فعل الأصلح لعباده فى الدنيا. قال أصحابنا: ومن زعم ذلك بطل قوله بنفسين أمات أحدهما مؤمنا وأمات الآخر بالغا كافرا مع علمه أنه إن بلغ كان كافرا، أو نفسين أمات أحدهما مؤمنا وأبقى الآخر سنة أخرى حتى كفر مع علمه بأنه يكفر.

(م): والمعاد الجسماني بعد الإعدام حق.

(ش): وقد أخبر به جميع الرسل، وزعم بعض الفلاسفة أنه لم يخبر به إلا محمد وعيسى، ويرد عليهم قوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿**والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا**﴾ [نوح: ١٧، ١٨]، وإخبار الله به عن مؤمن آل فرعون بقوله: ﴿**إنى أخاف عليكم يوم التناد**﴾ [غافر: ٣٢]. وقال تعالى: ﴿**قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون**﴾ [يس: ٥٢]، والقرآن مملوء منه، ولقد أحسن الرازى فى الأربعين إذ قال: الجمع بين إنكار الجسمانى وبأن

=تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين، ثم تحطت الإمامية هذه الدرجة إلى الوقيعة فى كبار الصحابة طعنا وتكفيرا، مخالفين بذلك الكتاب والسنة، ثم أنهم اختلفوا فى تعيين الأئمة بعد الحسن والحسين وعلى بن الحسين، فكانوا فى هذا أكثر الفرق اختلافا فيما بينهم حتى قال بعضهم: إن الخبر الذى يذكر أن نيفا وسبعين فرقة هو فى الشيعة خاصة، ومن عداهم فهم خارجون عن الأمة هذا على حد قولهم، ولهم مقالات عظيمة.

انظر: الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل (٢/٣ وما بعدها).

القرآن حق متعذر، فإن نصوص الكتاب والسنة تواترت به تواترًا لا يقبل التشكيك. انتهى. وقد قدر الله براهين المعاد بضروب:

أحدها: قياس الإعادة على الابتداء ﴿**كما بدأكم تعودون**﴾ [الأعراف: ٢٩] ﴿**كما بدأنا أول خلق نعيده**﴾ [الأنبياء: ١٠٤] ﴿**وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده**﴾ [الروم: ٢٧] ﴿**أفعيينا بالخلق الأول**﴾ [ق: ١٥].

ثانيها: قياس الإعادة على خلق السموات والأرض بطريق أولى نحو ﴿**أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم**﴾ [يس: ٨١]، ﴿**على أن يحيى الموتى**﴾ [القيامة: ٤٠]، ﴿**لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس**﴾ [غافر: ٥٧]، ﴿**أأنتم أشد خلقًا أم السماء بناها**﴾ [النازعات: ٢٧].

ثالثها: قياس الإعادة على إحياء الأرض بعد موتها بالمطر والنبات، وهو فى كل موضع ذكر فيه إنزال المطر غالبًا، نحو: ﴿**ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون**﴾ [الروم: ١٩].

رابعها: قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر، وقد ورد أن أُبيّ بن خلف جاء بعظام بالية ففتها وذرها فى الهواء، وقال: يا محمد، من يحيى العظام وهى رميم، فأنزل الله تعالى: ﴿**قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾ [يس: ٧٩]، فعلم سبحانه كيفية الاستدلال بدليل النشأة الأخرى إلى الأولى، والجمع بينهما بعلة الحدوث، ثم زاد فى الحجاج بقوله: ﴿**الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا**﴾ [يس: ٨٠]، وهذا فى غاية البيان فى رد الشىء إلى نظيره والجمع بينهما من حيث تبديل الأعراض عليهما، وهذا تنبيه على الاستدلال بالعقل المحض، والقول بالمعاد من لوازم القول ببقاء النفس بعد الموت حتى ترد إلى بدنها فى الوقت المؤقت لها عند الله تعالى، وعود النفس إليه يسمى معادًا حقيقيًا كالذى يسافر عن وطنه ثم يعود إليه إذ الإعادة عود على بدء، ولو قدر عدم النفس لكان ذلك إعادة للمثل لا لعين الشىء إذ العدم نفى محض.

واعلم أن الناس فى المعاد على أقوال، منهم: من أثبت المعاد الجسمانى والروحانى وهم المسلمون، ومنهم: من أثبت الروحانى دون الجسمانى وهم الفلاسفة وطائفة من النصارى، ومنهم: من أنكرهما جميعًا وهم الدهرية[1] والملحدة، قالوا: ﴿**ما يهلكنا إلا**

(١) الدهرية هم فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه كما أخبر الله تعالى عنهم فى قوله: ﴿وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾، وهم صنف من الملاحدة إذ الإلحاد نوعين، الأول: إنكار وجود الله البتة، وهو ما عليه الدهرية. والثانى: =

الدهر﴾ [الجاثية: ٢٤]؛ فهو باق بعدنا ولا رجعة لنا وتوقف جالينوس فى هذه المذاهب.

أما المعاد الجسمانى دون الروحانى، فلا نعلم قائلا به لاستحالته، وإن وقع فى كلام الرازى فى الأربعين أن طائفة ذهبوا إليه، لكن لم أتعقله، لا يقال ينبغى للمصنف أن يقول: لا جسمانى والروحانى؛ لأنا قوله بعد الإعدام صريح فى إرادته، والمثبتون له اختلفوا في معناه، فالصحيح وعليه الأكثر أن الله تعالى يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها، وقيل: يفرق أجزاءه الأصلية ثم يركبها مرة أخرى. وقال الآمدى: الحق إمكان كل من الأمرين والسمع لم يوجب أحدهما بالتعيين.

قلت: قد سبق حديث الذى أوصى بإحراقه فاستحضره هنا، واختلفوا فى إعادة الأعراض، فمنهم من منع منها؛ لئلا يلزم قيام العرض بالعرض، والأكثرون وإليه ميل الأشعرى فى جواز إعادتها مطلقا، والقول به ينفع أهل السنة فى إثبات وزن الأعمال، ويغنيهم عن حمله على وزن الصحائف أو الأعمال، ثم اختلفوا هل يجوز إعادتها فى غير محالها؟ والكثيرون نعم، وذهب الفلاسفة إلى امتناع إعادة ما عدم عقلا، وأما الوقوع فمنعته الفلاسفة، وذهب المسلمون إلى وجوبه، ثم منهم من قال يجب عقلا وهم المعتزلة بناء على وجوب الإثابة والعقاب، والأشاعرة سمعا وكفروا الفلاسفة فى إنكاره.

قال بعضهم: من العجب أن الكفار الذين جاهدهم النبى ﷺ وقاتلهم وقتلهم ولم يقرهم بالجزية، لم يكن سبب كفرهم إلا جحودهم ما علم به مجيئه من إنكار حشر الأجساد، وهذه الفرقة الخبيثة المتفلسفة قالوا بذلك، وزادوا عليه بقدم العالم وعدم علمه بالجزئيات، وكذبوا جميع الأنبياء ثم تستروا بالإسلام، والناس غافلون عن ثلبهم وقدحهم فى الدين، وهنا مسألتان:

إحداهما: جوز جماعة فى الأجساد المبعوثة أن تكون على غير هذه، وقال آخرون: إنه خلاف ظاهر القرآن، ولو كانت غيرها فكيف تشهد الأيدى والأرجل على الكفار إلى غير ذلك مما يقتضى أن أجساد الدنيا هى التى تعود.

=الإلحاد فى الأسماء والصفات وهو أخطر نوعى الإلحاد وعليه كثير من فرق منتسبة لأهل القبلة.

وقال الأستاذ سيد قطب فى النوع الأول: وينبغى ألا تأخذنا ضجة الإلحاد والملحدين فنظن أنها موجة كاسحة أو نظن أنهم كثيرون، وقال: إن المعركة الحقيقية لم تكن قط بين الاعتقاد والإلحاد ولن تكون، فالإلحاد يقضى على نفسه بنفسه إنها عملية انتحار والإلحاد تقوامه الفطرة، والفطرة غالبة، ولكن المعركة كانت وستكون دائمًا بين الدين الحق والديانات الباطلة. انتهى.
انظر: مقومات التصور الإسلام (ص١٠١ وما بعدها).

الثانية: قال العلماء يحشر العبد وله من الأعضاء ما كان له يوم ولد، فمن قطع منه عضو يعود إليه فى القيامة عليه حتى الختان. قال الحليمى: وسأل سائل عن مسلم قطعت يده ثم ارتد ومات على ذلك يبعث بيد أم بلا يد؟ فإن قلتم يبعث بيده، فكيف تلج النار يد لم يذنب بها صاحبها؟ وإن قلتك: بلا يد فقد أجزتم أن لا يبعث بعضه، والجواب: أنه يبعث تام الخلق كامل البدن؛ لأن اليد تابعة للبدن لا حكم لها على الانفراد فى طاعة ولا معصية.

(م): ونعتقد أن خير الأمة بعد نبيها محمد ﷺ وأبو بكر خليفته، فعمر فعثمان فعلى أمراء المؤمنين، رضى الله عنهم أجمعين.

(ش): تضمن أمورا:

أحدها: أن أبا بكر، رضى الله عنه، أفضل الناس بعد محمد ﷺ، وقد نقل الإمام أبو منصور السمعانى وغيره الإجماع عليه، وإنما خالف فيه الروافض بتقديمهم عليا حتى قالوا: إنه أفضل الخلق بعد محمد ﷺ، وحكى عن قوم تفضيل العباس، ولعلهم قاسوه على الميراث، وقد قال ثور بن يزيد، عن مكحول، عن سعيد بن المسيب، أنه قال: «العباس خير هذه الأمة وارث النبى ﷺ وعمه»[1].

قال الذهبى: إسناده صحيح.

قلت: وتأويله يتعين لاسيما قوله: «وارث النبى»، ولا يظن بسعيد أنه يقدم العباس على الشيخين، ومن الدليل عليهم قوله تعالى: ﴿**من النبين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا**﴾ [النساء: ٦٩]، فذكر مراتب أوليائه وبدأ بالأعلى منهم وهم النبيون ثم ثنى بالصديق، ولم يجعل بينهما واسطة، وأجمع المسلمون على تسمية أبى بكر صديقًا، كما أجمعوا على تسمية نبينا محمد ﷺ، وفى البخارى عن محمد ابن الحنفية[2] قال: قلت لأبى: أى الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر. وأحسن الحافظ فى قوله: يكفى فى تفضيل الصديق أنه قام مقام رسول الله ﷺ فما نقص عنه، وما قام أحد مقام أبى بكر إلا ونقص عنه.

والثانى: أنه الخليفة بعده ﷺ، وفى القرآن إشارات إلى ذلك فى مواضع منها: ﴿**قل**

---

(١) أخرجه الحاكم فى المستدرك بسنده (٣/٣٣٣).

(٢) هو: الإمام أبو القاسم محمد بن الإمام على بن أبى طالب الهاشمى القرشى أخو الحسن والحسين، وأمه خولة بنت جعفر من بنى حنيفة (٢١ - ٨١هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (٤/١١٠)، وطبقات ابن سعد (٥/٩١).

للمخلفين من الأعراب﴾ [الفتح: ١٦] الآية، فإن أبا بكر هو الذى دعا الأعراب إلى جهاد بنى حنيفة، وكانوا أولى بأس شديد، ولم يقاتلوا للجزية، وإنما قوتلوا ليسلموا، وكان قتالهم بأمر أبى بكر وسلطانه، ثم قال: ﴿فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرًا حسنًا﴾ [الفتح: ١٦]، فأوجب عليهم الطاعة لأبى بكر، رضى الله عنه.

قال السهيلى: وهو كالنص على خلافته. انتهى. ولا خلاف فيه، وإنما اختلفوا هل كانت خلافته بالنص أو بإجماع الصحابة؟ فقيل: بالنص، فإنه، عليه السلام، استخلفه فى الصلاة أيام مرضه[(١)]، وما عزله فوجب أن يبقى على خلافته، وإذا ثبتت خلافته فى الصلاة فكذا فى سائر الأمور إذ لا قائل بالفرق، وهذا ما تمسك به عمر رضى الله عنه فى إثبات إمامته، فقال: قدمك رسول الله ﷺ لديننا أفلا نقدمكم لدنيانا، ولأن الصحابة كانوا يخاطبونه يا خليفة رسول الله، وممن قال ذلك الحسن البصرى.

كما حكاه عبد الله بن مسلم بن قتيبة فى كتاب السياسة والإمامة، فقال: ثنا المبارك ابن فضالة، ثنا محمد بن الزبير قال: أرسلنى عمر بن عبد العزيز إلى الحسن البصرى أسأله: أكان رسول الله ﷺ استخلف أبا بكر؟ قال: فسألته، فاستوى جالسا فقال: أى والذى لا إله إلا هو استخلفه، ولهو كان أعلم بالله وأتقى له من أن يتوثب عليها لو لم يأمره، واختاره ابن حزم وابن حبان فى صحيحه، واحتج بما فى الصحيح عن جبير بن مطعم قال: أتت امرأة النبى ﷺ فأمرها أن ترجع إليه فقالت: إن جئت ولم أجدك، تعنى الموت، قال: «إن لم تجدينى فأتى أبا بكر»[(٢)].

قال الشافعى: فى هذا دليل على أنه الخليفة بعد رسول الله ﷺ. وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت: دخلت على رسول الله ﷺ فى اليوم الذى بدئ فيه، فقلت: وارأساه، فقال: «لوددت أن ذلك كان، وأنا حى فأصلى عليك وأدفنك» قالت: غيرى كأنى بك ذلك اليوم معرسا ببعض نسائك، فقال: «أنا وارأساه، ادعى لى أباك وأخاك حتى أكتب لأبى بكر كتابا فإنى أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»[(٣)].

---

(١) ورد ذلك فى حديث أخرجه مسلم فى صحيحه (٣١١/١) ح (٩٠)، (٣١٦/١) ح (١٠١). وأحمد فى المسند (٤١٢/٤)، وابن ماجه فى سننه (٣٨٩/١)، (٣٩٢/١)، والترمذى فى سننه (٦١٣/٥).

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥٥٧/٤) ح (٣٦٥٩) وطرفاه فى (٧٢٢٠، ٧٣٦٠). وأخرجه مسلم فى صحيحه (١٨٥٦/٤) ح (٢٣٨٦).

(٣) أخرجه بألفاظ متقاربه: البخارى فى صحيحه (٤٧١/٨) ح (٧٢١٧)، ومسلم فى صحيحه

قال البيهقي: أخرجه البخاري عن القاسم عنها، ومسلم عن عروة عنها، وفي الصحيحين عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ يقول: «بينما أنا نائم رأيتني على قليب عليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم أخذها ابن أبي قحافة فنزع منها ذنوبا أو ذنوبين وفي نزعه ضعف والله يغفر له ضعفه، ثم استحالت غربا فأخذها ابن الخطاب فلم أر عبقريا من الناس ينزع نزع عمر حتى ضرب الناس بعطن»(١).

قال البيهقي: قال الشافعي: ورؤيا الأنبياء وحي، وقوله: «في نزعه ضعف»، أي لقصر مدته وشغله بالحرب لأهل الردة عن الافتتاح والتزيد الذي بلغه عمر في طول مدته. وقوله: «ذنوبا أو ذنوبين»، إخبار عن مدته، فإنها كان سنتين وأشهرا، وهو شك من الراوي، والمراد ذنوبان كما جاء في الرواية الأخرى من غير شك، وذهب آخرون إلى أنها لم تكن بنص بل بإجماعهم، واحتجوا بما في مسلم عن عمر لما طلب منه الاستخلاف قال: «إن أستخلف فقد فعله من هو خير مني (يعني أبا بكر)، وإن أترككم فقد اتركك من هو خير مني»(٢)، يعني رسول الله ﷺ، لم ينص على خليفة وهو إجماع أهل السنة وغيرهم. قال القاضي: وخالف في ذلك بكر ابن أخت عبد الواحد زعم أنه نص على أبي بكر. قال:

وابن الراوندي(٣) نص على العباس، وقالت الشيعة والرافضة نص على علي. قال:

=(١٨٥٧/٤) ح (٢٣٨٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٥٣/٨).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٥٩/٤) ح (٣٦٦٤)، وأطرافه في ح (٧٠٢١، ٧٠٢٢، ٧٤٧٥)، ومسلم في صحيحه (١٨٦٠/٤) ح (٢٣٩٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٥٣/٨، ١٥٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٧١/٨) ح (٧٢١٨)، ومسلم في صحيحه (١٤٥٤/٣) ح (١٨٢٣)، والترمذي في سننه (٢٠٥/٤) ح (٢٢٢٥).

(٣) قلت: كيف يُعتد بخلاف بكر ابن أخت عبد الواحد، وابن الراوندي وأمثالهم، من أصحاب المقالات المليئة بالهوس والكفر والإلحاد، فمن قول بكر: كل ذنب صغير أو كبير ولو كان أخذ حبة خردل بغير حق أو كذبة خفيفة على سبيل المزاح فهو مشرك بالله كافر مخلد في النار، إلا أن يكون من أهل بدر فهو كافر مشرك من أهل الجنة، وهذا حكم طلحة والزبير، رضي الله عنهما، عندهم. أما ابن الراوندي أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين، فهو رأس من رءوس الإلحاد والكفر والذندقة.

قال ابن حجر: ابن الراوندي الذنديق الشهير كان أولا من متكلمي المعتزلة ثم تذندق واشتهر بالإلحاد، لا يستقر على مذهب.

انظر: الفصل (١٤٦/٤)، لسان الميزان (٣٢٣/١، ٣٢٤)، معجم المؤلفين (٢٠٠/٢)، البداية والنهاية (١١٢/١١).

وهذه دعاوى باطلة وجسارة على الافتراء ومكابرة للحس، فإن الصحابة أجمعوا على اختيار أبى بكر وعلى تنفيذ عهده إلى عمر وعلى تنفيذ عمر الشورى، ولم يخالف فى شىء من هذا أحد، ولم يدع أبو بكر ولا على ولا العباس وصية فى وقت من الأوقات، فمن ادعى خلافه فقد نسب الأمة إلى إجماعها على الخطأ، ولو كان شىء لنقل. انتهى. وما قاله فيما عدا أبا بكر فمسلم، وأما فى أبى بكر فمردود وليس هذا قول جميع أهل السنة لما سبق، والحق أن النبى ﷺ لم يستخلف أحدًا بالنص عليه، وإنما أشار إلى ذلك ونبه عليه إشارة تقرب فى دعوى القطع من النص، وإلى ذلك أشار البيهقى فى سننه.

الثالث: أنه يلى أبا بكر فى الفضيلة عمر ثم عثمان ثم على، وقد روى البخارى فى صحيحه عن ابن عمر قال: «كنا نخير الناس فى زمان رسول الله ﷺ فنخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان»(١)، وهذا فى حكم المرفوع عند الأكثرين لإضافته إلى زمن النبى ﷺ. وروى البخارى أيضًا عن محمد بن الحنفية قال: «قلت لأبى: أى الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: عمر. قال: وخشيت أن يقول: عثمان، قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين».

وروى أبو داود والترمذى عن الحسن عن أبى بكر(٢)، أن النبى ﷺ قال ذات يوم: «من رأى منكم رؤيا»؟ فقال رجل: أنا رأيت كأن ميزانًا نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت أبا بكر، ووزن أبو بكر وعمر فرجح أبو بكر، ووزن عمر وعثمان فرجح عمر، ثم رفع الميزان فرأينا الكراهة فى وجه رسول الله ﷺ»(٣). وقال: حسن صحيح، وظهور الكراهة منه يحتمل لما يظهر من حال هذه الرؤيا من التفضيل بينهم المؤدى إلى البغض من أحدهم كما كره التفاضل بين الأنبياء، ويحتمل أنه لرفع الميزان قبل أن يعلم الراجح منهم فيكون كقوله فى قصة موسى والخضر: «وددنا لو صبر

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٤/٥٥٧) ح (٣٦٥٥) وطرفه ح (٣٦٩٧) بلفظ: «كنا نخير بين الناس...» إلخ.

(٢) «أبى بكر» كذا بالأصل وهو خطأ، والصحيح «أبى بكرة»، وهو نفيع بن الحارث بن كلدة بن عمرو الثقفى، وقيل: اسمه مسروح، صحابى أسلم بالطائف، روى عن النبى ﷺ، وروى عنه أولاده عبيد الله، وعبد الرحمن، وعبد العزيز، وغيرهم. توفى بالبصرة سنة ٥١هـ، وقيل: ٥٢هـ.

انظر: تهذيب التهذيب (١٠/٤٦٩)، تقريب التهذيب (ص٥٦٥).

(٣) رواه أبو داود فى سننه (٥/٢٩، ٣٠) ح (٣٤٤٦)، والترمذى فى سننه (٤/٥٤٠) ح (٢٢٨٧)، والحاكم فى المستدرك (٤/٣٩٣).

حتى قص علينا من أمرهما»[1]. ويحتمل أنه لكونه لم يذكر عليا فى هذا الأمر.

قال بعضهم: وليس فيه دليل على فضيلة الثلاثة على على، بل هو مسكوت عنه. ونقل ابن عبد البر إجماع أهل السنة على أن أفضل الناس بعد النبوة أبو بكر، ثم عمر، ووقف أوائلهم فى عثمان وعلى. قال: فأما اليوم فلا يختلفون أن الترتيب ثم على. قال: وعليه عامة أهل الحديث من زمن أحمد بن حنبل وهلم جرا. واختلف فى أن التفضيل المذكور قطعى أم لا؟ وهل هو فى الظاهر والباطن أم فى الظاهر فقط؟ وممن قال بالقطع الأشعرى، قال: وهم فى الفضل على ترتيبهم فى الإمامة، وممن قال بالظن ابن الباقلانى، وقيل: هذا الخلاف إن قلنا: لا يصح إمامة المفضول مع وجود الفاضل، فأما إن صححناها فلا سبيل إلى القطع بتفضيل البعض على البعض.

فرع: من سب الشيخين أو الختنين هل يكفر أو يفسق؟ فيه وجهان فى باب إمامة المرأة من تعليق القاضى الحسين والختنين، بخاء معجمة.

(م): وبراءة عائشة من كل ما قذفت به.

(ش): لأن الله عز وجل أنزل براءتها فى كتابه وشهد بأنها من الطيبات، ولهذا قال صاحب الكافى من أصحابنا: لو قذف عائشة كان كافرًا بخلاف غيرها من الزوجات؛ لأن القرآن نزل ببراءتها، وعند مالك من سبها قتل. قال القاضى: ولهذا إن الله لما ذكر فى القرآن ما نسبه إليه المشركون سبح لنفسه فقال: ﴿**وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه**﴾ [البقرة: ١١٦]، ولما ذكر عائشة فقال: ﴿**ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك**﴾ [النور: ١٦]، فسبح نفسه فى تنزيه عائشة كما سبح نفسه لتنزيهه.

(م): ونمسك عما جرى بين الصحابة ونرى الكل مأجورين.

(ش): هذا قول المحتاطين من أهل السنة؛ لأن النبى ﷺ مدحهم وشهد لهم، ومن شهد له النبى ﷺ مقطوع بسلامته فى عاقبته، وفى الحديث: «إياكم وما شجر بين الصحابة فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»[2]. وفى الصحيحين فى قصة حاطب بن أبى بلتعة لما أخبر قريشًا ببعض أمر رسول الله ﷺ

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥/٢٧٩ - ٢٨٥) ح (٤٧٢٥، ٤٧٢٦، ٤٧٢٧).

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٤/٥٦٢) ح (٣٦٧٣) عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله عنه، مرفوعًا بلفظ: «لا تسبوا أصحابى...» الحديث، ومسلم فى صحيحه (٤/١٩٦٧) ح (٢٥٤٠)، وأبو داود فى السنن (٥/٤٥) ح (٤٦٥٨)، الترمذى فى سننه (٥/٦٩٧) ح (٣٨٦١).

واعتذاره قال: «لم أفعل ذلك رغبة عن الإسلام، ولكن كنت امرأ ملصقا فى قريش فاتخذت عندهم يدا لأحمى قرابتى»، فصدقه رسول الله ﷺ، وقال عمر: دعنى أضرب عنق هذا المنافق، فقال رسول الله ﷺ: «إنه شهد بدرًا، وما يدريك يا عمر لعل الله اطلع على أهل بدر وقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»(١).

قال بعض الأئمة: كفى بهذا الحديث معظما شأن الصحابة، وكافا كل لسان عن القول، ومانعا كل قلب عن التهمة، وباعثا على ذكر محاسنهم، وأن الحامل لهم على تلك الوقائع إنما هو الدين، وقد قال الشافعى: لولا علىّ ما عرف حكم الله فى الخوارج، وبالغ قوم فى التنزيه حتى أنكروا وقوع الفتن بينهم أصلا حتى أنكروا واقعة الجمل وصفين، هذا مع القطع بتخطئة مقاتلى علىّ، وكل من خرج على من اتفق على إمامته، لكن التخطئة لا تبلغ إلى حد التفسيق عند القاضى أبى بكر.

وقالت الشيعة بالتفسيق، ونسبه الآمدى لأكثر أصحابنا. وقال ابن دقيق العيد فى عقيدته: وما نقل فيما شجر بينهم واختلفوا فيه فمنه ما هو باطل وكذب فلا يلتفت إليه، وما كان صحيحًا أولناه على أحسن التأويلات، وطلبنا له أجود المخارج؛ لأن الثناء عليهم من الله سابق، وما نقل محتمل للتأويل، والمشكوك لا يبطل المعلوم، وقال غيره وقد ذكر الفتن بينهم: وهى بالنسبة إلى فضائلهم كقطرة كدرة فى بحر صاف، ونقل عن أحمد ما يقتضى الوقف.

قال الحليمى: ولم يرد الوقف، وإنما أراد الإمساك عن النظر فيه، وإذا كانت العترة على الإطلاق لا يذكرون إلا بخير، فالصحابة الذين أمرنا بالاستغفار لهم ونسأله أن لا يجعل فى قلوبنا غلا لهم أولى، واعلم أن الإمساك عن ذلك من القائل إما لعدم ظهور دليل التخطئة والتصويب، أو لقصد كف اللسان عن ذكر مساوئ المخطئ فيها مع عدم إيجابه، وهذا هو الظاهر، فإن السكوت عما لا يلزم الكلام فيه أولى من الخوض فيه وأبعد من الزلل. وقال أحمد وقد سئل عن أمر علىّ وعائشة، فقال: ﴿**تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون**﴾ [البقرة: ١٣٤، ١٤١]، ولهذا قال بعض المعتبرين: تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا.

فإن قيل: قد بنى الشافعى وأحمد وغيرهما من الأئمة مسائلهما فى قتال البغى على سيرة على رضى الله عنه، وذلك تصويب له وتخطئة لمعاوية وخصومه، قلنا: لاضطرارهم

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (١٣/٥) ح (٣٩٨٣) عن على بن أبى طالب، رضى الله عنه، وكرم الله وجهه، ومسلم فى صحيحه (١٩٤١/٤)، والترمذى فى سننه (٦٨٧/٥).

إلى معرفة الأحكام خاضوا فيه، ولهذا لما أنكر ابن معين[1] ذلك على الشافعى قال أحمد: ويحك! فماذا عسى أن يقال فى هذا المقام إلا هذا؟ يريد أنا لما أردنا أن نتكلم فى نوع ذلك العمل لأجل عملنا عينا المصيب والمخطئ، وأما الكلام فى تعيينهما لا لأجل علمنا فلا حاجة لنا إليه، ونحن وإن علمنا أن أحدهما مخطئ فليس علينا أن نعلمه بالشخص، فإنا لم نكلف به، وأكثر ما فى علمه غل القلب ليكون إثمه أكثر من نفعه. وقال صاحب تاريخ إربل: أردت أن أسمع كتاب مقتل عثمان لابن أبى الدنيا على أبى المظفر الخزاعى أحد الأئمة الزهاد فأبى على وقال: لو رأيناه ما رويناه.

(م): وأن الشافعى ومالكًا وأبا حنيفة والسفيانين وأحمد والأوزاعى وإسحاق وداود وسائر المسلمين على هدى من ربهم.

(ش): أى خلافًا لبعض المبتدعة فى قدحهم فى أئمة الدين واختلافهم عليهم ما يزرى بالمسلمين، وكلهم، رضى الله عنهم، بريئون من العقائد الفاسدة، وجلالتهم فى الإسلام وعظمهم فى النفوس أقوى دليل على ذلك، بل انتدبوا للرد على أهل البدع والضلال، وقد صنف الشافعى كتاب القياس، رد فيه على من قال بقدم العالم من الملحدين، وكتاب الرد على البراهمة وغير ذلك، وأبو حنيفة كتاب الفقه الأكبر، وكتاب العالم والمتعلم، رد فيه على المخالفين، وكذلك مالك سئل عن مسائل من هذا العلم فأجاب فيها بالطريق القويم، وكذلك الإمام أحمد، رضى الله عنه، وكان قد امتحن بالداهية الصماء[2]، فنجاه الله سبحانه وتعالى وثبته. وكان كلامه فى هذا العلم كأكل الميتة على قدر الضرورة حسمًا لمادة الفساد، وقد عظم أبو زرعة الرازى كتب الشافعى، وقال: لم أر فيها شيئًا من هذا الفضول الذى قد أحدثوه، ولا أراه امتنع من ذلك إلا ديانة وعاب على داود خوضه فى ذلك، وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق داود من الأئمة المتبوعين وعظم شأنه، ولا عبرة بقول أصحابنا: إنه لا يعتد بخلافه فى الفروع على الإطلاق.

---

(١) هو: يحيى بن معين بن عون بن زياد بن عبد الرحمن الغطفانى المرى البغدادى، أبو زكريا، ولد سنة ١٥٨هـ، محدث حافظ مؤرخ عارف بالرجال، أعلم الرجال وسيد الحفاظ، توفى بالمدينة سنة ٢٣٣هـ. من مصنفاته: التاريخ والعلل ومعرفة الرجال.
انظر: معجم المؤلفين (١٣/٢٣٢)، تاريخ بغداد (١٤/١٧٧).

(٢) هو: أحمد بن أبى دؤاد جرير بن مالك الإيادى (الداهية الصماء) ولد سنة ١٦٠هـ أحد القضاة المشهورين من المعتزلة اتصل بالمأمون، وهو رأس فتنة القول بخلق القرآن، كان عارفًا بالأخبار والأنساب. توفى سنة ٢٤٠هـ أول خلافة المتوكل.
انظر: لسان الميزان (١/١٧١)، والبداية والنهاية (١٠/٣١٩)، وتاريخ بغداد (٤/١٤١ - ١٥٦).

واعلم أن كثيرًا من أتباع الأئمة الأربعة يذكرون حديثًا فى تقديم إمامهم، والحق أن حديث الحنفية والحنابلة باطلان، لا أصل لهما وأما المالكية والشافعية فجيدان، فحديث الشافعية: «تعلموا من قريش ولا تعلموها»، وفى لفظ: «لا تسبوا قريشًا فإن عالمها يملأ الأرض علما». رواه أبو داود الطيالسى فى مسنده من حديث ابن مسعود، والبيهقى فى المعرفة من طرق ثم قال: وقد حمله جمع من أئمتنا على أن هذا العالم هو الشافعى، روى ذلك عن أحمد بن حنبل وقاله أبو نعيم عبد الملك بن محمد الفقيه الاستراباذى.

وغيرهما قال: ولا يجوز أن يكون المراد بقوله: «فإن عالمها يملأ الأرض علما» كل من كان عالمًا من قريش، فقد وجدنا جماعة منهم كانوا علماء ولم ينتشر علمهم فى الأرض، وإنما أراد بعضهم دون بعض، فإن كان المراد به كل من ظهر علمه وانتشر فى الأرض ذكره من قريش، فالشافعى من جملة الداخلين فى الخبر، وإن كان المراد به زيادة ظهور وانتشار، فلا نعلم أحدًا من قريش أحق بهذه الصفة من الشافعى، فهو الذى صنف من جملة قريش فى الأصول والفروع ودونت كتبه وحفظت أقاويله وظهر أمره حتى انتفع بعلمه وأفتى بمذهبه عالمون وحكم بحكمه حاكمون، وقام بنصرة قوله ناصرون حين وجدوه فيما قال واجدون مصيبًا، وبكتاب الله متمسكًا ولنبيه ﷺ متبعًا، وبآثار الصحابة مقتديًا، وبما دلوه عليه من المعانى مهتديًا، فهو الذى ملأ الأرض من قريش علمًا ويزداد على مر الأيام تبعًا، فهو إذن أولاهم بتأويل هذا الخبر مع دخوله فى قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، وقوله: «الفقه يمان والحكمة يمانية» ومولده بغزة، وإن كانت من الأرض المقدسة فعدادها فى اليمن لنزول بطن من اليمن بها، ومنشؤه بمكة والمدينة وهما يمانيتان. انتهى.

وفى ذم الكلام للهروى عن حميد بن زنجويه سمعت أحمد بن حنبل يقول: حديث: «إن الله يمن على أهل دينه رأس كل مائة سنة برجل من أهل بيتى يبين لهم أمر دينهم»، وإنى نظرت فى مائة سنة، فإذا هو عمر بن عبد العزيز، وفى رأس المائة الثانية فإذا هو الشافعى.

وأما حديث المالكية: «يضربون أكباد الإبل ويطلبون العلم فلا يجدون عالمًا أعلم من عالم المدينة». رواه النسائى والحاكم وصححه، وقال: كان سفيان بن عيينة يقول: نرى هذا العالم مالك بن أنس. انتهى. وبالغ ابن حزم فى إنكار ذلك، وقال: كان بالمدينة من هو أجل منه كابن المسيب، فهذا الحديث أولى به، وقد ضربت آباط الإبل أيام عمر، ولم يكن على وجه الأرض أحد أعلم منه، وحكى غير الحاكم أن سفيان بن عيينة أقام على ذلك زمانًا ثم رجع بعد فقال: أراه عبد الله بن عبد العزيز العمرى(١). قال ابن عبد البر:

(١) هو: عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، رضى الله عنهم، الزاهد المدنى=

ليس العمرى هذا ممن يلحق فى العلم والفقه مالك بن أنس، وإن كان عابدًا شريفًا.

(م): وأن أبا الحسن على بن إسماعيل الأشعرى إمام فى السنة مقدَّم.

(ش): أى ولا التفات لما نسبه إليه الكرامية والحشوية، فالقوم أعداء له وخصوم وهو إما مفتعل أو لم يفهموا عنه حقيقة مراده، وقد بين ذلك ابن عساكر فى كتابه تبيين كذب المفترى فيما نسب للأشعرى، ولقد عجبت من الهروى فى كتابه ذم الكلام، حيث قدح فيه بكلام أعدائه، وقد أثنى عليه أئمة الإسلام. قال الإمام أبو بكر الإسماعيلى: أعاد الله هذا الدين بعدما ذهب، يعنى أكثره، بأحمد بن حنبل وأبى الحسن الأشعرى وأبى نعيم الاسترابادى.

وقال أبو إسحاق المروزى: سمعت المحاملى يقول فى أبى الحسن الأشعرى: لو أتى الله تعالى بتراب الأرض ذنوبًا رجوت أن يغفر الله له، لدفعه عن دينه، وقال ابن العربى: كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعرى فحجرهم فى أقماع السماسم، وقال القاضى أبو بكر: أفضل أحوالى أن أفهم كلام أبى الحسن، وقال السهيلى: سمعت أبا الحسن السدوى يقول: قام الأشعرى عشرين سنة يصلى الصبح بوضوء العتمة، وقال الحافظ البيهقى: أما بعد، فإن بعض أئمة الأشعرى رضى الله عنهم ذاكرنى بمتن الحديث وذكر إسناده عن شعبة عن سماك بن حرب عن عياض الأشعرى قال: لما نزلت: ﴿**فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه**﴾ [المائدة: ٥٤]، أومأ النبى ﷺ إلى أبى موسى رضى الله عنه فقال: «هم قوم هذا»[(١)]. قال البيهقى: وفى ذلك من الفضيلة الجليلة والمزية الشريفة لأبى الحسن فإنه من قوم أبى موسى وأولاده الذين أتوا العلم والفهم[(٢)].

=روى مرسلاً، وعن أبيه وغيره، وروى عنه ابن عيينة وابن المبارك وغيرهما. ثقة، كان عابدًا ناسكًا عالمًا. توفى سنة ٨٤هـ.

انظر: تهذيب التهذيب (٥/٣٠٢)، تقريب التهذيب (ص٣١٢).

(١) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٢/٣١٣)، وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٢) قلت: ولا يخفى عليك ما فى هذا من التعصب المذموم للمذاهب وللأئمة، والكلام فيه لا يجدى بأدنى فائدة بل هو مضيعة للوقت وللجهد وللمال أيضًا.

ومعلوم أن سلفنا الصالح والأئمة الذين يُتعصب لهم قد ذموا هذا ونهوا عنه، والكل ممن هو فى دائرة السلام يؤخذ منه ويرد عدا رسول الله ﷺ لأنه القدوة والأسوة مطلقًا، ومن رجع إلى مقالات الأئمة التى تواترت عنهم وجد ذلك، لذا فإنى أقلعت من بداية كلام الإمام الزركشى فى هذا الموضوع، أقلعت عن التعرض لجملة أو حديث أو آية استشهد بها على تفضيل=

ومما يدل على شرف أصله والإشارة على ما ظهر من علمه ما خرجه البخارى فى الصحيح عن عمران بن حصين قال: أتيت رسول الله ﷺ فأعقلت ناقتى بالباب ثم دخلت فأتاه نفر من بنى تميم، فقال: «اقبلوا البشرى» قالوا: بشرتنا فأعطنا، فجاء نفر من أهل اليمن، فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها إخوانكم من بنى تميم» قالوا: قبلنا يا رسول الله، أتيناك نتفقه فى الدين ونسألك عن أول هذا الأمر كيف كان؟ قال: «كان الله ولا شيء معه ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء ثم كتب فى الذكر كل شيء ثم خلق السموات والأرض»، قال: ثم أتانى رجل فقال: أدرك ناقتك فقد ذهبت، فخرجت فوجدتها تنقطع دونها السراب وأيم الله، إنى لوددت أنى كنت تركتها.

قال البيهقى: فى سؤالهم دليل على أن الكلام فى علم الأصول وحدوث العالم ميراث لأولادهم عن أجدادهم، وقوله: «وكان الله ولم يكن شيء غيره»، يدل على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما، وقوله: ﴿**وكان عرشه على الماء**﴾ يعنى ثم خلق الماء وخلق العرش على الماء ثم كتب فى الذكر كل شيء. انتهى. وذكر عنه أن النبى ﷺ قال لأبى موسى الأشعرى وقد وضع يده الكريمة على كتفه: «قل لا حول ولا قوة إلا بالله» فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله، فقال رسول الله ﷺ: «قد أوتيت كنزًا من كنوز الجنة». قال أهل العلم: الكنز ما يبقى بعد صاحبه ففهم من هذا الحديث الإشارة إلى ما خرج من ظهر أبى موسى، وهو الإمام أبو الحسن يذب الفرق الضالة عن القدح فى هذه الكلمة؛ لأن القدرى يقول: تحولى عن المعصية إلى الطاعة، والجبرى يقول: قولكم: إلا بالله استثنيتم القوة بعد النفى، فيه إثبات قوة للعبد، وأنا لا أؤمن بذلك، فما آمن بالكلية على تحقيقها وعضدها بالبرهان إلا أبو الحسن، ومن قال بقوله: لا جبرى ولا قدرى.

=مذهب أو إمام، لا تعليقًا ولا غيره، فهذا مما لا يشغلنا خاصة فى زماننا، ورحم الله أئمتنا وعلمائنا وسلفنا، ورضى الله عنهم أجمعين.

وهذا التعصب ذريعة لعدم قبول الحق إلا من الطائفة التى هم منتسبون إليها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهذا يبتلى به كثير من المنتسبين إلى طائفة معينة فى العلم أو الدين من المتفقهة أو المتصوفة أو غيرهم، أو إلى رئيس معظم عندهم فى الدين غير النبى ﷺ، فإنهم لا يقبلون من الدين لا فقها ولا رواية، عدا ما جاءت به طائفتهم، ثم إنهم لا يعلمون ما توجبه طائفتهم، مع أن دين الإسلام يوجب اتباع الحق مطلقًا، رواية وفقهًا من غير تعيين شخص أو طائفة غير رسول الله ﷺ. انتهى.

قلت: والكلام فى هذه المسألة يحتاج إلى مصنف خاص. انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (ص٨).

وقد أفرد البيهقي فصلاً في رسالة العميد بالثناء على الأشعري وبيان عقيدته وأنه اعتقاد أهل السنة من بين الطوائف وذكر غيره أنه إنما كان يقرر مذاهب السلف من أهل السنة. قال أبو الوليد الباجي: قد ناظر ابن عمر منكر القدر، واحتج عليهم بالحديث، وناظر ابن عباس الخوارج، وناظر عمر بن عبد العزيز وربيعة الرأي: غيلان القدري في القدر والشافعي حفص الفرد وسائر الأئمة، وألف فيه مالك قبل أن يخلق الأشعري وإنما بين الأشعري ومن بعده من أصحابهم منهاجهم ووسع أطناب الأصول التي أصلوها فنسب المذهب بذلك إليه كما نسب مذهب الفقه على رأي أهل المدينة إلى مالك، ورأي الكوفيين إلى أبي حنيفة لما كان هو الذي صحح من أقوالهم ما رضي به الناس، فمن الأكاذيب عليه ما حكاه ابن حزم في الملل: أنه كان يرى النبوة عرضا من الأعراض لا يبقى زمانين، وأن النبي إذا مات زالت نبوته وانقطعت دعوته.

قال الأستاذ أبو القاسم القشيري وإمام الحرمين وغيرهما من الأئمة، وهذا كذب على الرجل، ثم استدل الإمام على أن النبوة ليست بعرض وإنما هي حكم الله برسالته وإخباره عن سفارته، وذكر ابن حزم أن ابن فورك قتل على هذه المقالة، وأن أبا الوليد الباجي أخبره بذلك. قال الأستاذ أبو جعفر اللبلي: وهذه الحكاية لعمري من الكذب البائر، وإيراد مثلها يدل على العقل الفاسد، ومعاذ الله أن يقول الباجي هذه المقالة، وابن فورك أجل قدرًا من هذا، ولم يمت مقتولا كما تخرص.

وقد ذكر ابن عساكر عن الشيخ أبي الحسن عبد الغفار بن إسماعيل أنه دعى إلى غزنة وحدث له بها مناظرات، وكان شديد الرد على الحنابلة، ولما عاد من غزنة سم في الطريق ودفن في الحيرة ثم نقل إلى نيسابور، ومشهده اليوم بها يزار ويستجاب الدعوة عنده. قال: وابن حزم كثيرا ما يتقول على الأشعرية وغيرهم ويحكي عنهم ما لا يقولونه، على ما ذكره الإمام أبو عبد الله بن طلحة أنه كان يأخذ العلم من الصحائف لا من الشيوخ، وقد قال عن الترمذي صاحب الجامع: إنه رجل مجهول، وقد صحف أحاديث وبنى عليها أحكامًا بينها الحافظ أبو بكر بن مفوز، ومن مصائب كتابه الملل والنحل قوله: إن الله قادر على أن يتخذ لنفسه ولدا، ويقول إن القدرة القديمة تتعلق بالمحال، فيجوز عنده اجتماع الضدين في محل واحد وزمن واحد، وظن في مقالته هذه إذا لم يقل بتعلق القدرة بالمستحيل لزم العجز، والذي يتعقله كل عاقل أن متعلق القدرة الجائز وعدم تعلقها بالمستحيل لا يؤدي إلى العجز؛ لأنه لا يتصور وقوعه كما أن القدرة لا تتعلق بالواجب لوجوده وثبوته.

(م): وإن طريق الشيخ الجنيد وصحبه طريق مقوم.

(ش): فإن طريقهم دائرة على التسليم والتفويض والتبرئ من النفس والتوحيد بالحق، قال بعض المطلعين: لم يكن لأحد من المبتدعة فى علوم التصوف والإشارات حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة، وقد ذكر أبو عبد الرحمن السلمى(١) من مشايخ الصوفية قريبًا من ألف، ولم يوجد فى جملتهم قط من نسب إلى شىء من بدع القدرية والروافض والخوارج وذلك من عناية الله بالقوم، وقد جمع الأستاذ أبو القاسم القشيرى فى الرسالة والكلاباذى فى كتاب التعرف بمذاهب أهل التصوف جملاً عظيمة من عقائدهم، وإنما خص المصنف الجنيد رضى الله عنه بالذكر؛ لأنه سيد الطائفة.

ويحكى أن أبا العباس بن سريج اجتاز بمجلسه فسمع كلامه فقيل له: ما تقول فى هذا؟ فقال: لا أدرى ما أقول، ولكن أرى لهذا الكلام صولة ليست بصولة مبطل، ثم صحبه ولازمه وكان إذا تكلم فى الأصول والفروع أذهل العقول، ويقول: هذا ببركة مجالسة أبى القاسم الجنيد، وقيل لعبد الله بن سعيد بن كلاب: إنك تتكلم على كلام كل أحد وهاهنا رجل يقال له: الجنيد، فانظر هل يعترض عليه أم لا؟ فحضر حلقته فسأله الجنيد عن التوحيد، فأجابه فتحير عبد الله وقال: أعد على ما قلت، فأعاد ولكن لا بتلك العبارة، فقال عبد الله: هذا شىء آخر لم أحفظه أعده على مرة أخرى، فأعاده بعبارة أخرى، فقال عبد الله: ليس يمكننى حفظ ما تقول، أمله على، فقال: إن كنت أجزته فأنا أمليه، فقام عبد الله وقال: نفضله، واعترف بعلو شأنه.

ومن كلام الجنيد: الطريق إلى الله عز وجل مسدود على خلقه إلا على المقتفين آثار رسول الله ﷺ. وقال: من لم يحفظ القرآن ويكتب الأحاديث لم يقتد به فى هذا الأمر؛ لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة(٢). وقال: إنى لتخطر لى النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين عدلين من الكتاب والسنة.

---

(١) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد الأزدى السلمى النيسابورى (أبو عبد الرحمن) صوفى محدث حافظ مفسر مؤرخ، صنف للصوفية تاريخهم وطبقاتهم وتفسيرهم (٣٢٥ - ٤١٢هـ). من مصنفاته: حقائق تفسير القرآن، طبقات الصوفية، آداب الصوفية.
انظر: طبقات السبكى (٣/٦٠ - ٦٢)، تاريخ بغداد (٢/٢٤٨)، والأعلام (٦/٩٩)، معجم المؤلفين (٩/٢٥٨).

(٢) قلت: وفى ذلك نظر، إذ أن كثير من الصحابة لم يحفظوا القرآن ولم يكتبوا الأحاديث، وكانوا مع ذلك أشد الخلق اقتداء برسول الله ﷺ، وذلك بالرجوع عند حدوث أى حادثة إلى الكتاب والسنة؛ لأن العلم مقيد بهما كما قال. انتهى.

(م): ومما لا يضر جهله وتنفع معرفته: الأصح أن وجود الشيء عينه، وقال كثير منا: غيره.

(ش): ترجم القاضي أبو يعلى فى المعتمد هذه المسألة فى الحدوث ودوامه ليس بقدر زائد على وجوده خلافًا لبعض الأشعرية فى قولهم: إنه أمر زائد على وجوده وأنه معلل بوجوده، وقد اختلفوا فى وجود كل شيء هل هو عين ماهيته أو زائد عليها؟ على مذاهب:

أحدها: أنه عينه مطلقًا يعنى فى الواجب والممكن، وهو قول الأشعرى وغيره من أئمة السنة إلا أنهم يتسعون فى عد الوجود من الصفات.

والثانى: أنه زائد على الماهية مطلقًا وتسب للمعتزلة واختاره فخر الدين ونسبه صاحب الصحائف للمحققين.

والثالث: أنه عين الماهية فى القديم وزائد عليها فى الحادث وهو رأى الفلاسفة، وإنما لم يحكه المصنف؛ لأن خلافهم غير معتبر، والصحيح الأول؛ لأنه لو كان زائدًا لكان موجودًا مشاركًا للموجودات فى الوجود مخالفًا لهذه الماهية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون للوجود وجود ويتسلسل، وكان الشيخ تاج الدين التبريزى رحمه الله يستشكل تحقيق محل الخلاف؛ لأنه لا يخلو إما أن يراد بالوجود العرض العام، أو الوجود المختص بكل فرد، والثانى باطل لما تحقق عند الجمهور أن الوجود أمر واحد مشترك بين الماهيات، وامتناع أن يكون الوجود والشخص مشترك فيه، والأول باطل أيضًا لامتناع أن يكون العرض الخارج عن ماهية شيء هو نفس ذلك الشيء، أو يكون العرض العام للشيئين نفس أحدهما عرضا للآخر.

ومن فروع هذا الخلاف فى أن الوجودَ مفهوم واحد مشترك بين الموجودات أم لا، فالفلاسفة يقولون: إنه على سبيل التشكيك لاعتقادهم أن وجود الواجب قائم بنفسه دون سائر الموجودات والأشاعرة يقولون: على الاشتراك اللفظى، والمحققون على المعنوى وهو التواطؤ واعلم أن المرجح عندهم أن الوجود وصف مشترك بين الواجب والممكن، واتفق الكل على أن وجوده تعالى وتقدس علة لوجود الممكنات، والقول بالاشتراك مع العلية لا يعقل؛ لأن العلة لا تخلو من أن تكون بمطلق الوجود أو بوجود خاص، والأول باطل وإلا يلزم أن يكون الوجود مقدما على نفسه لوجوب تقدم العلة على المعلول وهو محال أيضًا.

والثانى باطل لأن الوجود الخاص هو مطلق الوجود مع القيد الموجب للتخصيص،

والوجود الخاص لازم التقدم لكونه علة، فيلزم أن يكون مطلق الوجود لازم التقدم لكونه جزءًا لما يجب تقديمه، وجزء المتقدم على الشيء مقدم على ذلك الشيء، فلو كان الوجود الخاص علة لزم تقدم الشيء على نفسه على ما قلنا وهو محال، فيلزم إما أن لا يكون الوجود علة أو لا يكون أمرًا مشتركًا فيه على تقدير كونه مشتركًا فيه وكلاهما محال.

(م): فعلى الأصح المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت وكذا على الآخر عند أكثرهم.

(ش): فرع المصنف على هذا الخلاف مسألة فلنشرحها ثم نبين وجه التفريع فنقول: المعدوم إن كان ممتنع الوجود لذاته كاجتماع الضدين وقلب الحقائق فلا خلاف أنه عدم محض ونفي صرف، ولا يطلق عليه الشيء لفظا وإن كان ممكن الوجود كسائر الممكنات المعدومة فهو محل الخلاف فذهب الأشاعرة إلى أنه ليس شيء في نفسه دلالة حقيقية في حال عدمه، كما في المعدوم الممتنع الوجود، ولا حقيقة له وراء وجوده، بل وجوده ذاته وذاته وجوده، وإذا أوجده الله تعالى فهو موجد الذوات والصفات، وبه قال أبو الحسين البصري، وذهب أكثر المعتزلة: إلى أنه حالة العدم شيء وذات وحقيقة حالة الوجود والعدم، حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر، والعرض عرض، ويقولون: إن هذه الصفات كلها مستحيلة قبل الوجود، وإذا وجدت لم تزد في صفاتها، بل هي في حالة العدم كالوجود، وهذا يجر بهم إلى القول بقدم العالم.

والخلاف راجع إلى معنى الوجود، فعندنا لا فرق بين الوجود والثبوت، فلا يكون المعدوم شيئًا؛ لأن كل ما ليس بموجود لا يكون ثابتًا فهو معدوم، وعندهم الثابت أعم من الموجود والمعدوم، وفسروه بكون الماهية متقدرة في كونها تلك الماهية مثلاً، وقالوا: المعنى بكون السواد المعدوم ثابتًا كونه حالة العدم سوادًا، وسلموا أن المعدوم الممتنع نفي محض، وسموه منفيًا، فقسموا الثابت إلى الموجود والمعدوم، وجعلوا الموجود مقابل المعدوم، والثابت في مقابلة المنفي، واحتجوا بأن المعدوم معلوم، وكل معلوم ثابت.

وجوابه: إن أريد في الخارج فلا نسلم، وفي العقل لا نزاع فيه، ولنا قوله تعالى: ﴿خلقتك من قبل ولم تك شيئًا﴾ [مريم: ٩]، فدل على أن الممكن قبل أن لا يوجد لا يسمى شيئًا، إذ لو كان يقع على المعدوم لصار معنى الكلام: ولم تكن معدومًا وهو محال، وعلى هذا فسيء مساو لقولنا موجود لا أعم منه وما وقع في القرآن من إطلاق شيء على المعدوم كقوله: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ [الحج: ١]، وقوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه﴾ [النحل: ٤٠]، ونحوه فباعتبار ما يؤول إليه، ولما تحقق الوجود نزل منزلة الموجود، لقوله تعالى: ﴿أتى أمر الله﴾ [النحل: ١]، وإنما قال: ولا

ذات؛ لأن بعض المعتزلة قال يسمى شيئًا وليس بذات، ورده ابن القشيرى فى المرشد بأن العقل لا يدل على الأسامى، وليس هنا نقل حقيقة من أهل اللغة، وإن أراد الخصم أنه يسمى شيئًا تجوزا عاد الخلاف إلى اللفظ.

إذا علمت هذا فوجه التفريع: أنا إن قلنا: وجود الشيء عينه فالمعدوم ليس بشيء؛ لأنه متى زال الوجود لزم القطع بزوال الماهية فلا يكون المعدوم شيئًا ولا يمكن معه القول بأنه شيء فى الخارج وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهو اجتماع الوجود والعدم، وإن قلنا: زائد على الماهية، فقيل: إنه شيء لانفكاك الماهيتين عن الوجود، وقال الأكثرون: ليس بشيء، وإن قلنا بالزائد لتلازمهما.

(م): وأن الاسم عين المسمى.

(ش): أى عين المسمى وذاته، والعبارة التى عبر بها عن المسمى مسميات هذا قول الأشعرى، ومن الحجة له إجماع المسلمين على أن الحالف باسم من أسماء الله تنعقد يمينه كالحالف بالله، ولو كان اسم الله غير الله لكان الحالف به حالفًا بغير الله فلا ينعقد يمينه، وبقوله تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها**﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فهو سبحانه مدعو بها، باعتبار أن المدعو هو المسمى، وإنما يدعى باسمه، وجعل الاسم مدعوا باعتبار أن المقصود به المسمى، وقال تعالى: ﴿**اسمه يحيى**﴾ [مريم: ٧]، ثم نادى الاسم فقال: ﴿**يا يحيى**﴾ [مريم: ١٢]، وقال: ﴿**ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها**﴾ [يوسف: ٤٠]، وأراد الأشخاص المعبودة؛ لأنهم كانوا يعبدون المسميات، وقال تعالى: ﴿**سبح اسم ربك الأعلى**﴾ [الأعلى: ١]، ﴿**تبارك اسم ربك**﴾ [الرحمن: ٧٨]، وهو كثير، وعند المعتزلة أنه غيره، ومنهم من فصل بين الأسماء الوصفية فلا يقال هو المسمى ولا غيره، وبين الأسماء النفسية يقال هو لا غيره ونسب للأشاعرة.

وقال الأستاذ أبو إسحاق فى قوله تعالى: ﴿**إنى أنا الله**﴾ [طه: ١٤] إن المسمى يقول أنا الله ذات الله، وقول الله لا يقال فيه هو الله ولا غيره. وقال ابن عطية فى تفسيره: مر بى أن مالكًا سئل عن الاسم أهو المسمى، فقال: ليس به ولا غيره، يريد دائما فى كل موضع، وفى المسألة مذهب آخر وهو الوقف حكاه الواحدى فى البسيط عن ثعلب قال: سئل أحمد بن يحيى عن الاسم أهو المسمى أم غيره؟ فقال: قال أبو عبيدة: الاسم هو المسمى. وقال سيبويه: الاسم غير المسمى، قيل له: فما قولك؟ قال: ليس لى فيه قول.

واعلم أنه كثر نقل الناس هذا الخلاف من غير بحث عن تحقيقه، والمراد منه حتى شنعوا على من قال: إنه عينه، أن يحترق فم من تلفظ بالنار إلى غير ذلك من الهذيان.

وذكر صاحب الصحائف: أن النزاع لفظى لأنهم إن أردوا بالاسم اللفظ الدال على شيء مجردا عن الأزمنة فلا شك أنه غيره، وإن أرادوا به غير ذلك فلا يصح أن يكون غير المسمى فلا نزاع فيه، وذكر الإمام فى نهاية العقول نحوه، وقال فى تفسيره: إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذى هو أصوات، وبالمسمى تلك الذوات فى أنفسها فهو غير المسمى، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى أيضًا تلك الذات كان قولنا: الاسم هو المسمى، معناه أن ذات الشيء عين ذلك الشيء، وهذا وإن كان حقًا إلا أنه من الواضحات فثبت أن الخوض فى هذه المسألة على جميع التقديرات يجرى مجرى العبث. انتهى.

وكذا قال ابن الحاجب فى شرح المفصل: لا خلاف أنه يطلق الاسم على المسمى وهو التسمية، وإنما الخلاف هل هو فى التسمية مجازًا وفى المسمى حقيقة أو العكس؟ والأول مذهب الأشعرى والثانى مذهب المعتزلة، وهذا خلاف لفظى لا يتعلق باعتقاد ولا بحقيقة، وفى القرآن ظواهر فى المذهبين قال تعالى: ﴿**ما تعبدون من دونه إلا أسماء**﴾ [يوسف: ٤٠]، ﴿**سبح اسم ربك الأعلى**﴾ [الأعلى: ١]، وهذا على مذهب الأشعرى. وقال تعالى: ﴿**أنبئونى بأسماء هؤلاء**﴾ [البقرة: ٣١]، ﴿**اسمه المسيح عيسى ابن مريم**﴾ [آل عمران: ٤٥]، وهذا على مذهب المعتزلة. انتهى.

وليس كما قال، بل مطلع الخلاف فى هذه المسألة: أن المعتزلة لما أحدثوا القول بخلق القرآن، وأسماء الله قالوا: إن الاسم غير المسمى تعريضًا بأن أسماء الله غيره، وكل ما سواه مخلوق، كما فعلوا فى الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها، بل أحكامها تعلقا بأن الصفة غير الموصوف، فلو كان له صفات لزم تعدد القديم، وموهوا على الضعفة بأن: الاسم من جنس الألفاظ والمسمى ليس بلفظ، وقالوا: الاسم اللفظ، فليس لله فى الأزل اسم ولا صفة، فلزمهم نفى الصفة الإلهية تعالى الله عن ذلك، ولما رأى أهل الحق ما فى هذه المقالة من الدسيسة أنكروها ونفروا منها، حتى قال يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعى يقول إذا رأيت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة، وعارضهم من قال الاسم هو المسمى، ولم يقصدوا به أن نفس اللفظ هو حقيقة الذات، فإن فساد ذلك معلوم بالبديهة، وإنما قصدوا به تمويههم، وأن الاسم حيث ذكر بوصف أو أخبر عنه، فإنما يراد به نفس المسمى ولولا هو لم يذكر أصلاً.

واستشهدوا بقوله ﴿**سبح اسم ربك الأعلى**﴾، وإنما سبح الرب سبحانه وتعالى، وقوله: ﴿**نبشرك بغلام اسمه يحيى**﴾ [مريم: ٧]، ثم قال: ﴿**يا يحيى**﴾ [مريم: ١٢] فنادى الاسم، وإنما المقصود المسمى، وبقوله: ﴿**هو الرحمن الرحيم**﴾ [الحشر: ٢٢]،

فأخبر عن هذه الصفات بهذه الألفاظ، وفرق من فصل بين النفسية والوصفية، فإن الأسماء والصفات تفيد الإشارة إلى الذات وإلى معانى قائمة بالذات، وتلك المعانى هى المقصودة بتلك الأسماء بخلاف ما يقصد به نفس الذت.

قال بعض المتأخرين: وفصل الخطاب فى هذه المسألة أن لفظ غير لا يطلق غالبا إلا على المباين المنفصل فإذا قيل: هذا غير هذا، أى مباين له، ويطلق أيضًا فيما سوى الهوية، وعلى الأول فبين الغيرية والهوية مرتبة، فمنع أهل السنة أن الاسم غير المسمى أو الصفة غير الموصوف، لما فيه من إيهام المعنى الأول الذى قد دعت به المعتزلة إلى مذهبها، وصدق قولهم لا هو هو ولا هو غيره إذ قد ظهر بين الهوية والغيرية مرتبة، فإذا نظر الناظر فى هذه المسألة تبادر ذهنه إلى الحال الأصلية، فحكم بالتغاير وغفل عن كون الاستعمال أفاد التلازم والاتحاد، فلا يقال زيد إلا ويراد به الذات، ولما رأى المحققون ما فى الغيرية من الدخل وفى الهوية من فتح الظاهر المفتقر للتأويل تأدبوا بأدب الله ورسوله، فقالوا: الاسم للمسمى، كقوله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ وقوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسما». انتهى. وذكر البيهقى فى الشعب عن الأستاذ أبى إسحاق أن أسماء الله على ثلاثة أقسام:

قسم منها للذات، وقسم لصفات الذات، وقسم لصفات الفعل، فالأول الاسم والمسمى واحد كإله وملك وقديم، ومعنى قولنا: هو المسمى أنه لا يثبت بالاسم زيادة صفة للمسمى، بل هو إثبات للمسمى، والثانى: الاسم صفة قائمة بالمسمى كالعالم والقادر، فلا يقال هو المسمى ولا غير المسمى؛ لأن الاسم هو العلم والقدرة، والثالث: صفات الفعل كالخالق والرازق فالاسم فيه غير المسمى لأن الخلق والرزق غيره، فأما التسمية إذا كانت من المخلوق فهى غير الاسم، والمسمى وإذا كانت التسمية من الله فإنها صفة قائمة بذاته، وهو كلامه، ولا يقال: إنها المسمى ولا غيره، وذهب بعض أصحابنا من أهل الحق فى جميع أسماء الله إلى أن الاسم والمسمى واحد.

قال: والاسم فى قولنا عالم وخالق لذات البارى التى لها صفات الذات من العلم والقدرة وصفات الفعل كالخلق والرزق، ولا نقول لهذه الصفات: إنها أسماء بل الاسم ذات هو الله الذى له هذه الصفات، قال البيهقى: وإلى هذا ذهب الحارث المحاسبى فيما حكاه ابن فورك. قال: ويصح ذلك عندى بما شهد له اللسان، ألا ترى لقوله تعالى: ﴿بغلام اسمه يحيى﴾ يخاطب اسمه فعلم أن اسمه هو، وكذلك قوله تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها﴾ [يوسف: ٤٠] وأراد المسميات، ولأنه لو كان المسمى أو غيره لكان القائل إذا قال عبدت الله، والله اسمه أن يكون عبد اسمه إما غيره، وإما

أن لا يقال إنه هو، وذلك محال. وقوله: «إن لله تسعة وتسعين اسما» معناه تسميات العباد لله لأنه فى نفس واحد، ومن أصحابنا من أجرى الأسماء مجرى الصفات. قال البيهقى: والمختار من هذه الأقاويل ما اختاره ابن فورك.

(م): وأن أسماء الله توقيفية.

(ش): فى هذه المسألة مذاهب:

أحدها: وهو قول الأشعرى أنه لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا بإذن من الكتاب والسنة أو الإجماع، وعليه حمل ابن فورك قوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسما، من أحصاها دخل الجنة». قال: معنى أحصاها على الاختصاص، ولم يخص معها غيرها، ولم يزد فيها ولم ينقص منها، ووقف حيث وقف تنبيها بذلك على أنه لا مدخل للقياس على أسمائه، وأنه لا يتعدى ما ورد به الشرع، ولهذا قال تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه**﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والملحد فيها هو الجائر بأحد الطريقين: إما بأن يزيد فيها ما لم يأذن فيه كقول المجسم: إنه كائن فى جهة، وإما بأن ينقص منها ما قد أذن فيه كقول الجهمى: لا يقال له شيء ولا موجود ولا سميع ولا بصير. انتهى.

وعلى هذا فاشترط بعضهم القطع، والصحيح كما قال ابن القشيرى فى المرشد والآمدى وغيرهما: الاكتفاء بالظواهر وأخبار الآحاد كما فى سائر الأحكام، وهو أن يكون ظاهرًا فى دلالته وفى صحته ليكون التجويز والمنع من الأحكام الشرعية فيكتفى به كسائر الأحكام العملية. قال ابن القشيرى: نعم لا يجوز إطلاق اسم ووصف فى حق الرب بالأقيسة الشرعية، وإن كانت من مقتضيات العمل، قال: ثم هل يكتفى فى كون الكلمة اسما من أسماء الله تعالى لوجودها فى كلام الشارع من غير تكرار ولا كثرة أو لابد منه؟ فيه رأيان.

الثانى: كل ما دل على ما يليق بجلاله صح بلا توقيف. وقال القاضى أبو بكر كل لفظ أوهم نقصًا ممتنع وكل ما صح من الألفاظ فإن ورد شرع بالمنع منه منعناه، وإن لم يرد إذن ولا منع توقفنا، وغيره جزم بأنه إذا دل على صفة كمال جاز الإطلاق، وهم لا يحملون الألف واللام فى قوله: ﴿**ولله الأسماء الحسنى**﴾ على الجنس بل للعهد.

والثالث: واختاره الغزالى أنه لا يجوز فى الاسم إلا بالتوفيق والصفات لا تتوقف، ففرق بين الاسم والصفة؛ لأن وضع الاسم فى حق الواحد منا غير لائق ففى حق الله أولى، وأما الصفات والألفاظ مختلفة فهو جائز فى حقنا من غير منع، وكذا فى حق

البارى. وقال بعض المحققين: لو تركنا ومقتضيات العقول لم نسم البارى سبحانه وتعالى باسم، ولا وصفناه بوصف، فإن عباراتنا واقعة على معان قاصرة، وأنى لهذا النقصان أن يعبر عن ذلك الجلال أو الكمال وقد ضل فى هذه الملة طائفتان:

طائفة: حكموا مبادئ العقول ولم يعولوا على الشرع المعقول فقال: لا نسمى الله باسم ولا نصفه بصفة، وهم الفلاسفة فعطلوا.

وطائفة: أطلقوا عليه كل اسم ونسبوا إليه كل فعل، والحق الطريقة الوسطى فنصفه بما وصف به نفسه، ولهذا قال إمام الحرمين: ورأيى المخالف والموافق لا سبيل إلى إطلاق لفظ حقيقة فى أسماء البارى وصفاته، وإنما ذلك كله مجاز، فإن المعانى الإلهية تقصر عنها الأسماء الحادثة، فكل لفظ يعبر به عن موجود محدث لا يجوز إطلاقه على القديم الذى يعبر به عن المحدث، فالعقل لا حكم له إلا فى المعانى لا العبارات، ولا يجرى ذلك إلا فيما طريقه النفى إذ لا يحصره ضبط، وربما ضبط بأن يقول: أنفى عنه ما يؤدى إلى حدوثه أو حدوث معنى فيه أو التشبيه بخلقه، أو تكذيبه فى خبره أو تجويزه فى فعله، فكل ذلك لا يتوقف على السمع، وكذلك كل صفة تعلم بالعقل ككونه حيا عالما وغيرها من الصفات الذاتية، أو لم يخل العقل عن توقف روحى، وإذا كان آدم صلى الله عليه وسلم، قد نبئ بالأسماء فالعقول قاصرة لا تستقل بذواتها فى إدراك صانعها على التفصيل حتى يمدها الله بنوره على ألسنة الرسل.

(م): وأن المرء يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، خوفًا من سوء الخاتمة والعياذ بالله لا شكا فى الحال

(ش): فى الاستثناء فى الإيمان مذاهب:

أحدها: عدم الجواز وهو رأى أبى حنيفة وجماعة لأنه شك، والشك فى الإيمان كفر.

والثانى: الوجوب نظرًا إلى الموافاة وهى مجهولة.

والثالث: الجواز وهو قول أكثر السلف، وحكى عن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما، وعليه الشافعية والمالكية والحنابلة والأشعرى وأصحاب الحديث كسفيان الثورى وأحمد واحتج له بقوله ﷺ لأصحابه: «إنى لأرجو أن أكون أتقاكم لله»(١). وقال فى الميت: «وعليه يبعث إن شاء الله»(٢).

---

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (٧٨١/٢) خ (١١١٠)، وأحمد فى المسند (٦٧/٦)، وأبو داود فى سننه (٧٨٢/٢) ح (٢٣٨٩).

(٢) أخرجه أحمد فى المسند (١٤٠/٦)، وابن ماجه فى سننه (١٤٢٦/٢) ح (٤٢٦٨).

وفى المسألة: مذهب آخر: وهو التفصيل بين الإيمان والإسلام يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، ولا يقول أنا مسلم ويستثنى، حكاه محمد بن نصر المروزى فى كتاب تعظيم قدر الصلاة، عن أحمد بن حنبل وهو غريب، وعجب من أبى حنيفة فى إنكارها فإنها صحت عن ابن مسعود وهو شيخ شيخه، وقال بها الماتريدى من الحنفية، والكل متفقون على أن ذلك ليس معنى الشك والتردد فى الماضى ولا فيما هو راجع إلى الآن، ولا فى المستقبل بالنسبة إلى العقد والتصميم وذكروا له محامل.

أحدها: تزكية النفس والإيمان على صفات المدح، والاستثناء مضعف لها.

الثانى: التبرك بذكر الله تعالى وإن لم يكن مشكوكًا فيه، كقوله تعالى: ﴿**لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله**﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله ﷺ: «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون»(١).

الثالث: أن المشيئة راجعة إلى كمال الإيمان فإنه يكون قد أخل ببعضه فيستثنى لذلك.

الرابع: أنها راجعة إلى ما يقع من الأعمال إذا جعلنا الأعمال من الإيمان، وهو قريب مما قبله، فالإيمان مجزوم به، والترديد فى الأعمال، وتوقف والد المصنف فى هذا فقال: ولك أن تقول دخول الأعمال عندهم فى كماله لا فى أصله وليس من شرط اسم الفاعل كماله إلا أن يقال حشو إكمال إيهام الإيمان أو أن اسم الفاعل يقتضى زيادة ثبوت ودوام على أصل الفعل.

الخامس: أنها ترجع إلى حسن الخاتمة والموافاة؛ لأنها الأصل الذى عليه التعويل كما أن الصائم لا يصح عليه الحكم بالصوم إلا إلى آخر النهار، فلو طرأ المفطر فى أثنائه لم يكن صائمًا، وهو معنى ما روى عن ابن مسعود لما قيل له: إن فلانًا يقول: أنا مؤمن ولا يستثنى، فقال: قولوا له: أهو فى الجنة؟ فقال: الله أعلم، فقال: هلا وكلت الأولى كما وكلت الثانية(٢). وكان أخو المصنف الشيخ بهاء الدين رحمهما الله يقول: إن حقيقة أنا مؤمن، هو جواب الشرط أو دليل الجواب، وكل منهما لابد أن يكون مستقبلاً، فمعناه أنا مؤمن فى المستقبل إن شاء الله، وحينئذ فلا حاجة إلى تأويل ذلك بل تعليقه واضح مأمور به بقوله تعالى: ﴿**ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله**﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤]، وهذا قد يعكر عليه أنه مأمور به فى المستقبل بالعقد والتصميم والتعليق ينافيه، ويحصل من هذا كله أن النزاع فى هذه المسألة لفظى لاتفاقهم على أن

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (٢١٨/١) ح (٢٤٩)، وأبو داود فى سننه (٥٥٨/٣) ح (٣٢٣٧)، وابن ماجه فى سننه (١٤٣٩/٢) ح (٤٣٠٦).

(٢) انظر: إتحاف السادة المتقين (٢٨١/٢).

أمر الخاتمة مجهول وأن الاعتقاد الحاضر يضره أدنى تردد، وأن الانتفاع به مشروط بالموافاة عليه، فلم يبق إلا أنه هل يسمى إيمانًا وذلك أمر لفظى.

وجعل أبو الليث السمرقندى(١) فى كتاب البستان المنع منه أمرًا صناعيًا، وهو أن الاستثناء يستعمل للاستقبال ولا يستعمل للماضى ولا للحال، فلا يصح أن يقال: هذا ثواب إن شاء الله تعالى، فلا يصلح: أنا مؤمن إن شاء الله، وعزى جماعة هذا إلى غيره من الطاعات فكانوا يقولون: صليت إن شاء الله بمعنى القبول، بل صاروا يستثنون فى كل شىء.

واعلم أن المصنف اقتصر من المحامل على الخامس، وقد يعكر عليه قول الحليمى: إن المؤمن لا ينبغى أن يمتنع من تسمية نفسه مؤمنًا فى الحال لما يخشاه من سوء العاقبة نعوذ بالله منه؛ لأن ذلك لا يقلب الموجود من الإيمان معدومًا، وإنما يحبط أجره فالردة الطارئة، والعياذ بالله، لا ترفع الإيمان السابق، بل تقطعه من حين وجودها وتحبط أجر ما مضى لا عينه، يعنى بدليل أنه لو عاد إلى الإسلام لا يلزمه قضاء ما فعله قبل الردة، وإنما حسن الاستثناء إذا قال: أنا مؤمن وأعيش مؤمنًا وأموت مؤمنًا، وعليه يحمل قول ابن مسعود: قل: إنى فى الجنة، فإنه الذى يعلم كونه فى الجنة لا من كان مؤمنًا ساعة أو يومًا أو سنة فى عمره.

فائدة: عن سفيان الثورى لا يجوز لأحد أن يقول: أنا مؤمن فى علم الله؛ لأن علم الله لا يتغير وقد يتبدل حال الإنسان فيصبح مؤمنًا ويمسى كافرًا، وبالعكس. قال المحب الطبرى: وفى إطلاق هذا نظر، فإن من قال: أنا فى علم الله الآن مؤمن وهو علم من نفسه الإيمان، فهو محق وعلم الله متعلق بالمعلوم على ما هو به فى كل وقت بحسبه ولا يتغير ولا يتبدل، ولا يقال: علمه فى الوقت الثانى بعدم إيمانه فيه محدث؛ لأن علمه الثانى غير الأول، لأنا نقول: علمه قديم بالمكان فى الوقتين على اختلاف صفته وإنما تعلقه بالمعلوم فيها محدث، فالتعليق قديم والمتعلق حادثان، ومثله قوله تعالى: ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث**﴾ [الأنبياء: ٢]، أى تنزيله محدث والذكر قديم ولا يجوز أن يقطع فى حق أحد بجنة إلا فى حق الأنبياء ومن شهد له الرسول بها؛ لأن خبره حق.

(م): وأن ملاذ الكافر استدراج.

---

(١) هو: نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندى أبو الليث، إمام الهدى، فقيه مفسر محدث حافظ صوفى من أئمة الحنفية، توفى سنة ٣٧٣هـ. من مصنفاته: تفسير القرآن، بستان العارفين فى الآداب الشرعية، خزانة الفقه على مذهب أبى حنيفة وغيرها.
انظر: تذكرة الحفاظ (١٦٩/٣)، والأعلام (٢٧/٧)، معجم المؤلفين (٩١/١٣).

(ش): هل لله تعالى على الكافر نعمة؟ اختلف فيه على مذاهب:

أحدها: نعم، لقوله حكاية عن قوم هود: ﴿**فاذكروا آلاء الله**﴾ [الأعراف: ٦٤، ٦٩]، ﴿**يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها**﴾ [النحل: ٨٣].

والثانى: لا وإنما أعطوه من متاع الدنيا استدراجًا لا نعمة، فهو كالعسل المسموم ونسب للأشعرى.

والثالث: إثبات الدنيوية دون الدينية. قال القاضى أبو يعلى فى المعتمد: إنه ظاهر كلام أصحابهم. وقال الآمدى فى الأبكار: لا نعلم خلافًا بين أصحابنا أن الله تعالى ليس له على من علم إصراره على الكفر نعمة دينية، وأما النعمة الدنيوية فاختلفوا فيها وللأشعرى قولان، وميل القاضى أبو بكر إلى الإثبات، وأجمعت المعتزلة على أن لله على الكافر النعمة الدينية والدنيوية، ثم أشار إلى أن الخلاف لفظى، فإن من نفى النعم مطلقًا لا ينكر الملاذ فى الدنيا وتحقيق أسباب الهداية، غير أنه لا يسميها نعمًا لما يعقبها من الهلاك، ومن أثبت كونها نعمًا لا ينازع فى تعقيب الهلاك لها، غير أنه سماها نعمًا للصورة.

قلت: وهو كما قال، ويرجع إلى تفسير النعمة بماذا هل هى بمجرد الملاذ والتنعيم؟ فعلى الكافر نعم عظيمة، أو التنعم مع سلامة العاقبة فيه فلا نعم عليهم، بل هى نقمة، والأول أقوى فى النظر؛ لأن الله تعالى سماها نعمة وآلاء بقوله: ﴿**وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها**﴾ [إبراهيم: ٣٤، النحل: ١٨]، ثم قال: ﴿**إن الإنسان لظلوم كفار**﴾، دل على أن نعمه على القبيلين، وإن كان إحداهما فى الحقيقة استدراج كما قال تعالى: ﴿**أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم فى الخيرات بل لا يشعرون**﴾ [المؤمنون: ٥٥، ٥٦]، ﴿**فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم**﴾ [التوبة: ٥٥].

والاستدراج ضرب من ضروب القدر، بل بحر من بحاره غرق فيها الخلق إلا من تداركه الله فأنقذه منه أو حفظه ابتداء عنه، ولقد أحسن أبو العباس السيارى فيما حكاه القشيرى فى الرسالة: قال عطاؤه على نوعين: كرامة واستدراج، فما أبقاه عليك فهو كرامة، وما زاله عنك فهو استدراج، فقل: أنا مؤمن إن شاء الله، ومنه يظهر مناسبة ذكر المصنف هذه المسألة عقب ما قبلها.

(م): وأن المشار إليه بأنا الهيكل المخصوص.

(ش): فى حقيقة النفس الإنسانية، والمراد به ما يشير إليه كل أحد بقوله: أنا، اختلفوا فيه فذهب كثير من المتكلمين إلى أنه الهيكل المخصوص. وقال صاحب المطالب: إنه

قول جمهور الخلق والمختار عند أكثر المتكلمين؛ لأن كل عاقل إذا قيل له: ما الإنسان وما حقيقته فإنه يشير إلى هذه البنية المخصوصة، ولأن الخطاب متوجه إليها، والثواب والعقاب والمدح والذم متوجهان إليها، ولو أن أحدًا قال: إنما المأمور والمنهى غيرهما لأنكره العقل، وضعفه صاحب الصحائف بأن الإنسان باق من أول عمره إلى آخره، والهيكل دائمًا فى التبدل والتحلل خارجًا داخلاً.

وقال صاحب التحرير: إذا تأملت حق التأمل وجدت إشارتك إلى ذاتك بقولك: أنا مفهوم غير مفهوم قولك: هو، وأنت عند قولك أنا تشير إلى ذاتك فإذا أشرت إلى كل واحد من أعضائك وأجزاء بدنك فإنما تقول هو هذه الأشياء منفصلة خارجة عما هو أنا، فليست أنا ولا جزء أنا، إذ ليس أنا عبارة عن مجموع الهويات لجواز أن تكون حقيقة الأجزاء غير حقيقة الجملة، فإذن إشارتك بأنا تقتضى أن تكون شيئًا غير جسدك وغير كل واحد من أجزائه وتوابعه وذلك الغير يسمى نفسًا(١).

وقال أبو المظفر الإسفراييني فى كتاب التوجيه: اعلم أن الإنسان هو هذه الجملة المصورة والأعضاء المركبة أعلى الهيئة المخصوصة، والاسم راجع إلى هذه الجملة يطلق عليها سواء فيه القليل والكثير والذكر والأنثى، فإن كان ناقصًا بعضو أو أكثر انطلقت عليه التسمية كتعريف الجنس مع التقييد بما يدل على النقص، والتكليف يتوجه إلى الجملة، لا يدخل فيه العقل والروح والحياة، وكذلك الثواب والعقاب يرجع إلى هذه الجملة لا إلى شيء مما قام به من الأعراض كالعلم والعقل والحياة ولو قطعت يد الكافر ثم أسلم ومات على إيمانه وصل إليه يده وأثاب الجملة على طاعته، وكذا فى الردة.

وقال غيره: اختلف الناس فى الإنسان هل هو اسم لمجموع النفس والبدن كما أن الكلام اسم لمجموع اللفظ والمعنى، أو لمخصوص اللفظية المودعة فيه وهى الروح أو النفس؟ على قولين، والثانى حكاه الأشعرىَ فى المقالات عن بعض المعتزلة، والمشهور فى عرف القرآن واللغة الأول، قال تعالى: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين**﴾ [المؤمنون: ١٢]، والمخلوق من الطين إنما هو البدن.

---

(١) قلت: ومثل هذا القول قاله الفلاسفة أصحاب مبدأ النقيض الذين ظهروا فى أعقاب عصر ما يسمى بالتنوير، وفلاسفة هذا المبدأ هم: هيجل، وفويرباخ ونيشته، وكان نيشته يرى أن الإنسان إذا تصور نفسه نشأ عن هذا التصور الآتى... إنى إذا تصورت أنى (أنا) وتصورت (أنا) نشأ عنه أن (أنا) هو (أنا) ونشأ عنه أيضًا ما ليس (أنا) غير (أنا) فهنا (أنا) وهنا أيضًا (ليس أنا)، ولكن وجود (ليس أنا) متطرف الوجود الحقيقى لـ (أنا) واذن (أنا) باعتبار أنه ينطوى فى ذاته وجود (ليس أنا) هو جامع للشيء ومقابله. انتهى.
انظر: الإسلام وعالمنا المعاصر للدكتور صابر طعيمة (ص٥٦).

وقال الآمدى فى الأبكار: اختلفوا فى معنى النفس الإنسانية هل هى عرض أو جوهر، والقائلون بالأول اختلفوا فمنهم من قال لأنها عرض خاص من الأعراض ولم يعينه، وهو مذهب جمع من المتكلمين ونصره إليكا الهراسى، ومن قدماء الفلاسفة من قال: إنها المزاج الخاص بأبدان نوع الإنسان، ولهذا يقولون: باختلاف ذلك المزاج، وقيل: من جملة القوى الفعالة فى الأجسام، وقيل: هى صفة الحياة، ومنهم من قال: عبارة عن الشكل الخاص والتخطيط، والقائلون بأنها جوهر اختلفوا، فقيل: مركب فيكون جسمًا، وقيل: بسيط لا تركيب فيه، والقائلون بالجسم اختلفوا، فقيل: إنها جسم فى داخل هذه الجثة، ثم اختلفوا، فقيل: مركب من العناصر، وقيل: إنها الدم؛ لأنها أشرف أخلاط البدن.

وقال الأطباء: النفس هى الروح، وهو جسم لطيف بخارى ناشئ عن بجويف الأيسر من القلب فيثب فى جميع القلب وهو منبع الحياة والنفس والبصر. ومال القاضى أبو بكر إليه، والقائلون بالجوهر البسيط اختلفوا، فقيل: جوهر معقول غير متحيز مجرد عن المادة دون علائقها، وهو مذهب فحول الفلاسفة، وقيل: جوهر فرد متحيز واختاره الغزالى.

قلت: الذى حكاه الإمام فى المطالب العالية عن الغزالى أن الإنسان عبارة عن جوهر مجرد ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز. وقال: إنه قول أكثر المحققين من الصوفية، وحكاه فى موضع آخر عن الحليمى والراغب واختاره البيضاوى فى القواطع. وقال ابن القشيرى: قال الأستاذ أبو إسحاق: الروح عرض وهى الحياة، وظاهر كلام الأشعرى أنه جسم لطيف وهو الأظهر عند الأئمة، وجاءت به الأحاديث وفى الصحيح: «أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر». وقد سبق عند قوله: يجب الإمساك عنها أقوال أخر، وأعجب من المصنف فى شيئين:

أحدهما: اقتصاره على إيراد قول الهيكل مع أن بعضهم قال: إنه مسمى على إنكار النفوس بعد المفارقة، وهو قول ضعيف سبق من المصنف الجزم بخلافه، وقد سئل المصنف عن الجمع بين المسلمين(١) فقال: لا ارتباط بينهما حتى يسأل عن الجمع بينهما، وفيه نظر فإن القائل: بأن النفس المشار إليه إنما هو الهيكل إذا كان حيًا وبزوال الحياة يزول التركيب كما سبق عن الآمدى فى حكاية هذا المذهب، وكذا حكاه غيره.

والثانى: أنه سبق منه اختيار الإمساك عن الكلام وفى الروح فكيف تكلم عليها هنا؟ وانفصل المصنف عن هذا بأنهما مسألتان:

(١) قوله: المسلمين، كذا بالأصل وهو خطأ واضح، ولعل الصواب: المسألتين، وهما: النفس والبدن، والله أعلم.

إحداهما: في حقيقة الروح هل هى عرض أو جوهر أو غير ذلك؟ من الأقوال وهو موضع ما سكت عنه.

والثانية: أن المشار إليه بأنا هل هو هذه الجثة أو الروح؟ فمن قال الروح الجثة فلا إشكال عنده، وأما من لم يقل بأنها الجثة بل المشار إليه بأنا الجسد إذا كانت النفس قائمة بها لتخرج جثة الميت، ولا يخفى ما فيه من التعسف مع خروجه عن طريقة الناس فى حكاية هذا المذهب، وقد أورد الإمام فى المطالب سؤالاً هو أن أعرف المعارف العلم المشار إليه بقوله: أنا، وهو نفسه المعينه وذواته المخصوصة، فكيف وقع فيه هذا الخلاف الكبير؟.

قال: وقد رأيت فى الرسالة المسماة بالتفاحة الجارية من أرسطاطاليس عند موته فقيل له: كيف يعقل أن يسأل الإنسان غيره عن حال نفسه، فأجاب الحكيم بأنه مثل سؤال المريض الطبيب عن دائه والأعمى عن لونه ثم أجاب الإمام: بأن العلم بوجود النفس من حيث إنها شيء غير العلم بأنها ما هى على التفصيل والأول غنى عن التعريف بخلاف الثانى.

(م): وأن الجوهر الفرد وهو الجزء الذى لا يتجزأ ثابت.

(ش): ذهب أهل الحق إلى أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل ولا بالوهم، وتسمى تلك الأجزاء جواهر مفرده، والجسم مؤلف من تلك الجواهر، ولا يقبل الانقسام إلى غير نهاية لا تقطعًا لصغره ولا كسرًا لصلابته، ولا وهمًا للعجز عن تميز طرف منه، ولا فرضًا لاستلزام خلاف المقدور وخالف ذلك معظم الفلاسفة والنظام والكندى من المعتزلة، وقالوا: الجوهر المتحيز وإن انتهى إلى حد لا يقبل القمة بالفعل، فلابد أن يكون قابلاً لها فى الوهم والتعقل، وهو مذهب فاسَد؛ لأنه يؤدى إلى وجود اتصالات لا نهاية لها ويؤدى إلى أن يكون أجزاء الخردلة مساوية لأجزاء الجبل؛ لأن كل واحد منهما لا يتناهى، ويؤدى إلى أن ما نهاية له أعظم مما لا نهاية له، وذلك محال.

وقولهم: إن المدرك له الوهم لا يعقل، فإن الوهم لا يدرك الأشياء التى لا تدرك بالحواس على ما هى عليه، والجوهر يدرك بدليل العقل دون الحس لأنه بلغ من صغره إلى أن فات الحس، فلهذا لا يحكم عليه الوهم إلا بحكم ما شاهده من المحسوسات، وذلك كحكمه على الواحد الحق الذى لا جهة له بعض فى قضية العقل بأنه لابد أن يكون له لون ومقدار ومكان وقرب وبعد ووضع إلى ما سوى ذلك من سائر عوارض الأجسام التى ألفها وأنس بها فيحكم على ما لم يشاهده بحكم ما شاهده فيها، والتخلص من

غلط الوهم عزيز يختص به الآحاد، فهذا وجه الغلط فى هذه المسألة وهو أن الوهم يحكم على الجوهر الفرد بحكم الجسم فى قبول القسمة، ويقضى بأنه قابل للانقسام إلى غير نهاية، والعقل يحكم بإحالته لقيام الدليل على ذلك.

وقال المقترح: اختلف العقلاء فى إثبات موجود فى نفسه متميز لا يقبل القسمة فالذى ذهب إليه أكثر المسلمين من أهل السنة والاعتزال إلى إثباته، وذهب النظام إلى أن الجسم ينقسم إلى أجزاء لا نهاية لها، وذهب الفلاسفة إلى أن الجسم لا أجزاء فيه بالعقل وإنما الأجزاء فيه بالقوة، بمعنى أنه يستعد لأن ينقسم لا أن فيه تجزئة فى الحال، وفى المسألة مذهب آخر وهو الوقف. قال فخر الدين الرازى وهو قضية كلام إمام الحرمين. قال المقترح: وهو المختار، فإن الوجود المعروف لم يفهم حقيقته فيحكم عليه باعتبارها وليس فيما علمنا متوقفا عليه، فتعذر العلم به بخلاف ما يقول فى الصانع فإنه وإن لم تعلم حقيقته إلا أن ما علمناه متوقفًا وجوده عليه يستند العلم بوجوده إليه.

فإن قيل: وأى فائدة فى إثبات الفرد وما القصد بهذه المسألة؟.

فالجواب: أنه من مقدمات حدوث العالم فإن الجسم إذا ثبت أنه مركب من أجزاء مفردة استحال خلوه عن الألوان التى هى عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهى معان حادثة فيرتب عليه أن ما لا يخلو عن الألوان الحادثة لا يسبقها، وما لا يسبق الحادث فهو حادث أو يؤدى إلى ما لا أول له من الحوادث وهو محال، وهى طريقة أئمتنا فى إثبات حدوث العالم إذا بسطت وحققت والقصد بهذه المسألة حصر العالم فى الجواهر والأعراض.

وزعمت الفلاسفة: أن الموجودات الممكنة لا تنحصر فى الأجرام والقائم بها، لكن الجوهر عندهم عبارة عن موجود لا فى موضوع، والموضوع هو المتقدم بنفسه ولا يتقدم بما حل فيه، وقال الإمام فى المطالب: وأما الثالث من أقسام الموجودات وهو الموجود الذى لا يكون متحيزًا ولا حالاً فى المتحيز فقد ثبت بالدلائل النقلية أن الله تعالى كذلك، وهل حصل فى الممكنات موجود هذا شأنه أم لا؟ فالحكماء أثبتوه والمتكلمون أنكروه وليس مع المتكلمين ما يدل على فساد هذا القسم ودليلهم، على حدوث العالم إنما يتناول المتحيزات والأعراض القائمة بها ولا يتناول هذا الثالث.

فعلى هذا دعواهم أن كل ما سوى[1] الله تعالى محدث إنما يتم بإبطال هذا الثالث، أو

---

(١) قول: كل ما سوى الله، معناه كل ما غير الله؛ لأن بعض المشركين الخبثاء من الحلولية يعنون بها: كل مساوى له. انتهى.

بذكر دليل يدل على حدوث هذا الثالث بتقدير ثبوته وإن لم يذكروا شيئًا فى هذين المقامين فيبقى كلامهم ناقصًا. وقال فى موضع آخر: القائلون بإثبات الجسم الذى لا يتجزأ يتفرع عليه فروع:

الأول: اختلفوا فى أنه هل يعقل وقوع الجزء الواحد على الجزأين فأباه الجبائى والأشعرى وجوزه أبو هاشم والقاضى عبد الجبار.

الثاني: أن الجوهر الفرد هل له شكل أم لا؟ فأباه الأشعرى. وأما أكثر المعتزلة فأثبتوا له شكلاً، ثم اختلفوا فقيل: إنه أشبه بالمثلث والأكثرون أنه أشبه بالمربع، والحق أنهم شَبهوه بالمكعب؛ لأنهم أثبتوا له جوانب ستة، وزعموا أنه يمكن أن يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وهذا يوجب أن يكون شكله المكعب.

الثالث: أن الجوهر الواحد له حظ من الطول والعرض؟ فأنكره الكل إلا أبو الحسين الصالحى من قدماء المعتزلة فإنه زعم أنه لابد من أن يحصل له قدر من الطول والعرض والعمق.

الرابع: أن الجوهر الفرد هل يقبل الحياة وسائر الأعراض المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة والإرادة فالأشعرى وجماعة من المعتزلة قالوا به، والمتأخرون من المعتزلة أنكروه وهذه هى المسألة المشهورة فى علم الكلام بأن البنية هل هى شرط للحياة وللأعراض المشروطة بالحياة أم لا؟.

الخامس: أن الخط المؤلف من الأجزاء التى لا تتجزأ، هل يمكن جعله دائرة أم لا؟ أما الأشعرى فقد أنكره فى كتاب النوادر، وجوزه إمام الحرمين فى الشامل.

السادس: كل من أثبت الجوهر الفرد زعم أن حجر الرحى يتفكك عند الاستداره ثم ذكر الإمام أنه صنف رسالة مفردة فى مسألة الجوهر الفرد.

فائدة: قال بعضهم: جرت العادة بأن الجوهر الفرد لا نراه، ولا نرى لونه إلا مع انضمامه إلى غيره ولا ينضبط أقل عدد المرئى فيها حتى لو نقص من ذلك العدد شىء لم ير ولكن يجوز رؤية الجوهر الفرد من غير ائتلاف إذا انخرقت العادة.

(م): وإنه لا حال أى لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضى وإمام الحرمين.

(ش): الجمهور على أنه لا واسطة بين الموجود والعدوم وأثبت المعتزلة واسطة وسموها بالحال، وقسموا الغائب إلى الموجود والمعدوم، والحال عرفوها بأنها: صفة لموجود لا يوصف بوجود و لاعدم، ووافقهم القاضى أبو بكر وإمام الحرمين فى أحد

قوليهما، وقالا كل صفة قامت بالذات فإنها توجب لها حلاً، سواء إن كانت مشروطة بالحياة أو لا، فالمكانية معللة بالكون، وكذلك الأسودية والعالمية، وقد حكى الآمدى عن القاضى القولين.

وأما إمام الحرمين فرجع عن ذلك فقال فى كتابه المسمى بالمدارك: أخبر بأن الشامل المسمى على أساليب الكلام فى القطع بإثبات الأحوال ونحن لا نقطع بنفيها، فإطلاق المصنف النقل عنهما ليس بجيد، وذهب الأستاذ أبو إسحاق وابن دهان متكلم الأندلس إلى نفى المعنوية منها والوقف فى النسبية، وجمع بعض الأئمة بين قولى النافى والمثبت بأنها ليست موجودة فى الأعيان، ولا معدومة فى الأذهان، أى لابد من تعلق العلم بها، وهى عند مثبتها تنقسم إلى نسبية ومعنوية، والذى يظهر من كلام الأستاذ أن قوله بالنفى يختص بالمعنوية دون صفات النفس الموجودات؛ لأن أكثر دلائله مبنى عليها، وسماها وجوها واعتبارات، ولا مشاحة فى التسمية، ومثلها إمام الحرمين فى الإرشاد بكون الوجود عرضًا لونًا سوادًا، وهذا بين إثباتها؛ لأن معقولية كون هذا الوجود عرضًا ليست معقولية كونه لونًا، وإلا لكان كل عرض لونًا، وليس كذلك.

ومنهم من قال: ليست معقولية ولا مجهولية، ومنهم من قال: ليست بمطلوبة فقط. قال الأستاذ: وجرى هذا الفصل مع مقدم لهم يعنى يقولوا إنها لا تعلم، فقلت: إذ لم تكن الأحوال معلومة فقد تخصص ما أوجب العالم بما أوجب القادر، وما أوجب القادر بما أوجب العاجز، وغير ذلك يداخل المختلفات والمتضادات، وهذا من كلامه يدل على إثبات الأحوال النفسية منها.

وقال القاضى أبو يعلى فى المعتمد: الأحوال ليست بأشياء موجودة بل هى حكم الأشياء. قال: ويصح العلم أو يتعلق بالأحوال مفردة وبالذوات مفردة، ويصح أن يجعل الأحوال من عرف الذوات خلافا لابن الجبائى فى قوله: إن الأحوال ليست بمعلومة ولا مجهولة بل تعلم الذوات عليها، ولنا أن الواحد منا يعلم ذات الشىء أولا ولا يعلم مع ذلك ما هى عليه من الأحوال التى تختص بها إلا بنظر آخر. انتهى.

والقصد بهذه المسألة أن أصحابنا لما تكلموا مع المعتزلة فى صفات الله تعالى، احتجوا عليهم فى إثباتها باعتبار الغائب بالمشاهد، وقدروا ذلك بطريق منها إثبات الأحوال، ولا شك أن الأعراض القائمة بالذات توجب لمحالها أحوالا بأن العلم يقتضى لجملة البدن حالا، وهو العالمية، والقدرة حالا وهى القدرية، وكذا باقى الصفات، ومعنى قولهم إن الأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم أنها غير موجودة فى الأعيان، ولولا معدومة فى الأذهان، واحتج مثبتها بالأدلة القائمة على ثبوت الأعراض عند نفاة الأحوال، والعجب

منهم كيف صرحوا بأنها غير موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، ثم استدلوا عليها، وغاية الاستدلال إثبات العلم بوجود شيء أو عدمه، فما لا وجود له ولا عدم كيف يستدل عليه؟ إذ لا يمكن تعلق العلم به.

واحتج فخر الدين على نفيها بأن تلك الواسطة إن كان لها ثبوت بوجه ما، كانت موجودة وإن لم تكن فمعدومة وأشار فى الطوالع إلى أن البحث لفظى يرجع إلى تفسير الحال، فعلى تفسيرهم تثبت الواسطة، فقال: لنا: أن التصور إما أن يتحقق بوجوب وهو الوجود أو لا وهو العدم، فإن غيروا التفسير فالبحث لفظى. وقال الغزالى فى أوائل المستصفى: هذه المعانى المطلقات المجردات الشاملة لأمور مختلفة كالفرس المطلق الذى يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت وغيرها هى التى يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان، وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل، يعنون خارج الذهن وداخله، ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة.

ثم تارة يقولون: لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة، وقد دارت فيه رءوسهم وحارت فيه عقولهم، والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس إذ من هاهنا يأخذ العقل الإنسانى فى التصرف وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمى فيه التخيل الإنسانى، ومن تحير فى أول منزل من منازل العقول كيف يرجىء فلا حاجة فى تصرفاته.

(م): وأن النسب والإضافات أمور اعتبارية لا وجودية.

(ش): الأمور النسبية وهى المفهومات التى تعلقها بالنسبة إلى المعنى، وهى سبع فى المشهور: الإضافة والأين ومتى والوضع والملك والأفعال والانفعال، واختلفوا فيها فقالت الفلاسفة: إنها وجودية، وذهب أكثر المتكلمين إلى أنها عدمية لا وجود لها فى الخارج، واستثنوا الأين كما قاله فى الطوالع وغيره وهو حصول الجسم فى المكان فإنهم يسمونه الكون، ويقولون بوجوده فى الخارج فكان حق المصنف أن يستثنيه.

واحتج المتكلمون: أنها لو كانت موجودة لوجدت فى محلها وذلك إضافة أخرى عارضة لها فيحتاج هو أيضًا إلى محل آخر، ويتسلسل.

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق أمر حاصل فى نفس الأمر، سواء وجدت الأرض و الأغيار أم لا، وليس عدميًا لصدق نقيضه على المعدومات وعارضهم المتكلمون

بأنها لو كانت وجودية لما وجدت وإلا لزم تقديمها على نفسها، وقال صاحب الصحائف: الحق أن بعضها عدمي كالمنافي فإنه لا يجتمع مع الآخر وبعضها وجودي كالمنع فإنه عبارة عن شيء موجود عند كون الآخر موجودًا.

(م): وأن العرض لا يقوم بالعرض.

(ش): العرض: هو ما لا يقوم بنفسه بل يفتقر في وجوده إلى محل يقوم به كالحركة والسكون والبياض والسواد.

واختلف هل يقوم بالعرض؟ وأهل الحق على استحالته؛ لأن العرض لا يقوم بنفسه بل يحتج[1] إلى محل يقوم به كالجسم، فلو قام العرض بعرض لكان المحل جواهر، فيلزم أن يكون عرضًا لا عرضًا وجسمًا لا جسمًا وهو محال، ولأنه لو قام به للزم حصوله في حيز العرض الذي هو محله تبعًا لحصوله، وحيزه هو الجوهر فهما حاصلان في حيز الجوهر تبعًا لحصوله فيه، فهما قائمان وإن كان قيام أحدهما به مشروطًا بقيام الآخر كما في الأعراض المشروطة بالحياة، وصارت الفلاسفة إلى جوازه واختاره الإمام في المحصول وصاحب الصحائف؛ لأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وليسا قائمين بالجسم، إذ يقال: جسم بطيء في حركته، ولا يقال: جسم بطيء في جسميته، وكذلك لون كثيف ورقيق، فالكثافة والرقة أعراض قامت باللون.

وأجاب المانعون بأن السرعة والبطء قائمان بالمتحرك بواسطة الحركة لا نفس الحركة، والحاصل أن هذه الأعراض إنما قامت بالجواهر بواسطة الأعراض فحاصل الأمر أن الأعراض لا تقوم إلا بالجواهر، نعم تارة بلا واسطة كالحركة، وتارة بواسطة كالسرعة قامت بالجواهر بواسطة الحركة، ويمنع كون البطء صفة للحركة، وإنما هو عبارة عن تخلل السكنات، وكذلك السرعة عبارة عن عدم التخلل، فرجع حاصله إلى أن الجسم يسكن في بعض الأحيان ويتحرك في بعضها، فيكون ذلك صفة للجسم لا للحركة، ويقولون أيضًا: إن ما ذكره الخصوم لا يتأتى على مذهبهم أيضًا لجواز أن تكون طبقات الحركات أنواعًا مختلفة وليس ثم إلا الحركة المخصوصة، وأما السرعة والبطء فمن الأمور النسبية، ولذلك تكون بطيئة بالنسبة إلى حركة الإنسان مثلاً سريعة بالنسبة إلى أخرى كالفرس.

واعلم أن الفلاسفة إنما قالوا بقيام الأعراض بأنفسها وانتقالها عن محل إلى آخر؛ لأن المتكلمين استدلوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وأنهما

---

(١) يحتج، كذا بالأصل، ولعل الصواب: يحتاج.

عرضان حادثان وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، فقالوا لهم: لا نسلم حدوث الحركة والسكون ولم يجوز أن يكونا قبل هذه الأقسام قديمين، إما قائمان بأنفسهما أو كانا قائمين بمحل آخر، ثم بعد ذلك انفصل إلى هذه الأجسام المنفية، لم قلتم إنه ليس كذلك لابد له من دليل.

(م): ولا يبقى زمانين.

(ش): هذه المسألة مبنية على التى قبلها، فلهذا عقبها بها، واتفقت الأشاعرة على أن الأعراض غير باقية بل هى على النقض والتجدد، وأن الله تعالى قادر على خلق كل واحدة من آحادها أى وقت شاء من غير تخصيص بوقت. قال الغزالى فى تهافت الفلاسفة: ذهبت الأشعرية إلى أن الأعراض تفنى بأنفسها ولا يتصور بقاؤها، وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها، فإذا لم يخلق الله سبحانه البقاء انعدم لعدم المبقى، ومنهم من قال: باقية بأن لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونًا فيعدم لاستحالة ذلك، وذهبت الفلاسفة إلى بقاء جميع الأعراض دون الأزمنة والحركات.

وذهب الجبائى وابنه إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والإرادات والأصوات، والقائلون ببقائه قالوا: لا يكون له بقاء كبقاء الجواهر، واحتج أصحابنا بأن البقاء عرض فلو بقى العرض لزم قيام العرض بالعرض، ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع بقاءه، وزيفه الغزالى وقال: إنه فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس، فإن السواد لا يبقى والبياض كذلك، وأنه متجدد الوجود والعقل ينبئ عن هذا كما ينبئ عن قول القائل: إن الجسم متجدد الوجود فى كل حالة، والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان فى يومه هو الشعر الذى كان بالأمس لا مثله، يقضى أيضًا فى سواد الشعر. قال: وكأنهم توافقوا على أن الإعدام ليس بفعل، وإنما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً، ولهذا اختار الإمام والبيضاوى إمكان بقائه؛ لأنها كانت جائزة الوجود فى الزمن الأول فكذا فى جميع الأزمنة.

وأجاب الجمهور بأنه لا نزاع فى إمكان وجودها فى جميع الأزمنة، بل فى بقائها وهو استمرارها على أنها موجودة فى الزمن الثانى متصلة بالوجود الأول، ثم هو منقوض بالأصوات والحركات فإنه يمتنع بقاؤها بالاتفاق، وما المانع من أن الله يخلق الأعراض متوالية على توالى الأزمان بلا فترة بينهما فتتابع حتى يظنها الناظر لها باقية، وهى بالحقيقة متجددة، وقد صنف الإمام أبو الحجاج يوسف الأزدى جزءًا أسماه بيان الغرض فى إحالة بقاء العرض.

تنبيه: الغرض من هذه المسألة نفى قدم العالم، والفلاسفة جعلوها إحدى مقدماتهم على عدم حدوثه، ولما رأى أصحابنا ذلك لازمًا نفوه؛ لأنه إذا ثبت أنه لا يبقى زمانين تبين أن العالم لا يستقبل بنفسه زمانًا واجدًا، بل يفتقر إلى الله سبحانه وتعالى على مرور الأزمان، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله**﴾ [فاطر: ١٥]، فالجوهر مفتقر إلى الفاعل فى إيجاده، ثم يفتقر إليه فى إبقائه وإمداده بأعراضه، بأن يوالى عليه صفاته التى يحتاج إليها فى استمرار وجوده، فلو كان العرض باقيًا لما افتقر الجوهر إلى الفاعل، إذ هو موجود ولا حاجة به إلى فاعل يفعله وصفاته، فلو ثبتت وبقيت فلا حاجة بها إلى فاعل، واللزم باطل وليس بقاء الجوهر فى ثان زمان حدوثه بأولى من عدمه، لولا الفعل المخصص فانظر إلى هذه الدسيسة التى أسست عليها هذه المسألة، واستغفر لمن استخرجها بحقائق المسألة.

(م): ولا يحل محلين.

(ش): العرض الواحد لا يحل بمحلية خلافًا لأبى هاشم فإنه زعم: أن التأليف عرض واحد حال فى محلين، ووافقنا على أنه يستحيل بقاؤه بأكثر من محلين.

واحتج الأصحاب بأنه: لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لأمكن حلول الجسم الواحد فى مكانين فى حالة واحدة وأنه محال.

(م): وأن المثليْن لا يجتمعان كالضدين بخلاف الخلافين، وأما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان.

(ش): المعلومات تنحصر فى أربعة أقسام:

الأول: مثلان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع التساوى فى الحقيقة كالبياض والبياض، واحتج أصحابنا على أن المثلين لا يجتمعان: بأن المحل لو قبل المثلين لزم أن يقبل الضدين، بيانه أن المقابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده، فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما فى المحل وانتفاء الآخر، فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال.

الثانى: الضدان وهما اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان، وإليه أشار بقوله: كالضدين، وهذا التعريف مدخول بالجوهرين فإنهما لا يجتمعان، أى لا يكون أحدهام بجنب الآخر، قد يرتفعان وقيل: هما الشيئان اللذان لا يجتمعان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف، فإن قيل: الحركة والسكون، والموت والحياة ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الحيوان، قلنا: إمكان الارتفاع أعم من إمكان الارتفاع مع بقاء المحل، فنحن نقول يمكن

ارتفاعهما من حيث الجملة، وهما ممكنا الرفع مع ارتفاع المحل فقيل العالم لا متحرك ولا ساكن ولا حى ولا ميت.

الثالث: الخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والسكون وقد يتعذر ارتفاعهما لخصوص حقيقة كونهما خلافين، فالعشرة مع الزوجية والخمسة مع الفردية خلافان، ويستحيل ارتفاعها، ولا تنافى بين إمكان الارتفاع بالنسبة إلى الذات وتعذره بالنسبة لأمر خارج عنها.

الرابع: النقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه، ودليل الحصر أن المعلومين إما أن يمكن اجتماعهما أو لا، فإن أمكن فهما الخلافان، وإن لم يمكن فإما أن يمكن ارتفاعهما أو لا، والثانى النقيضان، والأول لا يخلو إما أن يختلفا فى الحقيقة أو لا، والأول الضدان، والثانى المثلان.

قال القرافى: وفائدة حصر المعلومات فى هذه الأربع حتى لا يخرج منها شىء إلا ما توحد الله تعالى به وتفرد به فإنه ليس ضد الشىء ولا نقيضًا ولا مثلاً ولا خلافًا لتعذر الرفع، وهذا حكم عام فى ذاته وصفاته المقدسة.

واعلم أن هذا التقسيم حاصر على رأى أئمتنا جار على إنكار الأحوال، ولا يرد عليه المتساويان والمتضايفان، والعدم والملكة وغيرها؛ لأن ذاك تقسيم الحكماء وفيه طول، وهذا تقسيم مشايخ السنة.

(م): وأن أحد طرفى الممكن ليس أولى به.

(ش): اختلف فى أن أحد طرفى الممكن من الوجود والعدم، هل يكون أولى به من الطرف الآخر؟ فأنكره أكثر المحققين، وقال الباقون: نعم، ثم اختلفوا، فقيل: العدم أولى به لذاته، وقيل: إن العدم أولى بالموجودات السيالة لذاتها، وهو الزمان والحركة والصوت وعوارضها، ومنهم من قال: إن الواقع من الطرفين أولى به، وقيل: الوجود أولى عند وجود العلم دون الشرط، والصحيح أن الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهية الممكن على السوية والدليل عليه: أنه لو كان أحد الطرفين أولى به فإذا تحقق سبب الطرف الآخر فإن لم تبق تلك الأولوية لا تكون تلك من ذاته، وإن بقيت فإن لم يصر الطرف الآخر أولى به لم يكن السبب سببًا، وإن صار فيكون كلا الطرفين أولى، لكن الأولى بالذات والثانية بالغير، وما بالذات أقوى، فلو تحقق الطرف الآخر كان ما بالغير أقوى وحينئذ لا يكون السبب سببا، هذا خلف، وقد قيل على هذا: إن أولوية الطرف الآخر ينتهى إلى الوجوب لكونه مع السبب دون أولوية الأول فيكون أقوى، والغرض من هذه المسألة: إثبات العلم

بالصانع وأنه يكفى فى وجوده عدم أمر وجودى يقتضى عدمه.

(م): وأن الباقى محتاج إلى السبب وينبنى على أن علة احتياج الأثر إلى المؤثر الإمكان أو الحدوث أو هما جزآ علة أو الإمكان بشرط الحدوث وهى أقوال.

(ش): اختلف فى الممكن حالة بقائه هل يحتاج إلى مؤثر كما يحتاج إليه فى ابتداء وجوده؟ لا بمعنى أن المبقى يعطيه حالة البقاء وجودًا آخر بل بمعنى أنه يدوم ذلك الوجود لدوام المؤثر الأول، فالأكثرون على الاحتياج خلافًا للفلاسفة، والدليل عليه: أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان كما سنذكره، والإمكان من لوازم الممكن وإلا لجاز انفكاكه عن الماهية الممكنة، وجاز أن يصير الموصوف بالإمكان فى الجملة واجبًا لذاته أو ممتنعًا لذاته، وأنه محال وإذا كان الإمكان للممكن ضروريًا لا ينفك، لزم بالضرورة تحقق علة الحاجة إلى المؤثر حال البقاء فيلزم الحاجة إليه فى تلك الحالة عملاً بالعلة.

احتجوا بأنه إن احتاج إليه فى وجوده لزم تحصيل الحاصل أو لأمر جديد فمحال، وأجيب بأن تأثير المؤثر فى بقاء الوجود واستمرار الزمن الثانى، البقاء المحوج إليه، ولا يلزم تحصيل الحاصل. قال بعضهم: ولقائل أن يقول ببقاء الوجود، ولا شك أنه لم يكن حالة الاتحاد حاصلاً فالتأثير فيه تأثير فى أمر لم يتجدد وهو إبقاء الأثر، فيكون المراد بالتأثير تحصيلاً لهذا المعنى، ولو قيل: إن التأثير فى وجود متجدد متصل بالوجود الأول، وهكذا لكان متجهًا إذ هو موجب الاستمرار واتحاد المعلول، وأما إذا فرضنا أن تأثير المؤثر فى البقاء يلزم أن يكون الإمكان علة الاحتياج إلى البقاء وهو علة الاحتياج إلى التأثير هذا خلف.

قلت: وهذا هو المراد بمذهب الأصحاب كما سبق تحريره من كلام الإمام وغيره، وقوله وينبنى أى أن هذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو علة الحاجة إلى المؤثر وفيه أربعة مذاهب:

أحدها: أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان ولا مدخل للحدوث فيها وهو اختيار الإمام، ونقله عن أكثر الأصوليين ونسبه صاحب الصحائف لجمهور المحققين، ووجهه: أنا إذا رفعنا الإمكان عن الوهم نفى الوجوب بالذات أو الامتناع بالذات، وكل منهما يحيل الحاجة إلى المؤثر فدل على أن علة الحاجة ليس غير الإمكان.

والثانى: أنها الحدوث، وهو الخروج من العدم إلى الوجود وهو قول باطل لما يلزم عنه مما سنذكره.

والثالث: بمجموع الإمكان والحدوث فالعلة مركبة منهما.

والرابع: أن العلة الإمكان فقط والحدوث شرط والفرق بين الإمكان والحدوث: أن الإمكان عبارة عن كون الشيء فى نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعًا واجبًا ذاتيًا، والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقًا بالعدم، وممن ذكر البناء صاحب الصحائف.

تنبيهات: الأول: الغرض من هذه المسألة أنه وقع للفلاسفة خلاف فى تعلق المفعول بالفاعل، وفى علة احتياج الفعل إلى الفاعل، فالمبطلون منهم وقع أوهامهم: أن تعلق المفعول بالفاعل هى من الجهة التى يستمر بها المفعول مفعولا والفاعل فاعلا، وهو كونه أوجد فعلا بعدما لم يكن موجودًا له، ولهذا قالوا: إذا وجد الفعل من الفاعل لم يبق إلى الفاعل حاجة، ومثلوا ذلك ببقاء البناء على البناء، وربما ارتكبوا أمرا شنيعا فى فرضهم المحال.

وقالوا: لو جاز عدم الصانع تعالى الله عما يقول الظالمون لما ضر ذلك وجود العالم، فإنه قد أخرجه من العدم إلى الوجود وهذا كان احتياجه إليه، وهؤلاء هم القائلون: بأن علة احتياج الفعل إلى الفاعل هى مجرد الحدوث، وأما المحققون منهم ومن غيرهم فإنهم ذهبوا إلى تعلق المفعول بالفاعل من حيث كون الفاعل لذاته فاعلا والمفعول لذاته مفعولا، وإذا كان التعلق بمقتضى ذات كل واحد منهما كان على الاتصال ببقاء ذاتيهما، ولذلك ذهبوا إلى علة احتياج الفعل إلى الفاعل هى الإمكان، فإن الفاعل إذا كان فعله لذاته لم يكن احتياج فعله فى تحققه إلا إلى كون الشيء ممكنا فى ذاته، ولا خلاف بين المتكلمين أن الحوادث اقتضت تعلقا بالمحدث، وإنما الخلاف بينهم فى أن علة ذلك الاقتضاء ما هى.

الثانى: أن كثيرًا من المتكلمين قالوا: إن العلم بوجود الصانع يحصل بطريقين، وهما طريق الجواز وطريق الحدوث، فأوهم هذا الكلام أن ذينك الطريقين معتبران عند جميع المتكلمين، وليس الأمر كذلك، بل الأمر فيه مبنى على الخلاف السابق، فمن يرى أن علة الحاجة إلى المؤثر هى الإمكان يقول بأن الطريق المؤدى إلى العلم بثبوت الصانع هى الحدوث، فظهر أنه لا يتأتى لجميع المتكلمين التمسك بكل واحد من هذين الطريقين، كما أوهمه كلام أكثر المصنفين فى هذا الشأن، وإنما ذلك على الخلاف السابق، وقد نبه على ذلك شيخنا جمال الدين الإسنوى، رحمه الله.

الثالث: أنه ينبنى على هذا الأصل أيضًا استصحاب الأصل، وهو بقاء ما كان على ما كان، فإن قلنا: الباقى لا يحتاج إلى مؤثر كان الاستصحاب حجة، وإن قلنا: يحتاج لم يكن حجة لجواز التغير لعدم المؤثر، ويشكل على المرجح هنا.

(م): والمكان قيل: السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى، وقيل: بعد موجود ينفذ فيه الجسم، وقيل: بعد مفروض وهو الخلاء.

(ش): ذكر المصنف هنا من علم الحكمة البحث عن ثلاثة أشياء: المكان والخلاء والزمان أما المكان: فهو الشيء الذى يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره، وتتوارد المحركات عليه على سبيل البدل، فهذا القدر هو المعلوم بالضرورة، ثم اختلفوا فى هذا الشيء هل يكون أمرا ينفذ فيه ذات الجسم ويسرى فيه أو لا يكون كذلك؟ بل يكون هذا السطح الباطن بين الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، والأول هو القول بأن المكان هو البعد والفضاء، وهو مذهب أفلاطون(١) وأكثر العقلاء، والثانى هو القول بأنه السطح الحاوى، هذا ما حكاه الإمام فى المطالب وقال: ليس فيه إلا هذان القولان، إما الفضاء وإما السطح الحاوى فقط، وأما الآمدى وغيره وتابعهما المصنف فحكوا فيه أقوالاً.

أحدها: أنه السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى عليه كالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الذى فيه، وهذا القائل يقول: إنه عرض؛ لأن السطح عرض. قال الراغب: المكان عند أهل اللغة: الموضع الحاوى للشيء، وعند بعض المتكلمين أنه عرض، وهو اجتماع جسمين حاوى ومحوى وذلك أن يكون سطح الجسم الحاوى محيطًا بالمحوى، فالمكان عندهم هو المماسة بين هذين الجسمين، قال تعالى: ﴿**مكانا سوى**﴾ [طه: ٥٨]، وهذا القول هو الذى جنح الغزالى فى كتاب مقاصد الفلاسفة إلى تصويبه، وقال: إنه الذى استقر عليه رأى أرسطاطاليس، قال: وهو الذى رجع إليه الكل.

وقال الإمام: قال به أرسطاطاليس وجمهور أتباعه كالفارابى وابن سينا. وقال الآمدى فى الأبكار: إنه الأشبه على أصول الفلاسفة. قال: وأما على اللائق بأصول أصحابنا بأن يكون الجواهر المجتمعة المختصة بالجواهر أو الجسم المحاط به. قال: وإن كنت لم أجد عنهم فى ذلك نصًا.

---

(١) أفلاطون الالهى ابن ارسطن بن أرطوقليس من آثينية، وهو آخر المتقدمين الأوائل الأساطين معروف بالتوحيد والحكمة ولد فى زمان ازدشير ابن دارا فى سنة ست عشر من ملكه، كان حديثا متعلما يتلمذ لسقراط ولما اغتيل سقراط بالسم ومات قام مقامه وجلس على كرسيه، أخذ العلم من سقراط وطيماوس والغريبين، غريب أثينا وغريب الناطس، وضم إليه العلوم الطبيعية والرياضية، له مقالات معقولة فى الإلاهيات تحتاج إلى مراجعة.
انظر: الملل والنحل للشهرستانى (٣٨/٢).

والقول الثاني: أنه الأبعاد التي بين غايات الجسم وإليه أشار بقوله: وقيل: بعد موجود.

والثالث: أنه بعد مفروض مقدر، وهو قول من أنكر وجود المكان من قدماء الفلاسفة وقد نسب منكر وجود المكان إلى حجة الضرورة.

الرابع: أن المكان هو الخلاء قال الإمام: القائلون بأن المكان هو الفضاء هم فريقان:

أحدهما: المتكلمون وهم يقولون: هذا الفضاء، وهذا الخلاء عدم محض ونفي صرف ليس له وجود البتة.

والثانية: الفلاسفة، وهم يقولون: هذا الخلاء أبعاد موجودة قائمة بنفسها، وهي أمكنة الأجسام، وهو اختيار أفلاطون وغيره، ثم اختلفوا فقيل: لا امتناع في بقاء هذا الفضاء خاليًا عن الأجسام، وقيل: إنه ممتنع. انتهى.

وهذا الخلاف فائدته: معرفته، ولا يتحصل منه طائل والاشتغال بغيره أنفع، وقد رد على من أنكر المكان بأن العقل والحس متطابقان على أن الأجسام زائلة عن ناحية إلى ناحية غيرها، والانفصال لا يكون عن لا شيء ولا إلى لا شيء، بل لابد وأن يكون مستدعيًا لما عنه الانتقال وإليه، وذلك هو المعنى بالمكان، فهو موجود ضروري الوجود، ولما كان ما ينتقل منه وإليه، منه ما يكون فيه الجسم ويكون محيطًا به، ومنه ما يعتمد الجسم عليه ويستقر، لكن المعنى الأول هو المراد للطباعيين وهو ما كان حاويا للمتمكن مساويا له، وعند حركته يفارقه، ولذلك يرسمونه بأنه السطح الباطن على ما سبق في التعريف الأول، هذا بالنسبة للعلم الطبيعي.

وأما بالنسبة إلى اللغة فقال ابن جني: المكان ما استقر فيه أو تصرف عليه؛ لأن التصرف هو الأخذ في جهات مختلفة كتصريف الرياح فكأنه قال: المكان ما وجد فيه سكون أو حركة، وقالوا: السكون هو الحصول في حيز أكثر من زمان واحد، والحركة انتقال من حيز إلى حيز فأفضى إلى الدور، وهو فعال من التمكن فالميم فيه أصلية بإزاء السين في سحاب، ولا يجوز أن يكون مفعلا من الكون كالمقال من القول كما صار إليه الجوهري؛ لأنهم قالوا في جمعة أمكن وأمكنة وأماكن، وأفعل وأفاعل وأفعلة، إنما هي لجمع ما الفاء أوله، ولأنهم قالوا: تمكن ولو كان من الكون لقالوا: تكون كتقول من القول فأما تمسكن وتدرع فقليل.

(م): والخلاء جائز والمراد منه: كون الجسمين لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما.

(ش): إنما وسط المصنف بذكره بين المكان والزمان لذهاب قوم إلى أن المكان هو

الخلاء كما سبق وعرفه: بحصول جسمين لا يتلاقيان ولا يتوسط بينهما ما يلاقيهما، وقد سبق خلاف فى أنه عدم محض أو أبعاد أو امتدادات، والأصح الثانى والتفريع عليه وقد اختلف فى أنه هل يجوز فى داخل العالم وخارجه خلاء وهل للعالم مكان؟ فجوزه أكثر أهل الحق وكثير من قدماء الفلاسفة، وأثبتوه وراء سطح العالم وداخله أيضًا، وقال متأخروهم: ليس داخل العالم خلاء، وأما خارجه فلا خلاء ولا ملاء.

واحتج النافون فقالوا: الدليل على أنه ليس فى داخله خلاء: أنه إذا كانت له منافس يخرج الهواء منها عند اعتماد الماء عليه، فإن لم يكن لها منافس منع ما فيها من الهواء لبعد مسافته فى جريان الماء، ولأن الماء إذا صب فى إناء مشبك الأعلى فإن الهواء يخرج إذ ذاك من الإناء ويزاحم الماء حتى تسمع لهما صوتا عند تزاحمهما، وهو أمر معلوم بالمشاهدة والدليل على أنه ليس فى خارجه خلاء: أن الخلاء تابع للملاء فإذا كان الملاء متناهيا كان الخلاء متناهيا.

والصحيح إثباته لأنه لا يمتنع فى العقل فرض عوالم يوجدها الله خارج هذا العالم، ومعلوم أنه لا يوجدها إلا فى مكان وهو الخلاء، إذا كان الخلاء عبارة عن: بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قائمة، لا فى ملاء من شأنه أن يملك جسم ويخلو عنه، وموضع الخلاف فى أنه هل يسمى مكانا؟ إنما هو فى النوع إذا تمكن فيه جسم، ولا خلاف أن سطح الجسم الأسفل الذى يستقر عليه الشىء الثقيل يسمى مكانا، وكذلك السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، فعلى هذين الوجهين ليس للعالم مكان، وله مكان على الوجه الأول، وهو الخلاء الذى يشغله وجود العالم.

فروع على القول بالخلاء ذكرها الإمام فى المطالب:

الأول: اتفق جمهور القدماء على أن الخلاء لا يقبل العدم البتة، وخالفهم المحققون لأن هذه الأبعاد ممكن الوجود، وكل ممكن قابل للعدم.

الثانى: اتفقوا على أن حصوله خارج العالم غير متناه، وزعم أرسطاطاليس وأصحابه: أنه محال فإن القول بوجود أبعاد متناهية غير محال.

الثالث: القائلون بحدوث العالم لابد أن يقروا بأن هذا الفضاء قبل حدوث العالم كان فضاء متشابها، أعنى أنه كان جانب منه فوق وجانب منه تحتا؛ لأن الفوقية والتحتية لا يعقل حصولها إلا عند حصول جسم آخر، فإذا لم يوجد شىء من الأجسام البتة امتنع اختلاف آخر هذا الخلاء بالفوقية والتحتية بل كان خلاء متشابه الأحوال بالكلية.

الرابع: أن القصد من هذه المباحث: **أن إله العالم يمتنع أن يكون مختصا بشىء من الأمكنة.**

(م): والزمان قيل: جوهر ليس بجسم ولا جسماني، وقيل: فلك معدل النهار، وقيل: عرض، فقيل: حركة معدل النهار، وقيل: مقدار الحركة والمختار أنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام.

(ش): اختلف أيضًا فى الزمان هل هو معدوم أو موجود بتقدير وجوده هل وجوده فى الأعيان أو الأذهان، فقيل جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته غنى عن وجود الحركة ولواحقها، ثم إنه ليس بجسم لأنه كل ما كان جسما فإنه يكون قريبا من جسم وبعيد عن آخر، وبديهة العقل شاهدة بأن نسبة جميع الزمان إلى جميع الأشياء على السوية وعند هذا ينعقد قياس من الشكل الثانى وهو أن كل ما كان زمانا فإن نسبته إلى جميع الأجسام بالقرب والبعد على السواء، ولا شىء مما يكون جسما كذلك ينتج فلا شىء من الزمان بجسم، فثبت أنه جوهر مغاير للجسم وهذا القول اختاره الإمام فى المطالب العالية ونصره.

وقول المصنف ولا جسمانى أى ليس بجسم، ولا حال فى الجسم. وقال آخرون عرض، ثم اختلفوا فمنهم من قال: نسبة الموجود لم يزل ولا يزال إلى ما ليس بأزلى ويزول، وقيل: مفارقة موجود لموجود، وقيل: حركة الفلك وقيل: مقدار الحركة الفلكية من جهة التقدم والتأخر. قال الإمام فى المطالب: وهو قول أرسطاطاليس وارتضاه المعتبرون من أتباعه كالفارابى وابن سينا. قال: وقيل: عبارة عن نفس حركة الفلك الأعظم. وقال أبو البركات البغدادى: مقدار امتداد الوجود. انتهى.

والمختار عند المصنف هنا: أنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام، وإليه مال الآمدى فى الأبكار قال: ولا بعد فى قول القائل كل الزمان هو مما يقدره المقدر ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجود ثم قال: وهو ما يعبر عنه بقولهم: كان كذا وقت طلوع الشمس، أنه قارن وجوده لطلوعها، ثم مال المصنف آخرا فى غير هذا الكتاب إلى أنه عرض، وأنه مقدر فإن لم يكن حركة لم يكن زمان فى الوجود، وإن لم تحس النفس بالحركة لم تحس بالزمان كما كان فى حق أصحاب الكهف، وإليه يرشده كلام الغزالى فى المقاصد قال: وكل من نام صحوة وانتبه صحوة الثانى فلا يحس بانقضاء زمان إلا أن يحس فى نفسه بتغيير علم بالعادة، وأن ذلك لا يكون إلا فى زمان، وهذا بالنسبة لاصطلاح الحكماء.

وأما اللغة فقال أبو على الفارسي: الزمان المدة التى هى الليل والنهار، لا يجوز أن يكون عدد حركات فيكون مختلفا لأنه قد تكون حركة أسرع من حركة أخرى، ولا زمان أسرع من زمان ولا أبطأ. قال: وليس بين الزمان والدهر فرق إلا أن الدهر أزمنة كثيرة. وقال ابن جني: الزمان مرور الليل والنهار ورد بأن الليل والنهار زمن مخصوص فقد عرف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفته، ويلزم أن لا يكون أزمانا لأن مرورها صفة قائمة بها، والصفة غير الموصوف، وقيل: بل هو عبارة عن الليالى والأيام، قال أبو ذؤيب:

هل الدهر إلا ليلة أو نهارها   وإلا طلوع الشمس ثم غيارها

وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم. وقال المعرى فى رسالة الغفران: قولهم الزمان حركة الفلك لفظ لا حقيقة له، وفى كلام سيبويه ما يدل على أنه مضى الليل والنهار، وقد حددته بأنه أقل جزء منه يشتمل على جميع الموجودات وهو ضد المكان؛ لأن أقل جزء منه لا يشتمل على شيء.

(م): ويمتنع تداخل الأجسام.

(ش): اتفق جميع العقلاء على امتناع تداخل الجواهر، ووجود جوهر تحت جوهر آخر، خلافًا للنظام فإنه ذهب إلى اللون والطعم والرائحة، كل منها جسم لطيف فإذا تداخلت هذه الأجسام اللطيفة حصل من مجموعها جسم كثيف وقال ابن أبى جمرة فى حديث: «إرسال الله الملك إلى الرحم لينفخ فيه الروح»[1]، وهذا يرد على من قال إن الجوهر لا يدخل فى جوهر؛ لأن الملك جوهر ويدخل فى الرحم ليصور، والرحم جوهر ولا يشعر صاحبه به.

(م): وخلو الجوهر عن جميع الأعراض.

(ش): ذهب أهل الحق إلى أن الجواهر يستحيل خلوها عن كل جنس من الأعراض، وعن جميع أضداده، وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين، فإن قدر عرض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه، وذهب بعض الفلاسفة إلى خلو الجوهر عن جميع الأعراض والصور، وقالوا بقدمها وحدوث الصور والأعراض ابتداء، ومنع معتزلة البصرة خلوها عن الألوان، وجوزوه فيما عداها. وقال الكعبى،

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٦٨/٧) ح (٦٥٩٤)، ومسلم فى صحيحه (٢٠٣٦/٤) ح (٢٦٤٣)، أحمد فى المسند (٣٨٢/١، ٤٣٠)، والحميدى فى المسند (٦٩/١)، والترمذى فى سننه (٤٤٦/٤)، وابن أبى عاصم فى كتاب السنة (٧٧/١).

وشيعته من البغداديين: يجوز الخلو عن الألوان ويمتنع عين الألوان. قال ابن القشيرى وغيره: وسلم الكل استحالة خلو الجواهر عن الأعراض بعد تنزل الجواهر لها وقيامها بها وهذه المسألة من مقدمات حدوث العالم.

(م): والجوهز غير مركب من الأعراض.

(ش): أى خلافا للنظام والنجار حيث قالا: الجواهر أعراض مجتمعة، وبنوا قولهم هذا على أن الجواهر ليست مشتركة فى تمام الماهية ولا متماثلة فى حقيقة الجوهرية بل هى أجناس مختلفة لأن الجواهر أعراض مجتمعة، والأعراض مختلفة، والجواهر أعراض فلا تكون حينئذ متماثلة.

وحجة الجمهور: أن الجوهر لو تركب من الأعراض لما قام بها، لكن الأعراض قائمة بالجواهر، أما الأولى فلأنه لو قامت الأعراض بالجوهر لكانت قائمة بالعرض وهو محال، وأما الثانية فللاتفاق على أن الجوهر يصح اتصافه بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الأعراض.

(م): والأبعاد متناهية.

(ش): أبعاد الأجسام متناهية، يعنى بالنهاية حد الشىء وهو الطرف الذى إذا تحرك إليه متحرك وقف عنده، بحيث لا يجد بعده شيئًا آخر مما له ذلك الطرف، مثل النقطة للخط، وإذا علم تفسير النهاية بهذا كان أن لا نهاية عبارة عما لا يفرض فيه حد إلا وبعده حد آخر، وكذلك أبدا لا يقف عند شىء وهو حد، والذى عليه أهل الحق أن كل بعد فهو متناه، خلافا لبعض الأوائل فى إثباتهم أبعادا لا نهاية لها، ومنهم من أثبت أقساما لا نهاية، وهم الهند. قال صاحب الصحائف: والحق أن القول بأبعاد غير متناهية باطل سواء كانت مادية أو مجردة وذلك لأنه لو وجدت أبعاد غير متناهية لاستحال وجود الحركة للمستديرة والثانى باطل فكذا المتقدم.

(م): والمعلول قال الأكثر يقارن علته زمانا، والمختار وفاقا للشيخ الإمام يعقبها مطلقا وثالثها إن كانت وضعية لا عقلية، أما الترتيب رتبة فوفاق.

(ش): اتفقوا على أن العلة تتقدم المعلول بالرتبة، واختلفوا هل تسبقه فى الزمان أو تقارنه على مذاهب:

أحدها: أنها تقارنه وإن كان بينهما ترتب عقلى فهو فى التسمية بل هو كحركة الخاتم فإنه مع حركة اليد وإن كان معلولا. وقال الرافعى فى كتاب الطلاق: إنه الذى ارتضاه إمام الحرمين ونسبه للمحققين وعبر عنه فى الروضة بالصحيح، وأجاب إمام

الحرمين والرافعى عن قول القائل: إن جئتنى أكرمتك بأن الإكرام فعل منشأ ولا يتصور إنشاؤه إلا متأخرا عن المجىء فلزم الترتيب ضرورة، وأما وقوع الطلاق فإنه حكم شرعى لا يفتقر إلى زمان محسوس، فسبيله سبيل العلة مع المعلول.

والثانى: أنها تسبقه واختاره الشيخ السبكى، وللرافعى إليه ميل ظاهر. قال إمام الحرمين فى النهاية: وسواء هذا الحكم فى المذاهب يدل له، فإنه لو قال لغير المدخول بها إذا طلقتك فأنت طالق ثم قال: أنت طالق، طلقت هذه فقط ولم تطلق الطلقة المعلقة؛ لأنها بانت بالطلقة الموقعة فلم يلحقها ما بعدها، ولو كانت معه لوقع طلقتان لقوله: أنت طالق طلقتين، وأيضًا لو قال لغانم: مهما أعتقتك فسالم حر، ثم أعتق غانما فى المرض، والثالث لا يفى بهما لم يعتق سالم شىء، بخلاف ما لو أعتقهما جميعا فإنه يقرع بينهما.

وأجاب الغزالى عن هذا فقال: وإنما لم يقع قبل الدخول طلقتان؛ لأن مقتضاه وقع مع أول حال البينونة، وكذلك لو قال: أنت طالق طلقة لم يقع إلا واحدة على أدق الوجهين، بخلاف أنت طالق طلقتين؛ لأن البينونة معلول لمجموع الطلقتين، وقوله طلقتين كالتفسير لقوله طالق، وكذا لا يعتق سالم؛ لأن عتقه معلول عتق غانم، وربما خرجت القرعة على سالم فيعتق دون غانم، فثبت المعلول دون العلة. قال: وهذا كلام دقيق عقلى ربما يقصر نظر الفقيه عنه. انتهى.

والثالث: أن العلة العقلية تقارن معلولها لكونها مؤثرة بذاتها، والوضعية تسبق المعلول والشرعية من الوضعية وهو ظاهر نص الشافعى فى الأم[1] فى كتاب الطلاق، وللخلاف فوائد كثيرة مذكورة فى الفروع فى الطلاق والكفارة وغيرها. وقال الشيخ عز الدين فى القواعد: الأسباب القولية التى يستقل بها المتكلم كالطلاق والعتاق، الأصح أن أحكامها تقترن بآخر جزء منها فتقترن الحرية بالراء من قوله: أنت حر، والطلاق بالقاف من قوله: أنت طالق، وهذا اختيار الأشعرى والحذاق من أصحاب الشافعى، وهو مطرد فى جميع الألفاظ كالأمر والنهى.

فإذا قال: اقعد، كان أمرًا مع الدال من قوله اقعد، وإذا قال لا تقعد كان ناهيا مع الدال من قوله لا تقعد، وكذا الأقارير والشهادات وأحكام الحكام، وقال بعض الشافعية: لا تقترن هذه الأحكام بشىء من هذه الألفاظ، بل تقع عقبها من غير تخلل زمان. قال: ويدل على الاقتران إن سمع حرفا من آخر حروف الكلمة فإنه يحكم على مطلقها بموجبها عند آخر حرف من حروفها.

---

(١) فى الأصل: الإمام، وهو خطأ.

(م): واللذة حصرها الإمام والشيخ الإمام فى المعارف.

(ش): ذهب الإمام فخر الدين الرازى إلى أن اللذة منحصرة فى العلوم والمعارف العقلية، فإنها خالصة شريفة غير متناهية باقية على الآباد، وأما اللذات الحسية منحصرة منقضية مشوبة بأكدار مظلمة طبيعية، والحاصل منها دفع الآلام، فلذة الأكل والشرب لدفع ألم الجوع والعطش، ولذلك قال الحسن: الإنسان صريع جوع وقتيل عطش، وهكذا الجماع واللبس وغيرهما من اللذات الجسمانية والخيالية، وصنف فى ذلك رسالة سماها تحقير اللذات الجسمانية، وقال: إن اللذات المطلوبة فى هذه الحياة العاجلة محصورة فى ثلاثة: فأدونها اللذات الحسية، وهى قضاء الشهوتين ويشارك فيها الآدمى غيره من الحيوانات، وأوسطها اللذات الخيالية وهى الحاصلة من الاستعلاء والرياسة لدفع ألم القهر والغلبة، وهى أشدهما التصاقا بالعقلاء إذ لم ينالوا رتبة الأولياء.

ولذلك قال بعضهم: آخر ما يخرج من رءوس الصديقين حب الرياسة، وأعلاها اللذات العقلية وهى الحاصلة بسبب معرفة الأشياء والوقوف على حقائقها وهى اللذة على الحقيقة وهذا أخذه من كلام الغزالى. قال الغزالى: والعقلية هى أقلها وجودًا وأشرفها، أما قلتها فلأن الحكمة لا يستلذ بها إلا الحكيم وقصور الرضيع عن إدراك لذة العسل والطيور السمان والحلاوة لا يدل على أنها ليست بلذيذة، واستطابته للبن لا يدل على أنه أطيب الأشياء، والناس كلهم إلا النادر مقيدون فى صبأ الجهل غير بالغين فى رتبة العلوم، فلذلك لا يستلذون:

ومن يك ذا فم مر مريض   يجد مرا به الماء الزلالا

وأما شروطها: فلأنها لازمة لا تزول ودائمة لا تمل وثمرتها فى الدار الآخرة، والقادر على الشريف إذا رضى بالخسيس الفانى كان مصابا فى عقله مجزوما بشقاوته أقل أمر فيه أن الفضائل لاسيما العلم والعمل لا يحتاجان إلى أعوان وحفظة بخلاف المال، فإن العلم يحرسك وأنت تحرس المال، والعلم يزيد بالإنفاق والمال ينقص به، والعلم نافع فى كل حال والمال تارة يجذب إلى الرذيلة، ولذلك ذمه الله فى القرآن فى مواضع وإن سمى خيرًا فى مواضع.

وذكر الشيخ عز الدين فى القواعد قريبًا منه فقال: هذا مختص بدار المحنة، وأما دار الكرامة وهى الجنة، فإن اللذة تحصل فيها من غير ألم يتقدمها أو يقترن بها لأن الألم واللذة عرضان متلازمان فى هذه الدار بحكم العادة المطردة وتلك الدار قد خرقت فيها العادة كما خرقت فى المخاط والبصاق والبول والغائط والتفاخر والتحاسد ومساوىء

الأخلاق، وكذلك تخرق العادة فى وجدان لذاتها من غير ألم سابق أو مقارن فيجد أهلها لذة الشرب من غير عطش ولا ظمأ، ولذة الطعام من غير جوع ولا نصب. قال: وكذلك خرقت العادة فى العقوبات فإن أقل عقوبات الآخرة لا يبقى معه فى هذه الدار حياة، وأما فى تلك الدار فإن أحدهم لتأتيه أسباب الموت من كل مكان وما هو بميت.

(م): وقال ابن زكريا هى: الخلاص من الألم، وقيل: إدراك الملائم، والحق أن الإدراك من ملزومها.

(ش): ذهب محمد بن زكريا إلى أن اللذة أمر عدمى، وهو الخلاص من الألم، وزيفه الإمام بما إذا وقع البصر على صورة حسنة، فإنه يلتذ بإبصارها، مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك، حتى يجعل حتى تلك اللذاة خلاصًا عن ألم الشوق إليها، ولذلك قد يحصل للإنسان لذة عظيمة بالعثور على كنز مال فجاءة، وأجيب عنه: بأنا لا نسلم أنها ما كان يحصل ألم الاشتياق إلى النظر، ولذلك يقل الالتذاذ بها مع كثرة الصحبة. وقال ابن سينا فى بعض كتبه: اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافى.

قال الصفى الهندى: وهو لا يخلو عن شائبة الدور لأن إدراك أحدها يتوقف معرفته على إدراك الآخر، وهذا فيه نظر، إذ قد يدرك المنافى من لم يدرك أحدها ويعرفه وكذا بالعكس. وقال ابن سينا فى الشفاء: إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والملائم هو الكمال الخاص للشيء ورد بأنا نجد من أنفسنا حالة مخصوصة، ونعلم أنا ندرك ملائمًا ولا نعلم أن تلك الحالة هى نفس الإدراك أو غيره، والمختار أن اللذة والألم لا يحدان لكونهما من الأمور الوجدانية، فلا يحتاج فى حصولهما إلى نظر وفكر.

وقال فى المحصول فى باب القياس عند الكلام فى المناسب: إنه الصواب، وجرى عليه البيضاوى فى الطوالع، وعلى التحديد فمرادهم الإدراك بحادث فإن الكيفيات المستقرة لا يلتذ بها لاستقرارها وعدم تجددها، إذ لا يبقى للنفس بها شعور، بل تذهل عنها فى أكثر الأوقات، واللذة إنما هى بحصول وشعور، فالحصول بعدما لم يكن كالمريض إذا حصل الصحة دفعة وجد بذلك أعظم اللذة لتجددها بعد الزوال، وما قال المصنف: إنه الحق أخذه من الصحائف للسمرقندى فقال: بل الحق أن الإدراك ليس هو نفس اللذة بل ملزومها.

(م): ويقابلها الألم.

(ش): أى فيكون على القول الأول أمر وجودى وهو الوقوع فى الألم، وعلى الثانى إدراك غير الملائم، وفيه ما سبق. وقال الإمام فى المطالب: اختلف فى أن الألم هل هو

نفس إدراك المنافى أو حالة زائدة وكذلك النفرة والشهوة هل هما نفس الإرادة والكراهة أو جنسان مغايران لهما؟.

(م): وما تصوره العقل إما واجب أو ممتنع أو ممكن؛ لأن ذاته إما أن تقتضى وجوده فى الخارج أو عدمه أو لا تقتضى شيئًا.

(ش): هذا التقسيم قدمه صاحب المصباح والصحائف وغيرهما والمصنف أخره لأهمية السابق، وحاصله أن ما تصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن؛ لأن ذاته إن اقتضت وجوده فى الخارج فهو الواجب، وإلا فإن اقتضت عدمه فهو الممتنع، وإن لم تقتضى شيئًا فهو الممكن، وكل واحد من هذه الثلاثة لا ينقلب إلى الآخر لأن مقتضى الذات لازم لها، وفى رفعها للذات، فلا يصير الواجب لذاته ممكناً ولا الممكن واجبًا، ولا كل واحد منها ممتنعًا، ولا الممتنع شىء منها، وبعضهم جعل القسمة ثنائية وأن الإمكان فى المشهور يطلق على مقابلة الامتناع، فكل ما ليس بممتنع يسمونه ممكنًا، وكل شىء إما ممتنع أو ممكن.

وعلى هذا الاصطلاح فالواجب مندرج فى الممكن لأنه ليس بممتنع، لكن المحققين لما أطلقوا اسم الممكن على ما ليس بممتنع ولا واجب جعلوا القسمة ثلاثية وهذا الممكن أخص من الممكن فى المشهور لاستلزامه إياه من غير عكس، وأورد بعض الناس عليه شكا وهو: أن الواجب لذاته إن كان ممكنًا وكل ممكن هو ممكن أن لا يكون، فالواجب لذاته يمكن أن لا يكون هذا خلف، وإن لم يكن ممكنًا وكل ما ليس بممكن فهو ممتنع، فالواجب لذاته ممتنع هذا خلف.

والجواب: أن الواجب لذاته ممكن بالمعنى الأعم، ولا يلزم من صدق كونه ممتنعًا بالمعنى الأعم أن لا يكون، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ممكنًا بالمعنى الأخص، وليس الواجب لذاته ممكنًا بالمعنى الأخص ولا يلزم من نفى كونه ممكنًا بالمعنى الأخص كونه ممتنعًا، وإنما يلزم ذلك أن لو كان غير ممكن بالمعنى الأعم، أورد عليه أيضًا أن الممكن إن كان موجودًا امتنع عدمه لاستحالة اجتماع الوجود والعدم، وإن كان معدومًا امتنع وجوده لما ذكرنا، فلا إمكان، وأيضًا إن خص سبب وجوده وجب وجوده، وإلا امتنع وجوده.

وأجيب: بأن الممكن هو الذى بالنظر إلى ماهيته من حيث هى هى لا يجب وجوده ولا عدمه.

(م): خاتمة.

(ش): هذه الخاتمة فى علم التصوف، وختم به ليكون الدعاء إلى تطهير القلب خاتمة

أمره، وتابع فى ذلك صاحب الشامل الصغير فإنه جعل ذلك فى آخره، ومنه استمد المصنف وزاد عليه.

(م): أول الواجبات المعرفة وقال الأستاذ: النظر المؤدى إليها، والقاضى: أول النظر، وابن فورك وإمام الحرمين: القصد إلى النظر.

(ش): اختلف فى أول ما يجب على المكلف على بضعة عشر قولاً:

أحدها: قول الأشعرى: العلم بالله ورسوله ودينه، لقوله تعالى: ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله**﴾ [محمد: ١٩]، ﴿**وليعلموا أنما هو إله واحد**﴾ [إبراهيم: ٥٢]. قال ابن السمعانى: وهو قول عامة أهل الحديث وسلكوا طريق السلف، ونهوا عن ملابسة الكلام، وزعموا أنه محدث ومخترع بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين، وأنكروا قول أهل الكلام: أول واجب النظر، ولو قال الكافر: أمهلونى لأنظر وأبحث فإنه لا يمهل ولا ينظر، ولكن يقال له: أسلم فى الحال وإلا أنت معروض على السيف. قال: ولا أعلم فى هذا خلافا بين الفقهاء، وقد نص عليه ابن سريج.

والثانى: قول الأستاذ: النظر المؤدى إلى العلم به، إذ لا يتوصل إليه إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وفى القرآن غير آية فى وجوب النظر والتنبيه على الآيات والعلامات.

والثالث: قول القاضى: إنه معرفة الأوائل والمقدمات التى لا يتم النظر إلا بها.

والرابع: قول ابن فورك وإمام الحرمين: القصد إلى النظر، إذ لا يحصل النظر من العالم إلا بالقصد إليه.

الخامس: قول أبى هاشم: الشك، ونقل عن ابن فورك لامتناع النظر من العالم فإن الحاصل لا يتعلق به طلب، ولا يمتنع من الشاك والظان فإنه متردد بين معتقدين فيجب النظر لتحصيل اليقين، ورده القاضى أبو بكر بأنه لا يمتنع فى العقل الهجوم على النظر من غير سبق تردد.

والسادس: الإقرار بالله ورسوله.

والسابع: النطق بالشهادتين.

والثامن: قبول الإسلام والعزم على العمل، ثم النظر بعد القبول ليعلم به صحة المقبول.

والتاسع: اعتقاد وجوب التعليل.

والعاشر: التقليد.

والحادى عشر: أن النظر لا يجب إلا عند الشك فيما يجب اعتقاده فيلزم البحث عنه والنظر فيه إلى أن يعتقده. قال الشيخ عز الدين فى القواعد: وهو الأصح. وذكر الإمام فى المحصول وغيره أن الخلاف لفظى يرجع إلى أنه هل المراد الواجب لعينه أو لغيره؟ فمن أراد الأول قال: إنه المعرفة، ومن أراد الواجب بالقصد الثانى قال: إنه النظر أو القصد إلى النظر.

قلت: بل هو معنوى تظهر فائدته فى التعصية بترك النظر على من أوجبه دون من لم يوجبه هذا إذا فسرنا المعرفة بموافقة المعتقد، وإن لم يكن عن دليل. وقال الآمدى: المعرفة الواجبة تنقسم إلى ما حصولها عن معرفة الدليل جملة لا من حيث القدرة على تقريره ونفى المعارض عنه، وإلى معرفة الدليل مع التقرير، فقيل: هى بالأول واجبة على الأعيان، وبالثانى على الكفاية، وقيل: على الأعيان فى الثانى أيضًا لكن لو ترك النظر فصاحبه مؤمن عاص.

وسهل الغزالى فى بعض مؤلفاته النظر فقال: هو طويل عند من لا يعرف وجيز عند العارف به، فإنك إذا عرفت أنك محدث فالمحدث لا يستغنى عن المحدث، فقد حصل لك البرهان على الإيمان بالله فما أقرب هاتين المعرفتين، أعنى أنك محدث وأن المحدث لا يحدث.

تنبيهات: الأول: ما نقلنا أولاً عن الشيخ هو المشهور، وفى المقنع للأستاذ أبى منصور حكاية الثانى عن أكثر الأصحاب. قال: وهو ظاهر مذهب شيخنا، واستدل عليه بأن قال: العبادات متعلقة بالنية، والنية لابد فيها من قصد المعبود، والقصد لا يصح إلا بالمعرفة، والمعرفة لا تصح إلا بالنظر فثبت أنه أول واجب.

قال: وذهب بعض القدماء من أصحابنا إلى أنه المعرفة المقصودة، والنظر يقع تبعا والتابع لا يعد فى نفسه. قال: ومن قال: إنه القصد للنظر فهو قياس ما تعلق به شيخنا، فإن القصد يقع أولاً فإذا أعد النظر أولاً لوقوعه قبل المعرفة لزم أن يعد القصد أولاً لوقوعه قبل النظر. قال: وحكى شيخنا عن بعض أصحابنا أن أول واجب: الإقرار بالله ورسوله، فقيل: أراد بعض المتكلمين لأمر يختص به من أصحابه، ويحتمل أنه أراد بعض أصحابنا، وأنه يجب عليه ذلك على الفور، فإن أصحابنا يوجبون الفور، ويخالفون المعتزلة فى القول بمهلة النظر، ولهذا سأل شيخنا نفسه عمن وراء الصين ورأى الاختلاف ماذا يلزمه قال: فيه جوابان:

أحدهما: يلزمه النظر وليعلم الحق فيتبعه.

والثاني: يلزمه اتباع الحق وقبول الإسلام.

الثاني[(١)]: علم منه أن لا طريق إلى المعرفة إلا بالنظر والاستدلال وهو باتفاق، وحكى الإمام فى المطالب عن الصوفية أن طريق معرفته الرياضة وتصفية الباطن، وهو المراد بالإلهام الذى ذكره المصنف فى باب الاستدلال.

الثالث: قيل: إن هذه المسألة أصل للمسألة السابقة أول العقيدة فى التقليد فى أصول الدين، فإنا إذا أوجبنا المعرفة امتنع التقليد.

قلت: إن أريد بالمعرفة الجملة فلا شك أنها فى فطرة كل أحد فإن معرفة الله الظاهرة مذكورة فى النفوس، فإن كل عاقل يعلم أنه مفعول لفاعل، ومعرفته المكتسبة هى التى دعت الأنبياء إليها وهى معرفة ما يجب له وما يستحيل عليه فدعوا كلهم إلى قول لا إله إلا الله وهى على ثلاثة أضرب لا يدركه إلا نبى أو صديق وذلك معرفته بالنور الإلهى من حيث لا يعتريه شك بوجه، كما قال تعالى: ﴿**إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا**﴾ [الحجرات: ١٥].

وضرب يدرك بغلبة الظن الذى يفسره أهل اللغة باليقين كما قال تعالى: ﴿**الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم**﴾ [البقرة: ٤٦]. وضرب يدرك بالتقليد المحض كما قال تعالى: ﴿**وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون**﴾ [يوسف: ١٠٦]، فالأول يجرى مجرى إدراك الشىء من قرب، ولهذا قال فى وصفهم: ﴿**لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد**﴾ [ق: ٣٧]، والثانى يجرى مجرى إدراكه من بعد، وقد تعرض فيه شبهة لكنها تزول بأدنى تأمل كما قال تعالى: ﴿**إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون**﴾ [الأعراف: ٢٠١].

والثالث يجرى مجرى رؤية الشىء من وراء ستر كثيف فلا ينفك من شبهات كما أخبر سبحانه وتعالى عمن هذه حاله بقوله: ﴿**إن نظن إلا ظنًا وما نحن بمستيقنين**﴾ [الجاثية: ٣٢]، وسبق عند قول المصنف: ليست حقيقة معلومة كما ينبغى استحضارها هنا.

(م): وذو النفس الأبية يربأ بها عن سفساف الأمور ويجنح إلى معاليها.

(ش): لأن الأول يكرهه الله والثانى يحبه فروى البيهقى فى شعب الإيمان من طرق عن سهل بن سعد قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى يحب معالى الأمور ويكره

---

(١) الثانى فى التنبيهات.

سفسافها[1]. قال ابن الأثير: السفساف: الأمر الحقير والردئ من كل شىء، وهو ضد المعالى[2] وأصله ما يظهر من غبار الدقيق إذا نخل، والتراب إذا انتثر وقوله: يربأ هو بالهمز آخره أى يرفعها قال الجوهرى: وقولهم إنى لأربأ بك عن هذا الأمر أى أرفعك عنه قلت: ومنه قول بعضهم:

قد هيئوك لأمر لو فطنت له فاربأ بنفسك أن ترعى مع الهمل

والمعالى والسفساف كلمتان جامعتان لمدرجى السعادة والشقاوة، والغرض أن من نظر إلى الدنيا بعين الحقيقة وأنها لو كانت كلها مباحة لألهته عما خلق له، وهى لأجله، وهو العبادة انكف عن دنى الطريق، وتخلق بالحقائق فإن أبى النفس لا يرضى أن يكون أدنى، وهو يقدر على أن يكون أعلى ولا يميل إلى العوج، وقد هدى إلى الطريق المعلى، فإن سبب المرض المانع من معرفة الله تعالى الإقبال على الشهوات، والحرص على الدنيا.

ولهذا قال الشافعى: لو أوصى لأعقل الناس صرف إلى الزهاد. وقال يحيى بن معاذ: لو كانت الدنيا تبرًا تفنى والآخرة خزفًا تبقى لكان ينبغى للمعامل إيثار الخزف الباقى على التبر الفانى، فكيف والدنيا خزف فإن الآخرة تبر باق ومما يرغب فى الزهد فيها خسة شركائها وقلة وفائها، وكثرة بلائها، وتحقق فنائها ومن أعظمها الغفلة عن الله، وما أحسن قول بعضهم لولده: يا بنى لا تغبطن أهل الدنيا على دنياهم، فوالله ما نالوها رخصة والله ما نالوها حتى فقدوا الله.

وكان شيخنا العارف ولى الدين قدس الله روحه يقول: وجود الدنيا يضر بالقلب بالخاصية حتى فى الفهم والذكاء، وحسن الاعتداد لإدراك الحقائق من الهدى ودين الحق، ولقد وجدت من ذلك آثارًا عجيبة فى إقبال القلب وإدباره، ورأيت أكابر أهل علم قلوبهم متعلقة بالدنيا تصير عقولهم من البلادة كعقول النساء والصبيان، فالحذر الحذر من فضول الدنيا، والقناعة باليسير ففيه راحة القلب، وسلامة الدين والدنيا.

تنبيه: قد يستخرج من تصدير المصنف بإيجاب المعرفة وخلائق النفس إلى ما قاله بعض المحققين: إن علم التصوف يلتفت إلى أصلين النظر فى التوحيد والاعتبار فى الموجودات، ومن ذلك النفس والحكم عليها، وعلى جسدها ظاهرا وباطنا وعلى ما يقوم به وبهما، والعلم بالتخيير من صفاتها وما هى فى ذاتها، فمن ثم علم قدره وعلم فخره، وهو مستمد من نور البصيرة التى هى مبدأ السعادة عند أهل الإرادة، التى أخبر الله عنها

---

(١) رواه الحاكم فى المستدرك (٤٨/١)، والطبرانى فى المعجم الكبير (١٤٢/٣)، وأبو نعيم فى الحلية (٢٥٥/٣)، (١٣٣/٨)، والألبانى فى الصحيحة (١٢٨/٤).

(٢) فى الأصل: المعانى، وما أثبتناه موافق للمعنى.

بقوله: ﴿ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور﴾ [النور: ٤٠]، والمراد بالظاهر علم الشريعة أصلاً وفرعا وأحكامها، ثم معرفة النفس وآفاتها وعللها وتهذيبها وتعذيب جماحها برياضتها وتصفية سرائرها.

(م): ومن عرف ربه تصور تبعيده وتقريبه فخاف ورجى فأصغى إلى الأمر والنهى فارتكب واجتنب، فأحبه مولاه، فكان سمعه وبصره ويده التي يبطش بها واتخذه وليا إن سأله أعطاه، وإن استعاذ به أعاذه.

(ش): العارف عندهم من عرف الحق بأسمائه وصفاته ثم صدق الله في جميع معاملاته ثم تنقى عن أخلاقه المذمومة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب عكوفه، فحظى من الله بجميع آماله، وصدق الله في جميع أحواله وانقطع عنه هو حسن نفسه ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فعند ذلك يسمى عارفا ويسمى حاله تفريدا.

قال الشيخ عز الدين في القواعد: الطريق في إصلاح القلوب التي تصلح الأجساد بصلاحها وتفسد بفسادها، تطهيرها من كل ما يباعد عن الله وتحليها بكل ما يقرب إلى الله ويزلف لديه من الأحوال والأقوال والأعمال وحسن الآمال ولزوم الإقبال عليه والإصغاء إليه، والمثول بين يديه في وقت من الأوقات وحال من الأحوال على حسب الإمكان من غير أداء إلى السآمة والملال.

قال: ومعرفة ذلك هي الملقبة بعلم الحقيقة وليست خارجة عن الشريعة بل الشريعة طافحة بإصلاح القلوب بالمعارف والأحوال والعزم والنيات وغير ذلك. وقال ابن عبد المعطى في شرح منازل السائرين وكان من أصحاب الأحوال والمعارف الحقيقية عن القوم غلبة الأحوال والجد في الطلب كما قال حارثة وكأني الحديث[1] فسأله عليه السلام عن حقيقة الأمر فأجابه بغلبة الأحوال فرضي بذلك منه وبه قطع لحارثة ومن

---

(١) الحديث عن أنس رضى الله عنه أن النبي ﷺ لقي حارثة يومًا، فقال: «كيف أصبحت يا حارثة؟»، قال: أصبحت مؤمنًا بالله حقا، قال: «انظر ما تقول، فإن لكل شيء حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟»، قال: عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت لذلك ليلي، وأظمأت نهاري، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزًا، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني أنظر إلى أهل النار يتصايحون، فقال: «يا حارثة، عرفت فالزم»، وفي رواية: «عبدًا نور الإيمان قلبه». انتهى.

رواه الطبراني في المعجم الكبير (٣/٣٠٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١١ - ٤٣)، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٩/٣٢٧)، (٢/٢٣٨، ٢٨٠)، والسيوطي في الدر المنثور (٣/١٦٣)، والعقيلي في الضعفاء (٤/٤٥٥)، والمتقي الهندي في كنز العمال (٣٦٩٨٨)، وابن أبي شيبة في الإيمان (١١٥)، وابن القيسراني في تذكرة الموضوعات (٦٠٤).

حذى حذوه رؤية فعل نفسه وإرشاد إلى فضل الله ومنته عليه، وإذا كانت الدنيا حجاجا على الآخرة فمن انخرق له حجاب الدنيا بالعزوف عنها اطلع على الآخرة، والوقوف على الكون حجاب يحجب العبد عن الله فمن أراد المشاهدة فعليه بالعزوف عن الوقوف معها.

وقال صاحب منازل السائرين: اتفق علماء هذه الطريقة على أن النهايات لا تصح إلا بتصحيح البدايات ومن إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة وتعظيم النهى على مشاهدة الخوف، ورعاية الحرمة والشفقة على العالم ببذل النصيحة، وكف المؤنة ومجانبة كل صاحب يفسد وكل سبب يفتن القلب. انتهى.

وقال الأستاذ أبو القاسم القشيرى: لا شيء أعظم على العبد من الذكر، وهو أن يعتاد مناجاة الحق اعتياد أهل العبادة مخاطبة بعضهم لبعض، ثم يرتقى من ذلك فيخاطبه الرب وإلى هذا أشار بقوله ﷺ: «لقد كان فى الأمم محدثون فإن يكن فى أمتى منهم فعمر» إذا علمت هذا اطلعت على تقريب الله وتبعيده، والمراد بالقرب هنا: المعنوى، وهو معاملته معاملة القرب إليه بالطاعة والتعظيم، وإليه ذهب ابن عبد السلام فى كتاب مقاصد الصلاة.

وقد يراد تقرب العبد من ربه قربه منه بالصفة فيتصف بما يمكنه الاتصاف به من صفات الرب سبحانه وتعالى، فقد روى: «تخلقوا بأخلاق الله»[1] وفى الصحيح: «إن لله تسعًا وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة». وقال أهل المعرفة: أسماء الله تعالى كلها لأن يتخلق بها العبد إلا واحد، فإنه للتعلق لا للتخلق، وهو الله سبحانه وتعالى. قال الغزالى فى المقصد الأسنى: وبهذا التخلق والاتصاف يكون العبد ربانيًا أى قريبًا من الرب ولقرب العبد من ربه معنيان آخران:

أحدهما: قربه بالعلم والقدرة، ومنه قوله تعالى: ﴿**ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم**﴾ [المجادلة: ٧].

والثاني. قربه بالوجود والإحسان والفضل والامتنان كما قال تعالى: ﴿**ومزاجه من تسنيم عينا يشرب بها المقربون**﴾ [المطففين: ٢٧، ٢٨] جعلنا الله منهم. وقول المصنف: فخاف ورجى هما ثمرة المراقبة، وهى ثمرة التقريب والتبعيد فإن الله تعالى جعل لكل معرفة حالاً تنشأ عنها، فمن عرف نعم الله كان حاله الخوف ومن عرف سعة

(١) أخرجه الزبيدى فى إتحاف السادة المتقين (١٧٧/٥)، (٢٩٢/٩، ٦٧٩)، والمتقى الهندى فى كنز العمال (٥٥، ٧٩)، والهيثمى فى مجمع الزوائد (٣٦/١)، والذهبى فى ميزان الاعتدال (٥٢٨٨)، وابن حجر فى لسان الميزان (١٣٧/٤)، والمطالب العالية (٣٨٩/٢).

رحمته كان حاله الرجاء، وفى كلامه إشارة إلى الجمع بين المقابلين، فلا يقنط ولا يتكل كما قال تعالى: ﴿يرجون رحمته ويخافون عذابه﴾ [الإسراء: ٥٧] ولهذا لما ذكر مسلم فى صحيحه أحاديث فى سعة رحمة الله أتبعها لحديث: «دخول المرأة فى هرة».

وقال: قال الزهرى: ذكرنا لئلا يتكل رجل ولا ييأس رجل، قالوا: وليكن الخوف أغلب؛ لأن النفس إليه أحوج، فإن الرجاء يبعث على الراحة والاتكال، وإهمال بعض الأعمال، إلا عند الاحتضار، فليكن رجاؤه أغلب، وإنما كان هذان المقامان من الأركان لأنهما مدرجا العبودية، وأشار صاحب المنازل: إلى توقف فى عد الرجا من جملة المقامات، وقال: إنه أضعف منازل المريد؛ لأنه معارضة من وجه وإعراض من وجه.

وهو وقوع فى الرعونة فى مذهب هذه الطائفة إلا ما فيه من فائدة واحدة ولهذا نطق باسمه التنزيل والسنة ودخل فى مسالك المحققين تغشاه حرارة الخوف حتى لا يغدو إلى الإياس. قال الشيخ عبد القادر(١): ما من حال ومقام إلا وله خوف ورجا كجناحى طائر لا يتم الإيمان إلا بهما، غير أن خوف كل ذى حالة ورجاءها بما يليق بهما، وأما ما يحكى عن بعضهم: لست أعبد الله رجاء فى جنته ولا خوفا من ناره فإطلاقه إسراف، كيف وقد مدح الله أصفياءه بقوله: ﴿يرجون رحمته ويخافون عذابه﴾ [الإسراء: ٥٧] وقال تعالى عن خليله: ﴿واجعلنى من ورثة جنة النعيم﴾ [الشعراء: ٨٥].

والحق أن هذا القول إن صدر إظهارًا للاستغناء عن فضل الله وعدم المبالاة بعقوبته، فهو خطأ كفر، وإن صدر لاعتقاده تمحيص العبادة لله تعالى، حتى لو لم يكن هناك جنة ولا نار لعبد، فهو محق وعليه ينزل كلام هذا القائل، فإن للرب سبحانه صفتى جلال وكمال، فلو انتفى الخوف من جهة صفة جلاله، وجبت عبادته من جهة كماله.

وقوله: فأصغى إلى الأمر والنهى جعل هذا مرتبًا على الخوف والرجاء ومسببًا عنه، فإنه إذا تحقق المقامين أصغى لأوامر الله ونواهيه، فامتثل أوامره واجتنب نواهيه، وعبر بالإصغاء للإرشاد إلى أنه لا يكفى مجرد الامتثال بل لابد من الميل إليه والانقياد والانشراح والتلذذ به. وقوله: فأحبه أى أنه يوصل بذلك إلى مقام المحبة، فكأن الخوف والرجاء بداية، والمحبة نهاية.

ولهذا قال الشيخ عز الدين: المهابة والإجلال أفضل من الخوف والرجاء، فإذا أردت

---

(١) هو: عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحيى بن محمد، محيى الدين الجيلى أو الكيلانى، صوفى من كبار الزهاد، مؤسس الطريقة القادرية وإليه تنسب (٤٧١ - ٥٦١هـ). من مصنفاته: الفتح الربانى والفيض الرحمانى، الغنية لطالب طريق الحق.

انظر: طبقات الشعرانى (١/١٠٨)، البداية والنهاية (١٢/٢٥٢)، ومعجم المؤلفين (٥/٣٠٧).

أن تعرف فضائل الأولياء فانظر إلى ما يظهر عليه من آثار المعارف والأحوال، فأيهم غلب عليه أفضلها كالتعظيم والإجلال، فهو أفضل الرجاء، وأيهم غلب عليه أدناها كالخوف والرجاء فهو أدنى الرجاء. انتهى.

وحكى الإمام الرازى فى تفسير قوله تعالى: ﴿**ادعوا ربكم تضرعًا وخفية**﴾ [الأعراف: ٥٥] عن المتكلمين أن من عبد الله لأجل الخوف والعقاب والطمع والثواب لم تصح عبادته ولا دعاؤه. وحكى ابن الجوينى فى تفسير سورة الإخلاص قولين فى ابتداء المحبة من الله أو من العبد، واحتج الأول بقوله تعالى: ﴿**يحبهم ويحبونه**﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿**ولقد كرمنا بنى آدم**﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿**إنى جاعل فى الأرض**﴾ [البقرة: ٣٠] فهو الذى أحبه أولاً وأسجد له ملائكته.

واحتج للثانى بقوله: ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقوله: ﴿**إن الله لا يضيع أجر المحسنين**﴾ [التوبة: ١٢٠]. قال: والأول هو الأصح، والتحقيق أن يقال: إن المحبة أولاً من الله تعالى ثم إن العبد إن قابل المحبة بالمحبة وأحب ربه زاد الله فى محبته، وإن قابل بغيرها قطع محبته، وبيانه أن الموجود من الله تعالى تعلق الإرادة بخلقه، فإذا أراده أحسن إليه وهو علامة المحبة، فإن شكر الله زاده، وإن كفر به أباده.

قال المحققون: علامة محبة الله أن المرء يبغض نفسه لأنها مانع من المحبوب، ثم إذا وافقته النفس فى المحبة أحبها لا لأنها نفسه، بل لأنها محب محبوبه، إذا علمت هذا فما قاله المصنف اقتبسه من الحديث الصحيح: «وما يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها»(١). وفى رواية: «فإذا أحببته كنت له سمعًا وبصرًا، فبى ينطق وبى يسمع وبى يبصر»، وذلك لأن من أحبه تجرد عن صفات نفسه وتبرأ عن أفعاله وعن حوله وقوته فى جميع أحواله، وفوض أمره إلى الله تعالى فصارت حركاته وسكناته كلها بالله، كما قال تعالى: ﴿**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾ [الأنفال: ١٧].

فأما تأويل الحديث فهو أن الله يتولى من أحبه فى جميع أحواله كما يتولى الوالدان جميع أحوال الطفل، فلا يمشى إلا برجل أحدهما ولا يأكل إلا بيده، ففنيت صفاته وقامت صفات الوالدين مقامهما، لشدة اعتنائهما بحفظه، وتسخير الله إياهما، فكذلك حال العبد الطائع مع الرب، وفى الحديث: «اللهم كلاءة ككلاءة الوليد»(٢) فمعنى كنت،

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٤٣/٧) ح (٦٥٠٢)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٣٤٦/٣).
(٢) أخرجه الإمام أحمد فى كتاب الزهد (ص١٠)، وابن عدى فى الكامل (٢٩٥/١).

سمعه أحاطت عنايتى ولطفى به بحيث يصير فعله وإدراكه كأنه فعلى وإدراكى. قيل: وأصل الكلام كأن سمعه سمعى أى صار، ثم حذف أداة التشبيه، وقلب التشبيه بعد ذلك فصار التقدير: كأن سمعى سمعه ثم حذف المضاف من سمعى وأقيم المضاف إليه، وهو ضمير المتكلم مقامه فانقلب الضمير المجرور مرفوعا واتصل بالفعل فصار اللفظ كنت سمعه، وهكذا تأويل بقية الحديث وفيه حذف كثير.

وأما ما يشير إليه أصحاب الاتحاد من ادعائهم أن الحديث على ظاهره، وأن الحق ما زال سمعًا وبصرًا ويدًا للعبد حقيقة، بدليل قوله: «كنت» وإنما ظهرت له حقيقة الحال حينئذ، فلا يخفى فساده لاستحالة كون القديم صفة للحادث. وقوله: واتخذه وليا، وجعل حقيقة الولاية: التجرد عن الصور والجهات والوقوف معه بالذات، قالوا: وسمى الولى وليا لأنه تولى الله بطاعته، وقيل: لأن الله تولاه بلطفه، فهو فعيل، وإما بمعنى فاعل أو مفعول، وحينئذ يصير مجاب الدعاء مكاشفًا بغيب الأرض والسماء، مخاطبًا بسائر الأسماء فلا يدع إلا إياه إليه، ولا يستدل بغيره عليه.

قال أبو سعيد الخراز(١): إذا أراد الله أن يوالى عبده فتح عليه باب ذكره فإذا استلذ الذكر، فتح عليه باب القرب ثم رفعه إلى مجالس الأنس، ثم أجلسه على كرسى التوحيد ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار القرب وكشف له الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة خرج من حسه ودعاوى نفسه، ويحصل حينئذ فى مقام العلم بالله، فلا يتعلم من الخلق بل تعليم الله، وتجلية لقلبه حينئذ، فيسمع ما لم يسمع ويفهم ما لم يفهم.

قال بعض محققى الصوفية: لو أنصفنا أصحابنا الأصوليون لما استبعدوا ذلك أعنى حصول العلم من العمل؛ لأن الصوفية يقولون: العلم يستفاد بأعمال القلوب، وهى كيفية يظهر صدقها بالعمل بالجوارح فعمل الجوارح حق حقيقة على القلب ولهذا لا يصح عمل النية إلا بعمل القلب، أعنى عملاً مقبولاً ولو نظروا رضى الله عنهم حق النظر لعلموا أن المعارف العقلية لا تحصل إلا بصحة النظر، وصحة النظر لا تحصل إلا بصحة البصيرة، وصحة البصيرة لا تحصل إلا بزوال حاسة النفس وانقشاع غمام الجهل، وحصول طهارة النفس.

---

(١) هو: أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز البغدادى من مشايخ الصوفية وأحد المشهورين بالورع والمراقبة وحسن الرعاية، صحب ذا النون المصرى، قيل: أنه أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء. توفى سنة ٢٨٦هـ، وقيل/ ٢٨٩هـ. من مصنفاته: الصدق، والطريق إلى الله.
انظر: شذرات الذهب (٢/١٩٢)، طبقات الشعرانى (١/٧٩).

كما قال تعالى: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقوله: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت**﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ولهذا قال: ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾ [العنكبوت: ٦٩] ﴿**والذين اهتدوا زادهم هدى**﴾ [محمد: ١٧]. وقال فى العبد الصالح: ﴿**آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علمًا**﴾ [الكهف: ٦٥].

فدل سبحانه باختلاف العبارتين على اختلاف المعنيين فسمى ما خولهم على ألسنة أنبيائه هداية، وسمى ما أفاض عليهم من باطنهم بلا واسطة هدى، وقد حصل هذا المدد لسادات الصحابة، فقال عليّ، رضى الله عنه: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقنا»(١)، وحصل لحارثة حيث قال النبى ﷺ: «لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك؟» الحديث، فمن وفقه الله معرفة وحدانيته ببدائعه وحقائقه، كما قال تعالى: ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم**﴾ [فصلت: ٥٣]، فعند ذلك يرى حسن الشريعة ونظامها فيعبده عند ذلك حق عبادته، فيوليه تقريبه وتحبيبه، فيعرف حينئذ حقائق الموجودات بموجدها ودقائق المخلوقات بخالقها فيصير كما قيل لبعضهم: بم عرفت الله؟ قال: عرفت الأشياء بالله، وقال بعضهم: ما نظرت منذ عرفت الله إلى شيء إلا رأيت الله قبله.

(م): ودنيء الهمة لا يبالى فيجهل فوق جهل الجاهلين، ويدخل تحت ربقة المارقين.

(ش): دنيء الهمة: من جنح إلى سفساف الأمور وعدل عن معاليها، قد قيدته الشهوة وأسرته المحظورات لا يبالى بارتكاب الحرام ولا بالتدنس بالآثام، ولهذا قال العلماء: الخسيس من باع دينه بدنياه وأخس منه من باع دينه بدنيا غيره، والمواقع له فى هذا الجهل فإنه أول داء النفس، ثم حب الأشياءِ، ثم قلة المبالاة ثم الجرأة، ثم قلة الحياء، ثم تصديق النفس، ثم المنى لفوز الآخرة، وهذا حال من ركبته النفس الأمارة بالسوء، ولا يبالى الله أن يهلكه، وأول منزل من منازل السالك هو الفراغ من ذبح النفس بسكين الرياضات فمن بادر إلى ذبح نفسه الغرة التى لم تحتنك بعد السر فله حياة لا يموت بعدها، ومن سوف فى ذلك وقد صارت نفسه قوية عوانًا مختالة مكارة خداعة يظهر بزى الصلحاء، ويتسم بسمة الأتقياء، وتعجب الناظرين بزخارفها فلا بذل للحق ولا يدأب فى العمل الصالح دأبًا، ولا تكدح إلى ربها كدحًا فتخرج من الأمر خليعة العذار مرتدة مسلمة عن تكليف الدين ليس فيها أثر سجود ولا سمة شهود، وهذه هى الأمارة بالسوء الباغية الطاغية التى هى أعدى عدوك.

---

(١) انظر: الأسرار المرفوعة لعلى القارى (٢٩٣).

(م): فدونك صلاحًا أو فسادًا ورضًا أو سخطًا وقربًا أو بعدًا وسعادة أو شقاوة ونعيمًا أو جحيمًا.

(ش): هذا خطاب عام لما علم الفرق بين الحالين، وتباين هذين الضدين وتضمن قوله: دونك تحذيرًا وإغراء فالإغراء للصلاح والرضى والقرب والسعادة والنعيم، والتحذير لمقابلها كما قيل:

أنت القتيل بكل من أحببته فاختر لنفسك فى الهوى من تصطفى

(م): وإذا خطر لك أمر فزنه بالشرع، فإن كان مأمورًا فبادر، فإنه فى الرحمن، فإن خشيت وقوعه لا إيقاعه على صفة منهية فلا عليك.

(ش): إذا عرض للسالك إلى الله فى الطريق أمر فطريقه أن يزنه بميزان الشرع، ويقصد باب العلم إذ لا عمل إلا بعلم، ولا تخرج عن ثلاثة أقسام:

إما أن يكون مأمورًا به أو منهيًا عنه أو مشكوكًا فيه، والمصنف ذكر الثلاثة، فإن وجده مأمورًا به أعم من الواجب والمندوب فليبادر إلى فعله فإنه من الرحمن، فإن خشيت وقوعه على صفة منهية من عجب أو رياء، فلا عليك ولا تجعل هذا الخاطر مانعًا من العمل فإنه شيطانى، نعم إن أوقعته على تلك الصفة المنهية كان ذلك محبطًا له، وهنا أمور:

أحدها: أن المصنف أجمل الخاطر من الرحمن وهم يقسمونه إلى ملكى وإلهامى وروحى مع اشتراك الكل فى الحق، فالخواطر الملكية هى ما تعلق بالترغيب فى العبادات على تفريق أوامر الشرع والنهى عن المخالفات، واللوم على ارتكاب المحظورات والفرق بينه وبين الإلهام، أن الخواطر الملكية قد تزعمها النفس والشيطان، فعلها إبداع بالهواجس والوساوس بخلاف الخواطر الإلهامية فإنه لا يردها شىء تتنازعها النفس والشيطان طوعًا وكرهًا.

الثانى: علم من قوله: فبادر بفاء التعقيب إلى السرعة. قال الأستاذ أبو القاسم القشيرى: فإنك إن توقفت برد الأمر وهبت ريح التكاس، وقد حكى البوشنجى[1] أنه كان فى حالة التفرغ فدعا من نزع قميصه عنه، وقال: ادفعه إلى فلان، فقيل له: لو صبرت حتى يخرج، فقال: خفت أن يزول ذلك الخاطر عن القلب.

---

(١) هو: محمد بن إبراهيم بن سعيد البوشنجى العبدى أبو عبد الله، شيخ أهل الحديث نسبته إلى مدينة بوشنج من نواحى هراة (٢٠٤ - ٢٩١هـ).
انظر: تذكرة الحفاظ (٢/٢٠٧)، معجم المؤلفين (٨/٢٠٢).

الثالث: أشار المصنف بذلك إلى أن المدار على الأمر والنهى، وقد قال الأستاذ أبو القاسم القشيرى فى كتاب الإشارات: وقد سئل ما أول طريق الحق وآخره؟ فعلل أوله وآخره معانقة ما أمرت به ومفارقة ما زجرت عنه، وما عداها فعبارات آيلة فمبادرة الأمر ومحاذرة الزواجر والترقى من المخالفات والترقى إلى الطاعات.

(م): واحتياج استغفارنا إلى استغفار لا يوجب ترك الاستغفار ومن ثم قال السهروردى: اعمل وإن خفت العجب مستغفرًا منه.

(ش): هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أنه نقل عن رابعة العدوية[1] رضى الله عنها: استغفارنا يحتاج إلى استغفار، وإذا كان كذلك فلم نستغفر؟.

والجواب: أن التلفظ المحض خير من الصمت، فاحتياجه إليه لا يوجب الصمت عنه. قال الغزالى فى الإحياء فى باب التوبة: لا يظن أن رابعة تذم حركة اللسان بالاستغفار، من حيث إنه ذكر الله تعالى بل تذم غفلة القلب، فهو محتاج إلى الاستغفار من غفلة قلبه لا من حركة لسانه، فإن سكت عن الاستغفار باللسان أيضًا يحتاج إلى استغفارين، لا إلى استغفار واحد. قال: وهذا معنى قول القائل الصادق: حسنات الأبرار سيئات المقربين، فإن هذه الأمور ثبتت بالإضافة ينبغى أن يوجد من غير إضافة، ولذلك اختيارات جريان الاستغفار على اللسان مع الغفلة حسنة؛ لأنها خير من حركة اللسان بغيبة مسلم أو فضول كلام، بل هو خير من السكوت، وإن كان ناقصًا بالنسبة إلى عمل القلب.

ولذلك قال بعضهم لشيخه: إن لسانى فى بعض الأحيان يجرى بالذكر والقرآن، وقلبى غافل، فقال: اشكر الله إذ استعمل جارحة من جوارحك فى خير، وعوده الذكر، ولم يستعمله فى الشر والفضول. وما قاله حق، فإن تعود الجوارح للخيرات حتى يصير لها طبعًا يدفع جملة من المعاصى فمتى تعود لسانه الاستغفار إذا سمع من غيره كذبًا سبق لسانه إليه، ومن تعود الاستعاذة إذا حدثَ لظهور مبادئ شر قال بحكم اللسان: أعوذ بالله حتى يدفع بذلك شر لعنته أو غيبته، فإياك أن تلمح فى الطاعات مجرد الآفات فتقل رغبتك فى العبادات، فإن هذه مكيدة من الشيطان على المغرورين.

وحكى الأستاذ أبو القاسم القشيرى فى الإشارات عن بعضهم: لا ينفع ذكر اللسان

---

(١) هى: رابعة بنت إسماعيل العدوية أم الخير مولاة آل عتيك البصرى، صالحة مشهورة، كثيرة البكاء، كانت إذا سمعت النار غشى عليها زمانًا، وكانت ترد ما أعطاه الناس لها وتقول: ما لى حاجة بالدنيا، لها أخبار فى العبادة والزهد، ولها شعر. توفيت سنة ١٣٥هـ، وقيل غير ذلك.

انظر: طبقات الشعرانى (٥٦/١)، وفيات الأعيان (٨٢/١()، والأعلام (١٠/٣).

مع غيبة القلب، ثم قال بعض الموفقين: إن الله أكرم أن لا يحفظ على العبد قلبه إذا حضر هو بلسانه. قال الأستاذ: وهذا هو التحقيق. وقال فى موضع آخر: عند المعظم يلقن العبد ذكرا فى الابتداء حتى يتمرن عليه اللسان، ثم يرد الذكر إلى القلب. وقال: ينبغى أن يمتلئ القلب أولاً بالذكر ثم تفيض منه على اللسان والكل حق.

وقوله: ومن ثم قال: مشيرًا إلى ما سأل بعض أئمة خراسان للشيخ شهاب الدين السهروردى فقال: القلب مع الأعمال يداخله العجب ومن ترك الأعمال يخلد إلى البطالة، فأجابه الشيخ لا تترك الأعمال، وداوى العجب بأن تعلم أن ظهوره من النفس، وكلما ألم بباطنه خاطر العجب يستغفر الله فإنه يصير ذلك كفارة خاطر العجب، لا يدع العمل رأسًا، وكذا قال الإمام فى المطالب: من مكائد الشيطان أن يترك العمل خوفًا من أن يقول الناس مرائى، وهذا باطل، فإن تطهير العمل من نزغات الشيطان بالكلية متعذر، فلو وقفنا العبادة على الكمال لتعذر الاشتغال بشىء من العبادات، وذلك يوجب البطالة، وهى أقصى غاية غرض الشيطان، بل الصواب أنك مادمت تجد باعثًا دينيا على العمل فلا تترك العمل، فإن ورد فى إتيانه خاطر بالرياء فجاهد نفسك، واحتمل فى إزالة الخاطر بقدر القدرة.

وقال الشيخ أبو زكريا النووى: لو فتح الإنسان عليه ملاحظة الناس والاحتراز من طرق ظنونهم الباطلة، لا نسدل عليه أكثر أبواب الخير، وضيع على نفسه شيئًا عظيمًا من مهمات الدين، وليس هذا طريقة العارفين، ولقد أحسن من قال: سيروا إلى الله عرجانا ومكاسير، ولا تنتظروا الصحة، فإن انتظار الصحة بطالة، والعلم فى هذا المعنى قول الإمام الشافعى: إذا خفت على عملك العجب فاذكر رضى من تطلب، وفى أى نعيم ترغب، ومن أى عقاب ترهب، وأى عاقبة تشكر، وأى بلاء تذكر، فإنك إذا فكرت فى واحدة من هذه الخصال، صغر فى عينيك عملك وهاهنا دسيسة قد تخفى، وهى: أن الشارع رتب على الطاعات ثوابًا ومدحًا وثناء على فاعلها، ورتب على المعاصى عقابا وذما وقدحا فى فاعلها، ثم طلب من الفاعل الإخلاص، وهو أن يفعل للامتثال لا لغرض أصلاً، فيقال: إن ذلك من جملة حظوظ النفوس، فما الذى يحقق له الإخلاص ولو قالت له النفس: إنما فعلت للامتثال كيف يصدقها وهى رواغة.

والجواب: طريقة السير بأن تعرض عليها شوائب حظوظها فى الفعل، فيعرض عليها المنع فلا يجدها عنده، والثواب فكذلك ثم يعرض عليها الإقبال المجرد فيجدها منبعثة ومنشرحة به، ويكتفى من النفس بهذا المقدار للضرورة، وقد اختلف الناس فى حديث الثلاثة الذين أول من تسعر بهم النار، حيث يقول: «إنما قصدتك، فيقول الله: كذبت،

إنما أردت ليقال»(١) هل كان هذا القائل روغ وكذب متواطئًا مع نفسه أو كان صادقًا باعتبار ما عنده؟ لكن النفس ليست عليه في معتقدها غير ذلك، وكان من حقه أن يتفقدها وغرضها منه حتى يقع على الإخلاص، فكذب بهذا الاعتبار لتقصيره، وهذا أولى ما يحمل عليه الحديث؛ لأن ذلك المقام لا ينطق فيه إلا بالصدق، والذى ينبغى للعاقل أن لا يثق بنفسه أبدًا، بل يتهمها. قال يحيى بن معاذ: لا تسكن إلى النفس وإن دعتك إلى الرغائب.

(م): وإن كان منهيًا فإياك فإنه من الشيطان فإن ملت فاستغفر.

(ش): القسم الثانى: أن تجده فى الشرع منهيا عنه فلا تقربه فإنه الشيطان، فإن غلبك الأمر وفعلت فاستغفر، لأنها معصية كفارتها الاستغفار، وجعل المصنف كلا من الشيطان خلاف ما عليه أكثر أئمة هذا الشأن من تقسيم الخواطر الباطلة إلى نفس وشيطان، وفرقوا بينهما مع اشتراك الكل فى الباطل بأن النفسانى علامته إذا طلب شيئا لا يرجع عنه، والشيطان قد ينقله إلى مثله إذا عجز عن الأول؛ لأن قصده شغل القلب بغير الله ووقوعه فى الفتنة فلا يزال يزين الأشياء فى نظره ويدعوه إليها، فإن لم يلتفت إلى شيء زين آخر، وهكذا لأن جميع المخالفات عنده سواء، بخلاف خاطر النفس فإنها تصمم ولا تسكن إلا عند استيفاء حظها، أو يسكنها إخلاص الطالب بصمصام التصديق كما قال بعضهم، اشتهت نفسى أربعين سنة أن أغمس جزرة فى الدبس، وهذا الفرق منقول معناه عن أستاذ الطائفة الجنيد، رضى الله عنه.

ونبه الشيخ شهاب الدين السهروردى على أن هذه الإشارات إلى علامات الخواطر لا يرخص للمريد فى الاشتغال بتمييزها، فإن ذلك يشوش الفكر ويزيل الجمعية، ويبطل فائدة الذكر، لا ليس طريقه على نفى الخواطر بأسرها، لئلا يصير الشيطان من جملة خواطره، بل حقه ردعها وردها بالمراقبة، وبهذا يعتذر عن المصنف فى إجماله هذا المقام، وقد نقل القشيرى الإجماع على أن من يأكل الحرام لا يفرق بين الخاطر الملكى والشيطانى، ولما كان الميل تارة يكون مع التصميم وتارة لا معه بين الحكم.

(م): وحديث النفس، ما لم يتكلم أو يعمل، والهم مغفوران.

(ش): الواقع فى النفوس من متعلقات المعاصى خمس مراتب:

الأولى: الهاجس وهو ما يلقى فيها، ولا يؤاخذ به بالإجماع؛ لأنه ليس من فعل العبد وإنما هو وارد لا يستطيع رفعه.

---

(١) سبق تخريجه.

الثانية: جريانه فيها وهو الخاطر وسمى الراغب الأول سانحا. وقال الشيخ: وهو الخاطر يعبر عنهما بالهاجس، وإليه أشار النبى ﷺ بقوله: «إن للشيطان لمة بابن آدم، وللملك لمة، فأما لمة الملك فوعد بالخير وتصديق بالحق، وأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق»(١).

الثالث: حديث نفسه وهو ما يقع من التردد، هل يفعل أو لا؟ وهذان مرفوعان بقوله ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتى ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»(٢)، فإذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق أولى. قال المحققون: وهذه المراتب الثلاث أيضًا لو كانت فى الحسنات لم يكتب له بها أجرًا، أما الأول فظاهر، وأما الثانى والثالث فلعدم القصد.

الرابعة: الهم وهو ترجيح قصد الفعل. يقال: هممت بالأمر أى قصدته بهمتى، وهو مرفوع لقوله تعالى: ﴿**إذ همت طائفتان**﴾ [آل عمران: ١١٢] الآية، ولو كانت مؤاخذة لم يكن الله وليهما، ولقوله ﷺ: «من هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه»(٣) وفى هذه الحالة تفترق الحسنة مع السيئة، فإنه إن هم بالحسنة ولم يعملها كتب له حسنة كاملة كما ثبت فى الصحيحين. وحمل ابن حبان فى صحيحه الهم على العزم؛ لأن العزم نهاية الهم، قال: ويحتمل أن الله تعالى يكتب لمن هم بالحسنة حسنة، وإن لم يعزم عليه، ولا عمله لفضل الإسلام.

الخامسة: العزم وهو قوة القصد والجزم به، فإن العزم لغة الجد وعقد القلب وهو مؤاخذ به عند المحققين، وذهب بعضهم إلى أنه مرفوع كالهم، والصحيح الأول لقوله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار»، قالوا: يا رسول الله، هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «إنه كان حريصًا على قتل صاحبه»(٤) فعلل بالحرص والإجماع على المؤاخذة بأعمال القلوب كالحسد بخلاف الهم.

وقال العبادى فى فتاويه: لا خلاف أن الآدمى مؤاخذ بعمل اللسان والسمع والبصر،

---

(١) رواه الترمذى فى سننه (٥/٢١٩) ح (٢٩٨٨) عن عبد الله بن مسعود، وقال: حديث حسن غريب.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٦/٥٠٤) ح (٥٢٦٩) عن أبى هريرة، رضى الله عنه، مرفوعًا، ومسلم فى صحيحه (١/١١٦، ١١٧) ح (٢٠١).

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه (٧/٢٤٠) ح (٦٤٩١)، ومسلم فى صحيحه (١/٢٩٨).

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه (١/١٦) ح (٣١) وله أطراف فى ح (٦٨٧٥، ٧٠٨٣)، ومسلم فى صحيحه (٤/٢٢١٤، ٢٢١٥) ح (٢٨٨٨) عن أبى بكرة رضى الله عنه.

أما الفؤاد فقال الله تعالى: ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾ [الإسراء: ٣٦]، فمن الناس من يقول: يؤاخذ بما يسعى به الباطن إلى أول خاطره، وهو الهاجس، والأصح أنه لا يؤاخذ بمساعى الباطن لقوله ﷺ: «إن الله عفى لأمتى عما حدثت به أنفسها»، وقيل: إن اتصل بما تعمل تؤاخذ بالكل. انتهى. وما أطلقه متعقب بما ذكرنا.

وقال القاضى الحسين فى كتابه الصوم من تعليقه: كما يحرم النظر إلى الحرام يحرم الفكر فيه لقوله تعالى: ﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾ [النساء: ٣٢]، فمنع أعنى التمنى فيما لا يحل، كما منع من النظر إلى ما لا يحل لقوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم﴾ [النور: ٣٠]. وأشار المصنف بقوله: ما لم يتكلم إلى أن عدم المؤاخذة بالهم، وحديث النفس ليس مطلقًا، بل بشرط عدم التكلم والعمل، حتى إذا عمل يؤاخذ بشيئين: همه وعمله، ولا يكون همه مغفورًا وحديث نفسه إلا إذا لم يعقبه العمل، هذا هو ظاهر الحديث.

وقوله: والهم، أى ما لم يتكلم أو يعمل أيضًا، ولم يحتج إلى تقييده؛ لأنه إذا قيد حديث النفس وهو دون الهم كان الهم مقيدًا بطريق أولى، له يؤخذ بهما إذا عمل عملاً غير المعصية التى هم أو حدث نفسه بها، وأما إن كان ذلك العمل أجنبيًا لا ارتباط له بهما بالكلية كمن هم بالزنا ثم أكل فلا ريب فى عدم المؤاخذة، وإن كانت من مقدمات المعصية كمن هم بالزنا بامرأة تقابله فمشى إليها ثم رجع من الطريق، فهذا موضع نظر.

قال الشيخ السبكى: يظهر المؤاخذة من إطلاق النبى ﷺ العمل، وكونه لم يقله أو يعمله، قال: فيؤخذ منه تحريم المشى إلى معصية، «إن كان المشى فى نفسه مباحًا لكن لانضمام قصد الحرام، وكل واحد من المشى والقصد لا يحرم عند انفراده أما إذا اجتمعا فإن مع الهم عملاً لما هو من أسباب المهموم به فاقتضى إطلاق أو يعمل المؤاخذة به. قال: فاشدد بهذه الفائدة يديك واتخذها أصلاً يعود نفعه عليك، وهذا الذى قاله من المؤاخذة بالمقدمة إذا انضمت إلى حديث النفس لإطلاق أو يعمل حسن لو لم يقيد فى حديث آخر.

لكن جاء فى رواية فى الصحيحين: «أو يعمل به» ويحتمل أنه لما رجع عن فعل السيئة بعد فعل مقدمتها لله لم يؤاخذ بالفعل، لقوله فى الحديث: «إن تركها فاكتبوها له حسنة وإنما تركها من جراى»أى من أجلى. رواه مسلم. وفى لفظ لابن حبان: «وإن تركها من

أجلي فاكتبوها له حسنة»[1]. وذكر في موضع آخر أن قوله: «أو يعمل» ليس له مفهوم حتى يقال: إذا تكلمت أو عملت يكتب عليها حديث النفس؛ لأنه إذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس أولى، وهذا خلاف ظاهر الحديث، وخلاف ما قاله المصنف هنا، وقد نازعه ابنه وقال: يلزم منه أن لا يؤاخذ عند انضمام عمل من مقدمات المعمول به بطريق أولى قال فقوله: وإذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس أولى ممنوع، فلا نسلم أن الهم لا يكتب مطلقًا بل عند انضمام عدم العمل إليه.

(م): فإن لم تطعك الأمارة فجاهدها.

(ش): أي كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم؛ لأنها قصدت بك الهلاك الأبدى. قال بعضهم: معالجة المعصية إذا اخطرت حتى تذهب أهون من مرارة التوبة حتى تقبل؛ لأن مجاهدتها في البداية بكف الخواطر، وفي النهاية بالندم والتأسف والبكاء، ثم لا يدرى أقبلت أم لا؟ وإذا وقع العبد في المعصية لاهيا عن الوعيد لم يحضر ذكره فهو من الذين: ﴿**نسوا الله فأنساهم أنفسهم**﴾ [الحشر: ١٩] لأنه لا يجب إليه أن يستحضر عظمة الرب في هذه الحالة، فإذا لم يخلق الله له الذكر فقد أراد هلكته، وعليه إثم الذاكر؛ لأن نسيانه لسبب انهماكه في المعصية وتعلق شهوته، وإذا حضرت المعصية واستحضر عظمة من يعصيه والتحريم، فإن كف عن الإقدام فذاك وإن أقدم تجرئًا فهالك أو تسويفًا وقال: أتوب بعد ذلك فمعذور فإنه يجب عليه ملازمة الطاعة ومعالجة الشهوة، وإنما خص المصنف هذا بالأمارة لأن النفوس ثلاث: أمارة بالسوء وهي التي لا يلوح لها طمع إلا تعرضت له ولا تبدو لها شهوة إلا تبعتها، لم تحكمها الرياضة ولم تسلك سبيل الرشاد.

والثانية: اللوامة وهي التي تلوم صاحبها على التقصير في الطاعة ولهذا أقسم الله تعالى بها: ﴿**ولا أقسم بالنفس اللوامة**﴾[2] [القيامة: ٢].

والثالثة: المطمئنة التي استقامت على الطاعة ولم تفترسها غوايل الشهوات.

واعلم أن النفس بطبعها تحب الراحة والشهوة فمتى أطلقت لجامها أهلكتك، فتحتاج أن تكون ركابًا فارسًا بطلاً وإلا اغتالتك. قال بعضهم: وقفت يومًا بالطاحون وإذا ببعير يدور على رحا فلما فقد صوت الطحان أبطأ في السير، فجاء الطحان وصاح به كالزاجر له على البطء فرأيت البعير هاج لصوته وتحرك كل عضو منه على حدته

(١) صحيح مسلم (١/١١٨) ح (٢٠٥)، والإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (١/٣٠٠) ح (٣٨٣).

(٢) في الأصل: «ولا أقسم بالنفس الأمارة» وهو خطأ.

لانبعاثه، ففهمت منه أن كل روحانى فنفسه تبطىء به لميلها إلى الراحة فيحتاج إلى مؤاثرة تزجره وتصوت به وتحثه على العمل، كذلك نفس ابن آدم محتاجة إلى الموعظة والزجر.

(م): **فإن فعلت فتب.**

(ش): أى على الفور وهو مفهوم من إتيانه بالفاء حتى لا يبقى للمعصية فى النفس أثر؛ لأن التوبة تجب ما قبلها وهى رحمة من الله للمذنبين. قال العلماء: والتوبة واجبة لا يجوز لمن عمل سيئة أن يؤخر التوبة بل يلزمه إذا وقعت منه الندم والاستغفار، وقل أن يخلو المكلف من أمر يتوب منه حتى إن قومًا من العلماء يوجبون التوبة من الغفلة. قال ابن الصباغ فى كتاب الطريق السالم: وذلك ظاهر الحجة فإن من شأن المنعم عليه أن لا يغفل عن المنعم؛ لأنه لا يخليه عن نعمة.

واعلم أن الإسلام يجب ما قبله قطعًا، وأما التوبة فهل تكفيرها الذنب قطعى أو ظنى؟ فيه خلاف لأهل السنة واختار إمام الحرمين أنه مظنون. قال النووى فى شرح مسلم وهو الأصح. وقال الأبيارى فى شرح البرهان: الصحيح عندنا القطع بالمحو، وسندنا الإجماع عليه وإن اختلفوا فى القطع والظن، فمن قال: إنها غير ماحية فقد خرق الإجماع، فإن قيل: فبعض الأمة جازم بالظن فكيف ينتج القطع؟ قلنا: يلزم من هذا أن الأمة إذا اجتمعت على قبول مظنون أن لا يكون حجة، ونحن نختار أن الإجماع حجة على كل حال، وظن بعضهم يزيد على ظن جميعهم.

قال الحليمى: ولا يجب على الله قبولها ولكنه لما أخبر عن نفسه أنه يقبل التوبة عن عباده ولم يجز أن يخلف وعده، علمنا أنه لا يرد التوبة الصحيحة على صاحبها فضلاً منه. وقال والد المصنف فى تفسير قبول التوبة عن الكفر مقطوع بها، أعنى أن الله يقبلها تفضلاً قطعًا وفى القطع بقبول توبة العاصى قولان لأهل السنة، وقد نجد فى كلام الخلاف فى وجوبها وليس مرادهم ما قالته المعتزلة، وإنما مرادهم القطع بوقوعها تفضلاً كما ذكرناه، وأن ذلك ثابت بأدلة سمعية مقطوع بها بخلاف أحد القولين، ومظنونة وعلى الثانى والأصح أنها ظنية. وعبارة ابن عطية فى وجوبها قولان لأهل السنة وهو محمول على ما قلناه.

وقد أورد الشيخ عز الدين تشكيكًا على تحقيق التوبة وتصويرها مع ملاحظة توحيد الله بالأفعال خيرها وشرها مع أن التوبة ندم على فعل، والندم على فعل الخير لا يتصور وأجابنى بأن من رأى للآدمى كسبًا خص الندم بكسبه دون صنع ربه، ومن لا يرى

بالكسب خص الندم بحال الغفلة عن التوحيد. قال: وهذا مشكل جدًا من جهة أنه يتوب عما يظنه فعلا له، وليس بفعل له فى نفس الأمر.

(م): فإن لم تقلع لاستلذاذ أو كسل فتذكر هاذم اللذات وفجأة الفوات أو لقنوط فخف مقت ربك واذكر سعة رحمته وأعرض التوبة ومحاسنها.

(ش): ذكر أن لعدم إقلاع النفس عن الذنب شيئين:

أحدهما: استلذاذ المعصية أو الكسل عن الإنابة فعلاجها الإقماع بذكر هازم اللذت ومفرق الجماعات، إذ لا محيص عنه ولا مهلة، فإنه يكدر العيش ويقصر الأمل ويبعث على العمل كما قال ﷺ: «أكثروا من ذكر هازم اللذات، فإنه ما ذكر فى كثير إلا قلله ولا فى قليل إلا كثره»[1]. وكان بعضهم يقول: شغل الموت قلوب المتقين عن الدنيا، فوالله ما رجعوا فيها إلى سرور بعد معرفتهم بتكديره وغصته. وقال بعض المسلكين: إذا اشتبه عليك أمر فلم تعلم هو مما يجب أن يرغب فيه أو عنه فاحضر ببالك حضور باعث الموت فإن بقى معك الأمر فابق معه، وإن فارقك ففارقه، وقيل لمحتضر: كيف حالك؟ فقال: كيف حال من يريد سفرًا بعيدًا بلا زاد، وينزل منزلاً موحشًا بلا مؤنس ويقدم على ملك جبار وقد أذنب إليه بلا حجة.

الثانى: القنوط واليأس من رحمة الله لشدة الذنب أو استحضار عظمة الرب وشدة بأسه فهذا مقت من الله وذنب آخر مضاف إلى ذنب المعصية، وقد قال تعالى: ﴿**إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون**﴾ [يوسف: ٨٧] وعلاج هذا الداء بما يضاده، وهو استحضار سعة رحمة الله كما قال تعالى: ﴿**قل يا عبادى الذى أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعًا**﴾ [الزمر: ٥٣] وفى الصحيح: «والذى نفسى بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم»[2]، ومنه: «لله أفرح بتوبة العبد من رجل نزل مع راحلته عليها طعامه وشرابه بأرض فلاة فقام...» الحديث.

(م): وهى الندم وتتحقق بالإقلاع وعزم أن لا يعود وتدارك ممكن التدارك.

(ش): تفسير التوبة بالندم لأنه روحها وركنها الأعظم كقوله: «الحج عرفة»[3].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد فى كتاب الزهد (ص١٧) وابن ماجه (١٤٢٢/٢) ح (٤٢٥٨)، والحاكم فى المستدرك (٣٢١/٤)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه (٢١٠٦/٤) ح (٢٧٤٨)، وأحمد فى المسند (٣٠٩/٢)، والترمذى فى سننه (٥٤٨/٥).

(٣) أخرجه أبو داود فى سننه (٤٨٥/٢) ح (١٩٤٩) والترمذى فى سننه (٢٣٧/٣) ح (٨٨٩)، والنسائى فى سننه (٢٥٦/٥) ح (٣٠١٦)، وابن ماجه فى سننه (١٠٠٣/٢) ح (١٥٣٠).

وروى ابن ماجه بإسناده: «الندم توبة»[1] وكانت التوبة فى بنى إسرائيل بقتل النفس كما قال تعالى: ﴿فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم﴾ [البقرة: ٥٤]. قال الواسطى[2]: توبتهم إفناء نفوسهم، وتوبة هذه الأمة أشد وهى إفناء نفوسهم عن مرادها مع بقاء رسوم الهياكل، ومثل من أراد هذا الإفناء الذى أشار إليه الواسطى كمثل من أراد كسر لوزة فى قارورة، وذلك مع أنه صعب يسير على من يسره الله.

قال حملة الشريعة: والمراد الندم لأجل ما وجب عليه، فلو تضرر بشرب الخمر وندم فليس بتوبة؛ لأنه ندم لأمر يعود إلى طبعه، ولهذا قال ابن القشيرى فى المرشد: التوبة فى اصطلاح المتكلمين الندم على الزلة لأجل باعث الندم له وهذا القيد لأنه ربما يندم على الزلة لإضرارها به فهو نادم غير تائب. قال: وهذا الحد ذكره القاضى والأستاذ. وأما الفقهاء فذكروا له ثلاثة أركان: الإقلاع فى الحال، والعزم على أن لا يعود فى الاستقبال والندم. انتهى.

وكأن المصنف أراد أنه لا يخالف بين الطريقين فسالك طريق المتكلمين فى تفسيرها بالندم، وجعل كلام الفقهاء لا يخرج عنه لأن ذلك يتضمن الندم، إذ يستحيل حصول الندم الحقيقى على شىء مع ملازمته فى الحال والعزم على معاودته، فلهذا قال: يتحقق أى إنما يتحقق بالإقلاع فى الحال والعزم فى الاستقبال، وإن تعلق بحق آدمى فلابد من الخروج عنه وإليه أشار بقوله: وتدارك ممكن التدارك، وهذا قاله الفقهاء.

وقال الإمام فى الشامل: إن لم يرد المظلمة وندم فقد صحت توبته فإنها: الندم على ما سلف، وما تعلق برد المظلمة حق آخر وجب عليه، فإذا لم يفعله لم يبطل ما أتى به من حقيقة التوبة، وحكى ابن القشيرى فى المرشد عن والده زيادة شرط آخر وهو تعين الذنب فلو أسلف ذنبا ونسيه فإن عين ذنوبه فى الجملة وعزم أن لا يعود إلى ذنب، لم تصح توبته بما نسبه وما دام ناسيا لا يكون مطالبا بالتوبة، ولكن يلقى الله وهو مطالب بتلك الزلة، وهذا كما لو كان عليه دين لآدمى ونسى المديون ولم يقدر على الأداء فهو فى الحال غير مطالب مع النسيان، ولكن يلقى الله وهو مطالب.

قال: وهذا مأخذ ظاهر؛ لأن التوبة ندم والندم إنما يتحقق مع الذكر بما فعله حتى

---

(١) أخرجه ابن ماجه فى سننه (٢/١٤٢٠) ووقع خطأ عله من الناسخ هكذا: «ليس الندم توبة»، وأثبتنا الصحيح.

(٢) هو: محمد بن موسى الواسطى أبو بكر متصوف من كبار أتباع الجنيد، كان رفيع القدر على المنازلة مكانه عظيمة، كان يحضر لوروده كل لسلة خمسة ألاف، توفى سنة ٣٣١هـ.
انظر: طبقات الشعرانى (١/٨٥)، الأعلام (٧/١١٧)، طبقات الصوفية (ص٣٠٢).

يتصور الندم. وقال القاضى: إن لم يتذكر التفصيل يقول: إن كان لى ذنب لم أعلمه فإنى تائب إلى الله منه، ولعله قال هذا إذا علم أن له ذنوبا، ولكنه لا يتذكرها، فأما إذا لم يعلم لنفسه ذنبا فالندم على ما لم يكن محال، وذكر المحاسبى أنه يعين كل ذنب على انفراده ولا يخفى إشكاله. وقال الشيخ عز الدين: يتذكر من الذنوب السالفة ما يمكن تذكره وما تعذر لا يجب عليه ما لم يقدر عليه.

(م): وتصح ولو بعد نقضها عن ذنب ولو صغيرا مع الإصرار على آخر ولو كبيرا عند الجمهور.

(ش): فيه مسائل:

أحدها: من تاب ثم نقض لم يقدح فى صحة الماضية ما طرأ من المنافى، وعليه المبادرة إلى تجديد التوبة من المعاودة كقوله تعالى: ﴿**إن الله يحب التوابين**﴾ [البقرة: ٢٢٢] والتواب بوزن فعال وهو للمبالغة ولا يطلق إلا على من أكثر التوبة. وقال ﷺ: «ما أصر امرؤ ولو عاد فى اليوم سبعين مرة»[(١)] هذا هو المشهور. وحكى الإمام عن القاضى أن توبته الأولى انتقضت حتى يلقى الله مؤاخذًا بحكم الزلة الأولى التى تاب منها والصحيح الأول، فإنه كمن ترك الصلاة فقضاها ثم ترك أخرى فالأولى التى قضاها لا يطالب بحكمها ثانيا. وأجرى الواحدى فى تفسير سورة النساء هذا الخلاف فى الكافر يؤمن ثم يكفر أنه يكون مطالبا بجميع كفره على قول بعض الأصوليين، قال: وهو غلط لأنه صار بالإيمان كمن لم يكفر فلا يؤاخذ به بعد أن ارتفع حكمه.

الثانية: تجب التوبة من الصغائر كما تجب من الكبائر خلافا لأبى هاشم فإنه قال: لا تجب التوبة منها على من عرف أنه لا عقاب فيها، وإن كانت الصغيرة محرمة لأن التوبة إنما تجب من العقاب وهو محجوج بإجماع المسلمين على التوبة من الصغائر والكبائر ولم يحفظ الإمام فى الإرشاد خلاف أبى هاشم فى هذه المسألة، وتبعه تلميذه الأنصارى فى شرحه فحكى الإجماع على وجوب التوبة من الصغائر، وكان الشيخ السبكى يتردد فى وجوب التوبة عينا فى الصغائر ويقول: لعل وقوعها تكفره الصلاة واجتناب الكبائر، يقتضى أن الواجب فيها أحد الأمرين من التوبة أو فعل ما يكفرها وبتقدير الوجوب فيحتمل أن لا يجب على الفور، بل حتى يمضى ما يكفرها، ويجتمع له فى هذه المسألة احتمالات وجوب التوبة فيها عينا على الفور كالكبيرة، وهو مذهب الأشعرى، ووجوبها عينًا لكن لا على الفور بخلاف الكبيرة ووجوب أحد الأمرين التوبة أو فعل

(١) أخرجه أبو داود فى سننه (١٧٧/٢) ح (١٤١٥)، والترمذى فى سننه (٥٥٨/٥) ح (٣٥٥٩)، وقال: حديث غريب. عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه.

المكفر لها، وكان يرد الخلاف بين الأشعرى وبين أبى هاشم إلى هذا، ويقول: ليس مراد الأشعرى تعين التوبة بل محو الذنب إما التوبة النصوح أو فعل المكفرات له، وقد خالفه ولده المصنف وقال: الذى أراه وجوب التوبة عينًا على الفور من كل ذنب، نعم إن فرض عدم التوبة عن الصغيرة، ثم جاءت المكفرات كفرت الصغيرتين وهما تلك الصغيرة وعدم التوبة.

الثالث: تصح التوبة عن ذنب مع الإصرار على ذنب آخر خلافا للمعتزلة بناء على أصلها التقبيح العقلى؛ لأن الكل فى القبح على حد سواء، ورد بأن الإسلام توبة حقيقية، ثم من أسلم وهو مقارف الكبائر لا يقال لا يصح إسلامه، وأما قوله تعالى: ﴿**وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا**﴾ [التوبة: ١٠٢] وقوله: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره**﴾ [الزلزلة: ٧] وقوله: ﴿**والوزن يومئذ الحق**﴾ [الأعراف: ٨].

ولو صح قول المعتزلة للزم أن لا يوجد وزن الأعمال، نعم التصفية عن سائر المعاصى من أوصاف كمال التوبة لا من شروطها وعند الصوفية التوبة من السالك لا تصير مفتاحا للمقامات حتى يتوب عن جميع الذنوب؛ لأن كدورة بعض القلب واسوداده بالذنب يمنع من السير إلى الله تعالى.

واعلم أن لأصحابنا فى هذه المسألة خلافًا وتفصيلاً. قال الحليمى: تصح التوبة من كبيرة دون أخرى من غير جنسها لم يتب عنها، كما يصحح إقامة الحد عليه لأجلها وإن كان عليه حد آخر من غير جنسه. وحكاه عنه البيهقى وسكت عليه وقضيته أنها إذا كانت من جنسها لا تصح.

وقال ابن القشيرى: وقال الإمام: إن كان معتقدًا أن العقوبة على أحدهما أعظم صحت التوبة من أحدهما دون الآخر، وإن استوت الدواعى وهما مختلفا الجنس كالقتل والشرب فهما مثلان لا تصح التوبة على أحدهما مع الإصرار على الآخر.

وقال الأستاذ أبو بكر: تصح التوبة من جنس مع الإصرار على جنس آخر، فتصح التوبة من الزنا مع الإصرار على الشرب، وكذا العكس ولا يصح من بعض أنواع الجنس مع الإصرار على البعض فلا تصح التوبة عن الزنا بزينب مع الإصرار على الزنا بهند، إذ لا يتصور الندم فى هذا ويتصور الندم فى جنس مع المقام على جنس آخر.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: التوبة من قبيح مع الإصرار على مثله صحيحة حتى يصح أن يتوب عن الزنا بامرأة مع المقام على الزنا بمثلها، وإذا زنا بامرأة مرتين صح أن يتوب

عن مرة دون أخرى. قال ابن القشيرى: والأصحاب يأبون هذا فإن شرط صحة التوبة الندم على أن لا يعود إلى مثله، وذلك محال مع الإصرار على مثله.

فائدة: سئل بعضهم: ما علاقة قبول التوبة؟ قال أن يفتح عليك بابا من الطاعة لم يكن لك قبل ذلك، ومثاله من الشاهد: أن يأتى رجل إلى ملك فيقول أنا أريد أن أكون طوع يدك وأدخل تحت عبوديتك فمن علامة قبول الملك إياه أن يستعمله على أدنى عمل من أعماله، فإذا علم أمانته ونصحه نقله إلى ما هو أعلى منه إلى أن يصير جليسا له.

(م): وإن شككت أمأمور أم منهى، فأمسك ومن ثم قال الجوينى فى المتوضئ يشك أيغسل ثالثة أم رابعة لا يغسل.

(ش):القسم الثالث أن يشك فى كونه مأمورا أو منهيا، فالواجب الإمساك عنه لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[1] وإنما اقتصر المصنف على هذه الأحوال الثلاثة لأنها قطب العلم وعليها يدور رحى العمل وقد بلغنى عن بعض الأئمة أنه رأى فى ابتداء أمره فى المنام أنه حضر الجامع فوجد متصدرا فجلس ليقرأ عليه فقال: أنت تقرأ على وقد علمك الله المسائل الثلاثة، فانتبه وأتى معبرا فقال: اذهب فستصير أعلم أهل زمانك، فإن المسائل الثلاثة التى أشار إليها أمهات العلم فى قوله ﷺ: «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات»[2] الحديث.

وما حكاه عن الجوينى مدركه فيه أن ترك السنة أهون من ارتكاب البدعة لكن الجمهور خالفوه، وقالوا: إنما يكون ذلك عند التحقيق ولهذا لو شك أصلى ثلاثا أم أربعا فإنه يأتى برابعة مع احتمال الوقوع فى منهى بالزيادة.

وحكى ابن السمعانى فى تاريخه أن رجلاً رأى الشيخ أبا إسحاق الشيرازى يتوضأ على دجلة فغسل وجهه أكثر من ثلاث فأنكر عليه، فقال الشيخ: لو صحت لى الثلاث لم أزد، وقسم الشيخ أبو حامد الإسفراييني الشك إلى ثلاثة أضرب: شك طرأ على أصل حرام فلا يحل، مثل أن يجد شاة مذبوحة ببلد فيه مسلمون والمجوس كثير فإن الأصل فى الحيوان التحريم حتى يتحقق الذكاة المبيحة، وشك طرأ على أصل مباح مثل أن يجد إناء متغيرًا ويحتمل أن يكون بطول مكث وأن يكون بنجاسة، فالأصل الطهارة إلى أن يتبين

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٦/٣) باب تفسير المشتبهات، وقال حسان بن أبى سنان: ما رأيت شيئًا أهون من الورع، دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، والترمذى فى سننه (٦٦٨/٤) ح (٢٥١٨)، والطبرانى فى المعجم الكبير (٧٥/٣)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٣٣٥/٥).

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥/٣) ح (٢٠٥١)، ومسلم فى صحيحه (١٢١٩/٣) ح (١٥٩٩)، والترمذى فى سننه (٥٠٢/٣) ح (١٢٠٥)، وابن ماجه فى سننه (١١١٧/٢).

خلافها، ثم إن استند إلى سبب ظاهر قدم على الأصل كمسألة بول الظبية في الماء إذا وجده متغيرًا، وإن لم يستند إلى سبب ظاهر، فإن كان بعيدًا جدا لم يكن له أثر في التحريم، بل يعمل بأصل الحل ولكن يندب الورع، ومنه قوله ﷺ: «إني لأجد التمرة ساقطة على فراشي فلولا أخشى أن تكون من الصدقة لأكلتها»[1].

فإن دخول الصدقة الواجبة إلى بيته ﷺ كان نادرًا جدًا، وهي محرمة عليه وعلى آله، ولكن يحتمل أن يكون بعض الأطفال دخل إلى بيته وفي يده شيء من ذلك فوقعت منه التمرة وهو احتمال بعيد، وبين هذين المرتبتين مراتب كطين الشارع وثياب ملامس النجاسة ويقوى الورع عند قوة الشبهة.

والثالث: شك لا يعلم أصله كمعاملة من أكثر ماله حرام.

(م): وكل واقع بقدرة الله وإرادته.

(ش): أي الخير والشر، وقد روى عن أبي هريرة قال: جاء مشركو قريش إلى النبي ﷺ يخاصمونه في القدر فنزلت هذه الآية: ﴿**إن المجرمين في ضلال وسعر**﴾ إلى ﴿**إنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾ [القمر: ٤٧- ٤٩] ورواه ابن حبان[2]، وقال: يخالفونه في القدر ولقوله تعالى: ﴿**فمن يرد الله أن يهده يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا**﴾ [الأنعام: ١٢٥] فصرح بأنه يريد الطاعة والمعصية، والإيمان والكفر كونًا، وأن ذلك من تقديره وقضائه، وصار من لم يتشرع من الفلاسفة إلى نفي القدر جملة، حكاه المازري وغيره وصارت المعتزلة إلى نفيه في الشر والمعاصي دون الطاعات، واختلفوا في المباحات، ولنا إجماع المسلمين على قولنا ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وقد سبقت المسألة، وأحسن متعلق عليهم إثبات العلم بها له سبحانه وتعالى، ولهذا قال الشافعي: القدرية إذا سلموا العلم خصموا.

وقد احتج عليهم مالك بقوله ﷺ: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١٣٢/٣) ح (٢٤٣١، ٢٤٣٢)، عن أنس، والثاني عن أبي هريرة رضي الله عنهما، وأخرجه الإمام أحمد في المسند (٣١٧/٢).

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه (١٤/٦) ح (٦١٣٩)، ومسلم في صحيحه (٢٠٤٦/٤) ح (٢٦٥٦)، وأحمد في المسند (٤٤٤/٢)، والترمذي في سننه (٤٥٩/٤) ح (٢١٥٧)، (٣٩٨/٥، ٣٩٩) ح (٣٢٩٠)، وابن ماجه في سننه (٣٢/١) ح (٨٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٢١/٢) ح (١٣٨٣، ١٣٨٤) الأول عن ابن عباس، والثاني عن أبي هريرة رضي الله عنهما، وأطرافهما في ح (٦٥٩٧، ٦٥٩٨، ٦٦٠٠)، وأخرجه مالك في الموطأ (٢٤١/١)، ومسلم في صحيحه (٢٠٤٩/٤)، وأبو داود في سننه (٨٤/٥، ٨٥).

فإن قيل: أتطلقون أن الله يريد المعصية؟ قيل: اختلف فيه؛ فقال كثير من السلف: إنه يريد كل ما يجرى فى سلطانه، ويدخل فى ذلك المعصية على الجملة فأما ذكرها على التفصيل فلا يجوز، وقال الأشعرى: أراد المعصية أن يكون معصية، وأن يكون المتلبس بها عاصيًا معذبًا كذا حكى الخلاف الأستاذ أبو منصور ثم قال: وأجمع أصحابنا على أنه لا يجوز أن يطلق القول بأن الله يريد المعصية، وسكت؛ لأن هذا القدر يوهم الخطأ، وإنما الخلاف فى أنه هل يجوز أن يقال: يريد المعصية بالمعنى المذكور على الجملة لا على التفصيل؟ قال: وقد يطلق العامة ومن لا تحصيل له ذلك وهو خطأ، والغرض تحقيق المعنى وتصحيح العبارة ومراعاتها واجبة.

(م): وهو خالق كسب العبد قدر له قدرة هى استطاعته تصلح للكسب لا للإبداع، فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق.

(ش): الفرق فى هذه المسألة ثلاثة:

أحدها الجبرية قالوا: لا قدرة للعبد أصلا وهو باطل لما نجده من أنفسنا من الاقتدار، ثم يلزمهم وقوع التكاليف على ما لا يقدر عليه.

والثانية القدرية وهم جمهور المعتزلة قالوا: إن العبد مستقل بإيجاد فعله بقدرته وإرادته ودواعيه، ولولا ذلك لم يحسن التكليف والثواب والعقاب، لكنهم قالوا: إن تلك القدرة والداعية مخلوقتان لله، وقال كثير منهم: إن عند وجود تلك الأشياء يجب الفعل وعند عدمها يمتنع، وإذا كان الفعل إما واجبا وإما ممتنعا كان غير مقدور فوقعوا فيما فروا منه وهو عدم حسن التكليف على قاعدتهم.

الثالثة: القائلون بأن العبد غير مستقل وهم جميع أهل السنة وقالوا: الله خالق لأفعال العباد كما هو خالق لأعيانهم كما قال تعالى: ﴿**قل الله خالق كل شىء**﴾ [الرعد: ١٦] وقالوا: لا خالق إلا الله كما قالوا: لا إله إلا الله ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [الصافات: ٩٦] وكلمة ما مع الفعل للمصدر بإجماع أهل اللغة، وما يعمل ابن آدم ليس هو الصنم إنما هو حركاته، وأكسابه وقد حكم بأنه خلقنا وخلق ما نعمله، وفى الحديث: «إن الله خالق كل صانع وصنعته»[1] ولأن المتحدث لا يصح أن يحدث كما أن الحركة لا يصح أن تتحرك، فالله تعالى خلق القادر وقدرته، فقدره القادر كتأثير الشمس بالحرارة فالشمس خلق الله وتأثيرها فى الأشياء خلق الله؛ لأن المؤثر إذا كان خلقا يكون الأثر خلقا، وإذا كان الفاعل خلقا يكون الفعل خلقا.

---

(١) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٣١/١) وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

وإن قلت: إذا كان الله تعالى خلق الفعل فكيف يعاقبه على شيء خلقه؟ فنقول: كما يعاقب خلقا خلقه فليس عقوبته على ما خلق بأبعد من عقوبته من خلق، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣] وعلى هذا أدرج السلف الصحابة والتابعون، وصنف فيه البخارى كتاب خلق أفعال العباد إلى أن أحدث القدرية القول بخلافه، والألون نظروا إلى السبب الأول وهو القدرة والإرادة القديمتان، والآخرون نظروا إلى السبب الآخر وهو القدرة والإرادة الحادثتان.

وتوسط أهل السنة فمذهبهم بين الجبر والقدر، وقالوا: الأمر مزج لابد من اعتبار الأمرين جميعا فالفعل من الله خلقا ومنك كسبا فهو اختيار ممزوج بجبر، وعبروا عن ذلك بالكسب لقوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال: ١٧] فأثبت له الرمى ونفاه عنه، فإذا نسب الفعل إلى القدرة القديمة سمى خلقًا والقادر خالقًا، وإذا نسب إلى القدرة الحادثة سمى كسبًا، والفاعل كاسبًا، ولا بد من القول بالكسب تصحيحًا للتكليف والثواب والعقاب لامتناع الجمع بين اعتقاد الجبر المحض والتكليف وحاصلة أن الأفعال تثبت للخلق شرعًا لإقامة الحجة عليهم، ولا فاعل فى الحقيقة إلا الله تعالى فمراعاة الظاهر شريعة ومراعاة الباطن حقيقة وفى المذهب [جمع] بينهما وفى الكسب عبارات.

أحدها: الفعل القائم بمحل القدرة عليه، احترازًا من الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه.

الثانية: أنه الفعل المقدور بالقدرة الحادثة والخلق الفعل المقدور بالقدرة القديمة.

الثالثة: الكسب المقدور الذى يروم القادر عليه به جلب نفع أو دفع ضر وهؤلاء لا يسمون فعل النائم كسبًا.

الرابع: أنه المقدور الحاصل بالقدرة القديمة فى محل القدرة الحادثة وهذا أحسنها، وقيل: ما تعلقت به القدرة الحادثة. وقال الأشعرى: ما وقع بقدرة حادثة وتجنب المحققون لفظ الوقوع لإيهامه، وإن كان الشيخ لم يرد بالوقوع الحدوث، بل أراد تعلق القدرة به. قال الأستاذ أبو منصور: والعبارة الأولى أصح لأن وصف الكسب ينطوى على الحادث لأجل القدرة الحادثة المتعلقة به فتحديده به أولى، ونازع بعضهم فى العبارة الثانية، وقال: إنما يستقيم على مذهب المعتزلة، وتأولها أن الباء بمعنى مع فيكون المعنى الواقع مع القدرة الحادثة.

وفسر الإمام فخر الدين الرازى فى تفسير سورة غافر الكسب: بكون الأعضاء

سليمة صالحة للفعل والترك، وهذا إنما قالوه فى تفسير القدرة لا الكسب، وأنكر أبو العباس بن تيمية الكسب وقال: لا حقيقة له، وأكثر الناس لا يعقل فرقا بين الفعل الذى نفاه عن العبد، والكسب الذى أثبته، بل حقيقة هذا القول هو قول الجبرية أن العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب وقالوا عجائب الكلام ثلاثة طفرة النظام وأحوال أبى هاشم وكسب الأشعرى وأنشدوا مما يقال:

ولا حقيقة عند معقولة تدنوا إلى الأفهام
لكسب عند الأشعرى والحال عند البهشمى وطفرة النظام

انتهى. ولك أن تقول أما أولا فقد قال بأن للعبد كسبا الإمام أحمد فيما نقله القاضى أبو يعلى فى كتاب المعتمد الكبير ونصره وأطال فى الاستدلال عليه لقوله تعالى ﴿جزاء بما كانوا يكسبون﴾ [التوبة: ٨٢، ٩٥] وقوله ﴿فبما كسبت أيديكم﴾ [الشورى: ٣٠] وغير ذلك مما أضافه إليهم.

وأما ثانيا فما قاله غير لازم لأن تعلق الكسب ليس تعلق إبراز من العدم إلى الوجود بل نسبة يعلمها العبد بين قدرته ومقدوره فى محله ضرورة، ويفارق بها حال المجبر، فيحصل التمييز من غير تأثير بخلاف الفعل، والأشعرى يقول ما يقوم العبد من الصفات نوعان: نوع يوجد الله فيه دون قدرته واختياره كحركة المرتعش، ونوع يوجد الله فيه مع قدرته وإرادته كحركاته الاختيارية وهذه التفرقة معلومة بالضرورة فيسمى الثانى كسبا لا يعبر عنه إلا بلفظ الكسب، وإن كان اسم الفعل يشملهما لغة، كما أن التفرقة بين اللذة والألم معلومة قطعا ولا يعبر عنهما إلآ بهاتين اللفظتين.

على أن الأصحاب اختلفوا فى أن الكسب هل يسمى فعلا للعبد على وجهين حكاهما الأستاذ أبو منصور قال: فأطلقه عبد الله بن سعيد وطائفة، وقالوا: إن أحدنا فاعل على الحقيقة لكن على سبيل الاكتساب، والبارى تعالى فاعل على سبيل الاختراع، وجوزوا وجود فعل من فاعلين باعتبارين، وأما الأشعرى فأبى ذلك وقال: إن أحدنا لا يفعل على الحقيقة والفعل عنده هو الخلق والاختراع، وعلى هذا فأحدنا مكتسب حقيقة وفاعل مجازا، وعلى هذا قسم بعضهم الأفعال قسمين: حقيقى وحكمى، أى محكوم على من صدر عنه بالثواب والعقاب، وإنما قال الأشعرى بالكسب وباين بينه وبين الفعل لاعتقاده أمرين:

أحدهما: أن العبد غير خالق لأفعاله.

والثانية: أن الله تعالى لا يعاقب إلا على ما فعله العبد والثواب والعقاب واقعان على

الجوارح فأثبت حالة يتعلق بها التكليف وسماه الكسب محافظة على هذا الأصل أى الثواب والعقاب، واستمد ذلك فى قوله تعالى: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ [البقرة: ٢٨٦] وساعده عليها المشاهدة فى الخارج وهى التفرقة الضرورية بين حركة المرتعش والمريد، وهى فى الحقيقة جمع بين الموجد، وهو أنه لا خالق إلا الله والأدب فى الشريعة وهو أن العبد مكتسب مأمور منهى فله قدرة حادثة متعلقة بالمقدور على وجه الكسب، لا على وجه الاختراع. وهو أن الذى يعبر عنه الأكابر: بالجمع بين الحقيقة والشريعة، وظن كثير من الناس أنه مخترع لهذه المقالة وليس كذلك، بل قد قالها قبله على بن موسى الرضى بن جعفر الصادق(١) رضى الله عنهم، وقد سئل أيكلف الله العباد ما لا يطيقون؟ قال: هو أعدل من ذلك.

قيل: أفيستطيعون أن يفعلوا ما يريدون؟ قال: هم أعجز من ذلك، وهو متقدم على الأشعرى بما يزيد على مائة وعشرين سنة. وقال بعض المحققين: القول بالكسب: هو قول جميع الفرق المثبتين للقدرة لتظافر الآيات الكريمة عليه، مثل ﴿بما كانوا يعملون﴾ [الأحقاف: ١٤] ﴿بما كانوا يكسبون﴾ [التوبة: ٨٢- ٩٥] ﴿بما كسبت أيديهم﴾ [الشورى: ٣٠] ﴿فمن يعمل﴾ [الأنبياء: ٩٤، الزلزلة: ٧]، ﴿من أعطى واتقى﴾ [الليل: ٥]، لكن اختص الأشعرى بالكسب لغرابة رأيه فيه، فإنه خالف المعتزلة فى قولهم العبد مستقل بإيجاد فعله الذى هو مقتضى الكسب عندهم.

وقال الأشعرى: لا يفعل شيئًا ولا أثر لقدرته فى فعله البتة، قيل له: فما معنى الكسب المذكور فى القرآن؟ قال: وجود القدرة فى المحل وتعلقها بالفعل من غير تأثير كتعلق العلم بمعلومه، ففسر الكسب بما يتبادر منه لغة، وهو التأثير فى الفعل لما دل الدليل عنده على خلافه فجاء تفسيره غريبا عن اللغة فاختص اصطلاحه باسمه.

واعلم أن أهل السنة اتفقوا على ثبوت قَدرة للعبد لكنهم اختلفوا فالأشعرى يقول لا تأثير لقدرة العبد أصلا، غير اعتقاد العبد تيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والقدرة، والكل من خلق الله تعالى، وألزموه أن ذلك يؤول فى المعنى إلى الجبر.

---

(١) هو: على بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق أبو الحسن، من الأئمة الإثنى عشر عند الإمامية ولد بالمدينة سنة ١٥٣هـ، وأحبه المأمون العباسى فعهد إليه بالخلافة من بعده، وزوجه ابنته، وضرب اسمه على الدينار والدرهم، وغير من أجله الزى العباسى الأسود إلى الأخضر، وتوفى فى حياة المأمون سنة ٢٠٣هـ، فدفنه بجوار أبيه الرشيد، من مصنفاته: مسند فى فضل أهل البيت، الرسالة الذهبية فى حفظ صحة المزاج، وتدبيره بالأغذية والأشربة والأدوية.
انظر: معجم المؤلفين (٧/ ٢٥٠)، كشف الظنون (١/٨٧٦، ٢/١٦٨٤)، الأعلام (٥/٢٦).

وقال القاضى أبو بكر: أصل المعنى بقدرة الله وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، ومعنى هذا أن الفعل له اعتبارات عقلية عامة وخاصة كالوجود والحدوث وكونه حركة أو سكونا، وكون الحركة كتابة أو قولا أو صلاة أو وزنا، وليس الفعل بذاته شيئا غير الإمكان والباقى بالفاعل، فما كان منها عاما فنسبته إلى فاعله وهو الله تعالى ولا يتجدد له به اسم، وما كان منها أخص كالكتابة مثلا فنسبه إلى العبد ويتجدد له به اسم كاتب، فهذا الوجه الأخص هو الواقع بالقدرة الحادثة وهو المسمى بالكسب وهذا لا يخرج عن عن قول الأشعرى، إذ لم يثبت لقدرة العبد أثرًا فى الاتحاد، وإن كان خارجا عنه فى بعض الاعتبارات وهما متفقان على تسمية الفعل من الجهة الخاصة لكن تلك النسبة عند الأشعرى لكونها قائمة، وعند القاضى لكونها صادرة منه قائمة، ولا ينسب إلى الله تعالى لفظا بالاتفاق وإن كان فاعلا لهما عند الأشعرى.

وقال الأستاذ: قدرة العبد مؤثرة فقيل: راجع إلى قول القاضى، وقيل: معناه أنه يقع بالقدرتين. وقال إمام الحرمين فى النظامية: إن الفعل واقع بقدرة العبد المخلوق وإن خلقه منسوب إلى الله تعالى لا إلى العبد، ومعناه جعل قدرة العبد كالآلة والوسائط، فالله خالق لها. وقال الشهرستانى: أخذ ذلك من الفلاسفة، وقصد به الفرار من الجبر، والجبر ألزم عليه، هذا تلخيص أقوال الناس، والذى ينبغى اعتقاده: أن الله خالق أفعال العباد وأنها مكتسبة لهم، وأن حجة الله قائمة عليهم وأنه لا يسأل عما يفعل، ولا يطلب الوصول إلى الغاية فى ذلك، فلسنا مكلفين بها مع صعوبة مرامها.

فائدة: مما يقصم المعتزلة قوله تعالى: ﴿**ثم شققنا الأرض شقا**﴾ [عبس: ٢٦] ولما رآها الزمخشرى قال: أسند الشق إلى نفسه مجازا إسناد الفعل إلى السبب. قال صاحب الإنصاف: ما رأيت كاليوم هذا ينازع ربه قوله: ﴿**ثم شققنا**﴾ حقيقة فجعله مجازا، ويضيفها إلى الحراث حقيقة أخرى، حكى أن سنيا ناظر معتزليا فى مسألة القدر فقطع المعتزلى تفاحة من شجرة فقال: أليس أنا فعلت هذا؟ فقال: إن كنت فعلت قطعها فردها إلى ما كانت عليه فأفحم المعتزلى وانقطع. قال الأستاذ أبو القاسم القشيرى: وإنما ألزمه ذلك لأن القدرة التى يحصل بها الإيجاد لابد أن تكون صالحة للضدين، فلو كان تفريق الأجزاء من جهته لكان قادرا على وصلها.

(م): ومن ثم الصحيح أن القدرة لا تصلح للضدين وأن العجز صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا العدم والملكة.

(ش): فيه مسألتان إحداهما: القدرة على الفعل لا تصلح للضدين عند الأشعرى وأكثر أصحابه؛ لأن الضدين يستحيل اجتماعهما معا فى محل واحد. وقالت المعتزلة:

تصلح لهما. قال ابن القشيرى: وعند معظمهم تتعلق بالمختلفات التى لا تتضاد. وقال القلانسى من أصحابنا: إنها تصلح لهما على البدل ونقله الأستاذ أبو منصور عن أبى حنيفة وابن سريج وتحقيق مذهبهم أن الاستطاعة إذا اقترنت بالإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر، إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالإيمان لصلحت له بدلا من صلاحها للإيمان، ولهذا منعوا تكليف ما لا يطاق لأن قدرة الكافر على كفره لو اقترنت بالإيمان بدلا من اقترانها بالكفر لصلحت للإيمان بدلا من صلاحها للكفر، فهى تصلح للإيمان على وجه فلم يكلف الكافر ما لا يطيقه إذا كلف الإيمان.

والمعتزلة لا يقولون بهذا، ومن هنا فارقهم من قال من أصحابنا بصلاحيتها على البدل، وأما الأشعرى، رحمه الله، وجمهور الأصحاب فيأبون ذلك ويقولون: استطاعة الإيمان توفيق واستطاعة الكفر خذلان، ولا تصلح إحداهما لما تصلح له الأخرى لاستحالة اجتماع الضدين، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿**فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً**﴾ [الإسراء: ٤٨، الفرقان: ٩]، فدل على أن استطاعة الهدى لا تصلح للضلال، وقوله ﷺ: «على عهدك ووعدك ما استطعت»[1] فلا يستغنى عن ربه فى كل تنفسه وكل طرفة يطرفها لافتقاره فى ذلك إلى استطاعة يخلقها الله عنده، ومقتضى مذهب القائل بصلاحيتها لذلك الفعل ولغيره من الأفعال الاستغناء عن تجدد الإمداد وهو محال. وقال الإمام في المعالم: عندنا أنه إن كان المراد من القدرة سلامة الأعضاء فهى صالحة للفعل والترك، وإن كان المراد أن القدرة ما لم ينضم إليها الداعية الجازمة المرجحة فإنها لا تصير ضدا لذلك إلا مجردا، وعند حصول ذلك المجموع لا يصلح للضدين فهذا أحق.

واعلم أن الخلاف فى هذه المسألة مبنى على الاستطاعة مع الفعل أو قبله، والصحيح عند الأشعرى أنها معه، فلهذا منع صلاحية القدرة للضدين، والدليل على أنها معه لا قبله ولا بعده، أن الفعل إنما يكون كسبًا لهما على طريق التأثير فوجب كون الاستطاعة موجودة حال كونه كسبًا فوجب أن يكون مع الكسب، إذ هى عرض لا يبقى، وقد قال تعالى: ﴿**لن تستطيع معى صبرًا**﴾ [الكهف: ٦٧] فنفى استطاعة الصبر عنه، فدل على أن وجود الاستطاعة بوجود الصبر، وذلك يوجب أن تكون القدرة بالفعل.

الثانية: اختلف الأصوليون فى العجز فذهب المتكلمون إلى أنه صفة وجودية قائمة بالعاجز تضاد القدرة، والتقابل بينهما تقابل الضدين، وذهب الفلاسفة إلى أنها عبارة عن عدم القدرة مما من شأنه أن يكون قادرًا والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة. وتوقف

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (ح٦٣٠٦، ٢٣٦٣)، وأحمد فى المسند (١٢٢/٤، ١٢٥)، والحاكم فى المستدرك (٤٥٨/٢)، والطبرانى فى المعجم الكبير (ح٧١٧٢).

الإمام فى المحصل لعدم الظفر بدليل يدل على شيء من ذلك، واختار فى المعالم الثانى محتجا بأنا متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزًا وإن لم نعقل فيه أمرًا آخر فدل على أنه لا يعقل من العجز إلا هذا العدم.

ووجه بناء هاتين المسألتين خلق الأفعال كما أشار إليه المصنف بقوله: ومن ثم أى إنه لما كان ليس للعبد تأثير بقدرته وأن القدرة فى الحقيقة هى قدرة الله تعالى لزم منه امتناع وقوع الفعل من قادرين، وأن العجز ضد القدرة، ولما انتفى عن العبد تأثير القدرة ثبت له العجز، وبعضهم جعل هذا المأخذ مبنى[1] على أن دخول مقدور تحت قدرتين محال، ومراده بالاختراع وأما دخول مقدور تحت قدرتين إحداهما قدرة الاختراع والثانية قدرة الاكتساب فجائز، وثبت بهذا أيضًا أن المتولدات بخلق الله تعالى كالألم فى المضروب والانكسار فى الزجاج ونحوه، وعند المعتزلة بخلق العبد ومن ثم قالوا: إن المقتول لم يمت بأجله وعندنا القتل فعل بخلق الله تعالى عقبة للحيوان الموت.

تنبيه: وجه إدخال المصنف هذه المسألة فى مسائل التصوف وهى من مسائل الكلام شدة تعلقها بالحقيقة الباعثة على العمل، فإنه إذا علم أن الله خلق العبد وأفعاله، وأرسل الرسل وأنزل الكتب وأخفى على العباد ما علمه من أحوالهم، فما كان فى علمه وسابق مشيئته سعيدًا يسر له بالطاعة وما كان عكسه منعه منها، ثم الاعتبار بالخاتمة ومبناها على السابقة فالشريعة خطابه لعباده بالحجة، وقيام المحجة، والحقيقة تصريفه فى خلقه بما شاء وكيف شاء وقد اجتمعا فى قوله تعالى: ﴿**لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين**﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩] فهذه حقيقة فالحقيقة باطن الشريعة ولا يغنى باطن عن ظاهر، ولا ظاهر عن باطن.

وقال الإمام فى المطالب: هذه ليست مستقلة بنفسها بل هى بعينها مسألة إثبات الصانع، وذلك لأن العمدة فى إثبات الصانع هو أن الإمكان محوج إلى المؤثر والمرجح فوجب الحكم بافتقار كل الممكنات إلى المؤثر والمرجح.

(م): ورجح قوم التوكل وآخرون الاكتساب، وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار، ومن ثم قيل إرادة التجريد مع داعية الأسباب شهوة خفية وسلوك الأسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الذروة العلية، وقد يأتى الشيطان باطراح جانب الله تعالى فى صورة الأسباب أو بالكسل والتماهن فى صورة التوكل، والموفق يبحث عن هذين، ويعلم أنه لا يكون إلا ما يريد ولا ينفعنا علمنا بذلك إلا أن يريد الله سبحانه وتعالى.

---

(١) فى الأصل: المبنى أندخول، وهو خطأ واضح.

(ش): فى تفضيل التوكل على الاكتساب مذاهب:

أحدها: التوكل لأنه ينشأ عن مجاهدات، والأجر على قدر النصب، ولأنه حاله ﷺ، وحال أهل الصفة فى الحديث الصحيح فى صفة الداخلين إلى الجنة بغير حساب: «وعلى ربهم يتوكلون»[(١)].

وثانيها: الاكتساب لقوله ﷺ: «ما أكل أحد طعاما قط أطيب مما كسبت يده»[(٢)] رواه البخارى، ولأنه الجارى من فعل الأكابر من الصحابة وغيرهم من السلف.

وثالثها: وهو المختار أنه يختلف باختلاف حال الشخص، فإن كان ممن يؤثر طاعة الله على كسبه ولا يسخط عند تعذر الرزق ولا يستشرف نفسه إلى أحد من الخلق، فالتوكل فى حقه أفضل، والله تعالى يقوم له بالكفاية إذا رآه على الطاعة كما قال تعالى: ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ [الطلاق: ٣]، وفى الحديث: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصا وتروح بطانا»[(٣)]، أى تغدوا جياعا من المخمصة وتروح ممتلئة البطون، فمن غلبه الطير فهو المغلوب، وفيه إشارة خفية إلى طلب ما يسد وقته خاصة، ولا يحمل هم غده على يومه، فالمقتصر على ذلك هو المراد من الحديث ولله در القائل:

ومن ينفق الساعات فى جمع ماله   مخافة فقر فالذى فعل الفقر

وإن كان ممن عساه أن يتسخط أو يضطرب قلبه، ويستشرف الناس فالكسب أولى؛ لأن الاستشراف سؤال بالقلب وتركه أهم من ترك الكسب، والسعى فى طلب الرزق لا يقدح فى التوكل؛ لأن السبب من رزقه أيضًا فإنه المقوى على الأعمال، وإنما المذموم التكاسل الذى يسميه كثير من البطالين التوكل، وفى هذا القول جمع بين أدلة الفريقين، وهو نظير جواز الصدقة بجميع المال لمن قوى ووثق من نفسه، والمنع لمن لم يصل إلى هذه الرتبة وحمل اختلاف الأحاديث على هاتين الحالتين، وهذا ما نقله الحليمى فى المنهاج وجعل الاستكثار من نوافل الصيام والصلاة إذا لم يتبرم بها ولم يستثقلها نظير ذلك.

قال البيهقى فى شعب الإيمان: وعليه أكثر أهل المعرفة، وقد سئل ابن سالم بالبصرة: أنحن متعبدون بالكسب أو بالتوكل؟ فقال: التوكل حال رسول الله ﷺ والكسب سنته،

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه ح (٦٤٧٢)، ومسلم فى صحيحه (ح٣٧١، ٣٧٢)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٣٤١/٩)، وأحمد فى المسند (٣٢١/١).

(٢) أخرجه الترمذى فى سننه (٥٧٣/٤) ح (٤٤٢٣)، وقال: حسن صحيح، وأحمد فى المسند (٥٢/١)، وابن ماجه فى سننه (١٣٩٤/٢).

(٣) أخرجه البخارى (٢٠٧٢)، وأحمد فى المسند (١٣١/٤).

وإنما استنزلهم الكسب لضعفهم حين أسقطوا عن درجة التوكل ولم يسقطوا عن درجة طلب المعاش بالمكاسب التى سنه، ولولا ذلك لهلكوا. وحكى الشيخ عبد الله بن أبى جمرة إن فقيرًا كتب فتوى: ما تقول الفقهاء فى الفقير المتوجه، هل يجب عليه الكسب؟ فأجاب: من نور الله بصيرته إن كان توجهه دائما لا فترة فيه فالكسب عليه حرام، وإن كانت له فى بعض الأوقات فترة فالتكسب عليه واجب.

قال الشيخ: فتأمل هذا ما أبدعه! وكيف يعضده حديث: «إن الله تكفل برزق طالب العلم»(١) أى أنه لما استغرق بالطلب أوقاته ولم يمكنه مع كسب يسر الله له الرزق بلا واسطة السبب، فهذا وجه خصوصية العلم، وإن كان الله تكفل برزق جميع العباد. وذكر البيهقى قبل ذلك ما يخرج منه قول رابع، وعول عليه: وهو تعاطى الأسباب مع اعتقاد أن المسبب هو الله تعالى، فإنه إن شاء حرمه ثمرة السبب مع تعاطيه له فيكون ثقته بالله واعتماده عليه فى إيصال تلك المنفعة إليه مع وجود السبب، ويكون فائدة السبب أنه غير مانع من التعبد، لا كما يزعم كثير من الناس، وهذه طريقة الأنبياء والأصفياء، وفى صحيح البخارى: «كان داود عليه السلام لا يأكل إلا من عمل يده»(٢).

وقال رجل: يا رسول الله، أرسل ناقتى وأتوكل، قال: «اعقلها وتوكل»(٣). رواه البيهقى بطرق، وهذا لأن التوكل عمل يختص بالقلب، والتعرض بالأسباب أفعال البدن، فلا تنافى بينهما، وروى معاوية بن قرة أن عمر بن الخطاب أتى على قوم فقال: ما أنتم؟ فقالوا: نحن المتوكلون، فقال: بل أنتم المتكلون، ألا أخبركم بالمتوكلين، رجل ألقى حبة فى بطن الأرض ثم توكل على ربه. قال البيهقى: يعنى المتكلين على أموال الناس، وقال الجنيد: ليس التوكل الكسب ولا ترك الكسب، التوكل سكون القلب إلى موعود الله تعالى.

قال البيهقى: فعلى هذا ينبغى أن لا يكون تجدد هذا السكون عن الكسب شرطًا فى صحة التوكل، بل يثبت بظاهر العلم معتمدًا بقلبه على الله تعالى، كما قال بعضهم: اكتسب ظاهرًا وتوكل باطنًا، فهو مع كسبه لا يكون معتمدًا فى كفاية أجره على الله تعالى، وقال أبو عثمان: اليقين لا يمنع الموقن من الطلب للحظ الكافى من الدنيا، وإنما يدل على ترك الفضول رضى بالقليل وزهد فى الكثير اتباعا لرسول الله ﷺ وأصحابه،

(١) انظر: جامع مسانيد أبى حنيفة (١/٢٤)، وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (١/٥٤).
(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه ح (٢٠٧٢).
(٣) وأخرجه الترمذى فى سننه (٤/٦٦٨) ح (٢٥١٧)، والحاكم فى المستدرك (٣/٦٢٣).

فإنهم أئمة المتوكلين والزاهدين مع ما وصف من الأمن بما لك والإياس مما ليس لك، ومن زعم أن اليقين يمنع طلب القوت والكفاف فقد جهل اليقين، وخالف سنن السلف الصالحين، فقد يقدم فى ذلك مع صدق التوكل الأنبياء وأتباعهم وخلافهم خلاف الحق وموافقتهم موافقته.

وذكر القشيرى فى الإشارات: قيل: هل يزداد الرزق بالتوكل؟ قيل: لا، قيل: فهل ينقص عنه؟ قيل: لا، قيل: فما فائدته؟ فقيل: راحة القلب فى الحال، وكذلك الدعاء لا يغير القضاء وفى الحال يتشرف بالمناجاة والتضرع بالافتقار. وقول المصنف: ومن ثم قيل يشير إلى ما ذكره صاحب التنوير فى إسقاط التدبير قال: طلبك التجريد مع إقامة الله إياك فى الأسباب من الشهوة الخفية، وطلبك الأسباب مع إقامة الله إياك فى التجريد انحطاط عن الهمة العلية، وافهم، رحمك الله، أن من شأن العدوان أن يأتيك فيما أنت فيه، فما أقامك الله فيه فيحقره عندك لتطلب غير ما أقامك الله فيه، فيشوش قلبك ويكدر وقتك.

وذلك أنه يأتى للمتسببين فيقول: لو تركتم الأسباب وتجردتم لأشرقت لكم الأنوار ولصفت منكم القلوب والأسرار، وكذلك صنع فلان وفلان وفلان ويكون هذا العبد ليس مقصودًا بالتجريد ولا طاقة له به، إنما صلاحه فى الأسباب فيتركها فيتزلزل إيمانه ويذهب إيقانه ويتوجه إلى الطلب من الخلق، وإلى الاهتمام بالرزق، وكذلك يأتى للمتجردين ويقول: إلى متى تتركون الأسباب؟ ألم تعلموا أن تركها يطمع القلوب لما فى أيدى الناس ولا عليك الإيثار ولا القيام بالحقوق وعوض ما يكون منتظر ما يفتح به عليك من الخلق، فلو دخلت فى الأسباب ففى غيرك منتظرًا ما يفتح عليك منك، ويكون هذا العبد قد طاب وقته وانبسط نوره، ووجد الراحة بالانقطاع عن الخلق ولا يزال به حتى يعود إلى الأسباب فيصيبه كدرتها وتغشاه ظلمتها، ويعود القائم فى سببه أحسن حالاً منه.

وإنما قصد الشيطان بذلك أن يمنع العباد الرضى عن الله تعالى فيما هم فيه، وأن يخرجهم عما اختار لهم إلى مختارهم لأنفسهم وما أدخلك الله فيه تولى إعانتك عليه، وما دخلت فيه بنفسك أوكلك إليه ﴿**وقل رب أدخلنى مدخل صدق وأخرجنى مخرج صدق واجعل لى من لدنك سلطاناً نصيراً**﴾ [الإسراء: ٨٠].

هذا كلامه وفيه التنبيه على مكيدة من مكائد الشيطان وتلبيسه مقام التوكل بالاتكال، فتارة يحث على السبب ويوهم أنه السنة، وقد دس فيه الركون إليه، واطراح جانب الرب، وتارة يعكس هذه فيحثه على الترك ويوهمه أنه فى مقام التوكل وإنما هو

عجز ومهانة، والسعيد من وفق للفرق بينهما، وحذر من اغتياله.

وأنا أستغفر اللـه الكريـم العظيـم مـن الكـلام فـى هـذا المقـام، ولـولا ضـرورة البيـان لأحجمت العنان، فقد قال بعض الأكابر: من تكلم بكلام لم يبلغه حاله كان فتنة عليـه، وعلى سامعه ومن لم يكن علمه من حاله فهو ناقل:

يا واعظ الناس قد أصبحت متهما   تعيـب فيهـم أمـورا أنـت تأتيهـا
يا كاسى الناس من عرى وعورتـه   للنـاس باديـة مـا إن تواريهـا

وأنا أسأل الله تعالى المنة بكـل مـا يقربنـى إليـه ويجمعنـى عليـه مقرونًـا بـالعوافى فـى الدارين برحمتك يا أرحم الراحمين، ووافق الفراغ بحمد الله تعالى لتعليقه فى اليوم المبـارك يوم الأربعاء الرابع عشر من شهر جمادى الأولى من شهور سـنة تسـع وأربعـين وثمانمائـة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم والبركـات والتكريـم وعلـى آلـه وصحبه أجمعين، وذلك بالمدرسة الصلاحية بالقدس الشريف على يد العبد الفقير المعترف بالتقصير الراجى عفو ربه الكريم أحمد بن عثمان بن داود السعدى، لطف الله به وعفـى عنه وغفر له ولوالديه ولجميع المسلمين والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. تم.

* * *

فلك الحمد اللهم

* * *